BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
44
11

Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu

44.4.1.
44
C
6

Digitized by Google

8.44.I.11

R. P. F.

PHILIPPI A S

A S^MA TRINITATE,

CARMELITARVM DISCALCEATORVM

PRIMI DEFINITORIS GENERALIS:

DISPVTATIONES THEOLOGICÆ

In Primam Partem D. Thomæ,

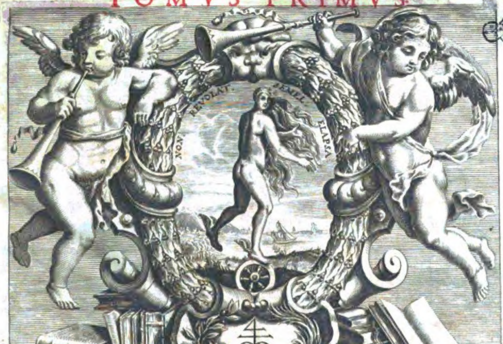
COMPLECTENTES TRES TRACTATVS,

SCILICET DE DEO VNO, DE DEO TRINO, & de Angelis;

Ex mira eiuſdem Doctoris Angelici doctrina collectæ, iuxta legitimam Scholæ ipſius intelligentiam.

Bibl. Secr. Coll. Rom. Soc. Jesu

TOMVS PRIMVS.



LVGDVNI,

Sumptibus CHRISTOPHORI FOVRMY, via Mercatoria, ſub ſigno Occaſionis.

M. DC. LXIV.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Digitized by Google

Digitized by Google

EMINENTISSIMO
ET REVERENDISSIMO DOMINO

D. ALEXANDRO

S.R.E. TITVLI S. SABINÆ
PRESBITERO CARDINALI

BICHIO.

SICVT continua ſunt (CARDINALIS EMINENTISSIME) tua in Carmelitas Diſcalceatos beneficia : ſic continua debet eſſe eorum erga Te reuerentia,& perpe-

Digitized by Google

tua grati animi ſignificatio. Paucis ab hinc annis Itinerarium meum Orientale, non quidem magnum opus, ſed rerum varietate curioſum, EMINENTIÆ TVÆ ſupplex obtuli conſecratum: nunc magnum opus, & mole, & rerum ſublimitate; Primum ſcilicet mearum Diſputationum Theologicarum volumen eâdem offero reuerentiâ. Nec iſta opera penitus diſparata, ſed valde connexa ſunt: Secundum quippe, quaſi peregrinationis meæ Orientalis fructum in Indiis procreatum agnoſco, quamvis hîc auctum ad perfectam devenerit maturitatem: vnde merito fructus itineris, itinerario coniunctus ac indiviſus Tibi debetur; ſacrum inquam opus ſacro Eccleſiæ Principi.

Dum aptum quærerem huius operis mei protectorem, Tu ſtatim (ECCLESIÆ PRINCEPS AMPLISSIME) primus & aptiſſimus occurriſti: Cum enim in toto orbe

Chriſtia

Digitized by Google

Chriſtiano; & antiqua inclytaque inter Etruſcos Familiæ Tuæ Nobilitate; & meritorum tuorum ſublimitate, quibus Purpuræ iure conceſſæ, ac Supremæ Dignitatis dignisſimus exiſtis; & doctrinæ ſplendore ſis notisſimus ac celeberrimus; (de quorum ſingulis multa mihi dicenda forent; niſi præ nimia modeſtia tuis Te laudibus, licet æquisſimis offendi certò reſciuiſſem) non poterat hęc mea Theologia ad alium fœliciùs confugere, vt de tam illuſtri protectione ſecura & glorioſa, cenſorum perſecutionem euitaret, ac peritorum omnium amorem ſibi facilè conciliaret.

Aliàs in meo Itinerario, Te Multiplici rerum creatarum varietate (PRÆSVL DIGNISSIME) recreare volui: nunc abſcondita & auguſtisſima Fidei noſtræ myſteria Diſputationibus Theologicis diſcuſſa tibi propono: In his Vnius Dei perfectiones Dei Trini arcana, & Dei Creatoris

prima

primarius effectus, Angelica videlicet natura manifestantur. Si humana licuit ibi contemplari, hîc diuina licebit admirari.

Non solùm tota nostra Religio Carmelitana, & specialiter Sanctæ Theresiæ Prouinciæ ; sed etiam ego ipse plurium beneficiorum titulis TVÆ sum obstrictus EMINENTIÆ: nunc maioris debiti rationem contraho, dum Tuam de nouo huius operis protectionem exposco: securus accedo & firmissimè teneo, Te eodem amore ac beneuolentiâ opus & operis authorem acceptaturum, quo ipse author cum opere suo tuis provoluitur pedibus. Quamvis autem omnes Carmelitæ Discalceati Tua continuò prædicent beneficia, & cœlestes super te gratias deprecentur: has tamen tibi speciali titulo ego deprecor.

TVÆ EMINENTIÆ,

Humillimus & Addictissimus Seruus
Fr. PHILIPPVS à SANCTISSIMA
TRINITATE Carmelita Discalceatus.

Digitized by Google

Prologus ad Lectorem.

PRODIT ad lucem, Lector beneuole, primum ordine materiæ mearum Disputationum Theologicarum volumen. In primam videlicet partem Diui Thomæ. Aliquantulum muto modum procedendi quem in Philosophia seruaui: ibi enim perfectè D. Thomam, & quantum ad doctrinam, & quantum ad modum procedendi imitari volui; hic verò quia eiusdem Angelici Doctoris textum adhibeo, quamuis seruatâ semper eius doctrinâ, non nihil à modo recessi. Textum igitur adhibeo, ne plura quæ in eo reperiuntur facilia, frustra referam; & aliunde ne prætermisso textu ad complementum materiæ desiderentur: & insuper aptius iudicaui, vt D. Thomas in seipso manifestus appareat, quàm si more aliquorum eius doctrinam sub aliis verbis quasi propriam referrem omnes autem eiusdem quæstionis articulos simul appono, vt facilius textus disputationibus insertus reperiatur.

Modus procedendi in tota Theologia hic erit: singulas summæ D. Thomæ partes in Tractatus diuidam, Tractatus autem subdiuidam in Disputationes, & Disputationes in plura Dubia. In pertractandis Dubiis primò supponentur tanquam fundamenta, quæ ad euidentiam quæsiti videntur necessaria. Secundò ponentur opiniones contrariæ cum propriis rationibus efficaciter quidem propositis, sed ad pauca capita reductis; vt collecta eorum solutio fiat euidentior, & facilius teneatur. Tertiò proponetur conclusio vnica, sed in plures partes diuisa, cum opus fuerit; vt sic vnico intuitu simul adæquata quæsiti resolutio videatur. Quartò sigillatim quoad omnes partes conclusio probabitur: Tum authoritatibus sacræ Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum Patrum: Tum variis rationibus, & maximè ex doctrina D. Thomæ depromptis, quas vt optimas & efficacissimas amplius expendam, & cum omni robore proponam; vt sic aduersariorum responsiones, absque speciali earum mentione, simul refutentur; si enim singulis eorum replicis insistendum esset, daretur processus in infinitum ob multiplicatam authorum varietatem: & sic maxima prolixitas, suspensio animi, confusio, & fastidium euitatur. Quintò & vltimò solutio adhibebitur rationibus opinionum contrariarum, quæ vt pote breues facilè applicabuntur, licet in fine tradantur: nec opportunum iudicaui, ordinariè maiorem aut minorem argumentorum propositionem negare; sed aptius esse duxi, relicto hoc tyronum modo, magistralem D. Thomæ in soluendis obiectionibus morem imitari: & sic parum recedam à modo procedendi, quem in philosophicis secutus sum. Hæc methodus semper mihi facilior, clarior, & vtilior apparuit.

Quamuis omnia, quæ nunc apud Authores agitantur, referam; breuitatem tamen in omnibus amplectar, neruosis potius rationibus, quàm multiplici verborum ornatu doctrinam confirmando, ingenium quippe humanum facili breuitate delectatur, & prolixitate confunditur. Nouitates in omni genere scientiarum malas vt plurimum, & in Theologicis pessimas euitabo: vbique sacram & venerabilem D. Thomæ doctinam, è cœlis delapsam, à cœlorum incolis, à cœlitum Regina & Rege approbatam libenter amplexabor. Non animo contradicendi, vel cæteros despiciendi aliorum impugnabo sententias; honorandi quippe sunt Doctores antiqui, qui priores doctrinæ vadum tentauerunt, ideo non mirum, si aliquando deuiarunt; nos illorum humeris sublimati & securi torrentes difficultatum facilè pertransimus:

Digitized by Google

mus : vnde modestè contrarias impugnabo sententias, illæsis earum authoritatibus.

Tres in hac prima parte discutiam Tractatus. Primum de Deo Vno ac diuinis attributis: in quo præcipuè examinabuntur, quæ pertinent ad visionem Dei, ad scientiam Dei, ad voluntatem Dei, & ad diuinam electorum Prædestinationem ac malorum Reprobationem. Secundum de Deo Trino, vbi omnia sigillatim discutientur, quæ ad augustissimum sanctissimæ Trinitatis mysterium attinent. Tertium tandem de Dei creatoris primario effectu, siue de Angelis. Hæc nunc tibi offero, statim alia oblaturus: nam tres similiter Tractatus in Primam secundæ iam typis paratos habeo; videlicet de vltimo Fine, & Actibus humanis; de Virtutibus, Vitiis, & Peccatis in communi; & de Gratia: sicut & alios tres in Secundam secundæ, videlicet de Virtutibus Theologicis, de Iustitia & Iure, & de Religione. In Tertiam Partem iam prodierunt tres Tractatus, videlicet de Incarnatione, de Sacramentis in genere, & de Eucharistia: quibus, si Deus concesserit, quartum addam de Pœnitentia.

Vt aliquam studij mei notitiam habeas, scito me anno millesimo sexcentesimo vigesimo Religionem ingressum, vigesimo tertio studiis Philosophiæ & Theologiæ addictum, tum Parisiis, tum Romæ præstantissimos in Doctrina Thomistica habuisse magistros; vltra communia studiorum exercitia, me per septem annos in perlegendo & ponderando D. Thomæ textu assiduus occupaui. Anno vigesimo nono in Persidem & Indias Orientales directus ferè per duodecim annos in tradendis Philosophicis & Theologicis disciplinis me exercui: inde verò regressus maiori labore & studio adhibito præsentes Disputationes composui, D. Thomæ ac discipulorum eius doctrina refertas: Cuius Schola, etsi à quibusdam malignis quasi secta despiciatur, semper tamen & vbique florebit. Vale & fruere meo labore.

FACVLTAS

Digitized by Google

FACVLTAS ORDINIS.

FR. FRANCISCVS à Sanctiſſimo Sacramento Præpoſitus Generalis Carmelitarum Diſcalceatorum. Reuerendo Patri Fratri Philippo à Sanctiſſima Trinitate Conuentus noſtri Maſſilienſis Priori in Domino Salutem.

Cum opus, cuius titulus, *Diſputationes Theologicæ in Primam Partem ſancti Thomæ, &c.* compoſueris, Facultatem tibi concedimus, vt poſtquam à duobus Congregationis noſtræ Theologis reuiſum, & approbatum fuerit, nec non habitis aliorum Superiorum, ad quos ſpectat licentiis, illud typis committas. In quorum fidem præſentes dedimus ſigillo noſtro munitas ac propria manu ſubſcriptas Romæ in Conuentu noſtro ſanctæ Mariæ de Scala, die 4. Februarij 1651.

F. FRANCISCVS à Sanctiſſimo Sacramento
Præpoſitus Generalis.

APPROBATIO THEOLOGORVM ORDINIS.

NOS F. Honoratus à S. Martino Definitor Prouincialis Carmelitarum Diſcalceatorum Prouinciæ S. Thereſiæ, F. Martialis à S. Paulino, & F. Petrus à S. Andrea Sacræ Theologiæ, in eadem Prouincia Prælectores, Ex commiſſione R. Admodum P. N. Præpoſiti Generalis primum hunc Scholaſticæ Theologiæ Tomum à R. P. Philippo à Sanctiſſima Trinitate Conuentus noſtri Maſſilienſis Priore accuratè compoſitum accuratè perlegimus; nihilque in eo Catholicæ fidei, boniſve moribus aduerſum; ſed omnia ſolidiſſimam Angelici Præceptoris D. Thomæ doctrinam ſapientia reperiſſe teſtamur. Imò verò cum in eo breuitati profunditas, profunditati perſpicuitas miris vbique modis adhæreat, illum ſtudioſis omnibus vtilem ſimul ac delectabilem fore, atque ita publica luce digniſſimum iudicamus. In cuius rei fidem hoc teſtimonium propriis nominibus obſignatum dedimus, Lugduni in Conuentu noſtro ſanctæ Mariæ de Monte Carmeli, die 29. Maij anni 1652.

Fr. HONORATVS à ſancto Martino.
Fr. MARTIALIS à ſancto Paulino.
Fr. PETRVS à ſancto Andrea.

Digitized by Google

INDEX
DISPVTATIONVM ET DVBIORVM,
Quæ continentur in hoc Volumine Primæ Partis Theologiæ Scholaſticæ.

Et primò Diſputationum & Dubiorum Proœmialium ſupra primam Quæſtionem primæ Partis Summæ D. Thomæ.

DISPVTATIO I.
In Quæſtionem I.

De Quidditate, obiecto, & neceſſitate Theologiæ. pag. 5

DVB. I. *Vtrum ſacra Theologia ſit neceſſaria in Eccleſia.* ibid.
2 *Vtrum Theologia ſit propriè ſcientia.* p. 7
3 *Vtrum Theologia ſit vna ſciẽtia ſpecie infima.* p. 9
4 *Vtrum Theologia ſit ſcientia propriè ſubalternata.* p. 12
5 *Vtrum Theologia, ſit ſcientia ſimul ſpeculatiua, & practica.* p. 14
6 *Vtrum Theologia ſit nobilior aliis ſcientiis quoad certitudinem.* p. 16
7 *Vtrum Theologia ſit ſapientia.* p. 19
8 *Vtrum Deus ſit obiectum Theologiæ.* p. 21
9 *Vtrum habitus Theologiæ ſit naturalis.* p. 23
10 *Vtrum Theologia ſit argumentatiua.* p. 25
11 *Vtrum concluſiones Theologicæ ſint de fide.* p. 27
12 *Vtrum noſtra Theologia maneat in Patria.* p. 29

DISPVTATIO II.
In eandem Quæſtionem.

De ſacra Scriptura & ſenſibus eius. p. 31

DVB. I. *Vtrum ſacra Scriptura à Deo proceſſerit.* ibid.
2 *Vtrum ſacra Scriptura habeatur in Eccleſia Catholica.* p. 33
3 *Vtrum ſit proprium ſacræ Scripturæ habere plures ſenſus.* p. 35
4 *Vtrum ſacra Scriptura habeat ſenſum litteralem.* p. 37
5 *Vtrum ſacra Scriptura ſub vna littera habeat plures ſenſus litterales.* p. 38
6 *Vtrum ſenſus ſacræ Scripturæ ſint quatuor, ſcilicet litteralis, Allegoricus, Moralis, & Anagogicus.* p. 42
7 *Vtrum in nouo Teſtamento reperiantur tres ſenſus myſtici.* p. 43
8 *Vtrum ſenſus litteralis ſit nobilior ſenſu ſpirituali. Et quis ſit nobilior inter ſpirituales.* p. 45

INDEX
DISPVTATIONVM ET DVBIORVM,
Quæ continentur in Tractatu I. De Deo Vno ac diuinis Attributis ſupra præcipuas Quæſtiones primæ Partis Summæ D. Thomæ à Quæſtione 12. vſque ad 23. incluſiuè.

DISPVTATIO I.
In Quæſtionem 12.

De poſſibilitate viſionis Dei. p. 53

DVB. I. *Vtrum intellectus creatus poſſit clarè & intuitiuè videre diuinam eſſentiam.* ibid.
2 *Vtrũ poſſit naturali lumine probari poſſibilitas viſionis Dei per eſſentiã ab intellectu creato.* p. 58
3 *Vtrum Deus poſſit clarè & intuitiuè videri ab intellectu creato, ſolis naturæ viribus.* p. 60
4 *Vtrum de potentia Dei abſoluta, poſſit dari aliqua ſubſtantia creata, cui ſit connaturale videre Deum quidditatiuè.* p. 62
5 *Vtrum de potentia Dei abſoluta, Deus poſſit quidditatiuè videri ab aliquo ſenſu corporeo.* pag. 66
6 *Vtrum in natura intellectuali, ſecundum ſe ſumpta, ſit appetitus innatus vel elicitus ad claram Dei viſionem.* p. 68

DISPVTATIO II.

In eandem Quæstionem.

De medio in quo fit clara Dei visio. p.74

DVB. I. *Vtrum D. Thomas hic art. 2. excludat omnem similitudinem diuinæ essentiæ.* ibid.

2 *Vtrum detur, vel possit dari species impressa, repræsentans quidditatiuè diuinam essentiã.* p.77

3 *Vtrum rationes quas D. Thomas affert art. 2. ad excludendam similitudinem quidditatiuam diuinæ essentiæ, sint efficaces.* p.81

4 *Vtrum lumen Gloriæ sit species impressa quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.* p.84

5 *Vtrum essentia diuina vniatur intellectui beato, per modum speciei intelligibilis.* p.85

6 *Vtrum essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrat actiuè ad eius visionem beatificam.* p.88

7 *Vtrum beati per actum visionis beatificæ de facto producant, vel producere possint verbum, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.* p.91

DISPVTATIO III.

In eandem Quæstionem.

De lumine gloriæ. p.96

DVB. I. *Vtrum lumen gloriæ sit aliquis habitus supernaturalis, creatus in intellectu beatorum.* ibid.

2 *Vtrum habitus luminis gloriæ speciali actione infundantur à Deo.* p.99

3 *Vtrum lumen gloriæ sit superfluum, posito quòd in visione beata detur species impressa; vel quod diuina essentia vniatur intellectui creato, vt species intelligibilis.* p.102

4 *Vtrum lumen gloriæ sit necessarium intellectui agenti, vel intellectui possibili.* p.104

5 *Vtrum lumen gloriæ sit necessarium, tanquam dispositio præuia, ad hoc vt diuina essentia vniatur intellectui beatorum, in ratione speciei intelligibilis.* p.106

6 *Vtrum lumen gloriæ concurrat actiuè ad claram Dei visionem.* p.108

7 *Vtrum ex lumine gloriæ, & intellectu beato constituatur vnum principium formale adæquatum visionis beatificæ.* p.110

8 *Vtrum Intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ sit causa principalis visionis beatificæ.* p.113

9 *Vtrum visio beatifica sit connaturalis Intellectui creato eleuato lumine gloriæ.* p.116

10 *Vtrum de potentia Dei absoluta, visio, quâ Sancti sunt formaliter beati, possit à solo Deo produci.* p.118

11 *Vtrum de potentia Dei absoluta, intellectus creatus non eleuatus lumine gloriæ, possit clare Deum videre.* p.120

12 *Vtrum lumen gloriæ, sit perfectissimus habitus omnium supernaturalium.* p.124

DISPVTATIO IV.

In eandem Quæstionem.

De intensione ac perfectione visionis beatificæ. p.125

DVB. I. *Vtrum visio beatifica sit æqualis, vel inæqualis in omnibus beatis.* p.126

2 *Vtrum inæqualitas visionis beatificæ tantùm procedat ab inæqualitate luminis gloriæ.* p.127

3 *Vtrum inæqualitas visionis beatificæ sit specifica & essentialis, vel tantùm accidentalis.* p. 130

4 *Vtrum possit esse tam perfecta visio beatifica alicuius intellectus creati, quòd sit comprehensiua Dei.* p.132

5 *Vtrum visio beatifica fuerit communicata alicui pdro viatori.* p 136

DISPVTATIO V.

In eandem Quæstionem.

De obiecto visionis beatificæ. p.138

DVB. I. *Vtrum quilibet beatus, ex vi visionis beatificæ, videat distinctè omnia diuina atributa.* ibid.

2 *Vrum possit videri diuina essentia sine personis, vel vna persona sine aliis.* p. 141

3 *Vtrum ex vi visionis beatificæ videantur actus Dei liberi.* p. 144

4 *Vtrum possit videri diuina essentia absque eo quod ex vi visionis beatificæ, videatur aliqua creatura possibilis in particulari.* p. 146

5 *Vtrum ex vi visionis beatificæ videantur, vel possint videri omnes creaturæ possibiles.* p. 147

6 *Vtrum ex vi visionis beatificæ videantur à beatis aliquæ creaturæ actuales.* p. 151

7 *Vtrum aliquis beatus, ex vi visionis beatificæ, possit videre omnes creaturas actuales.* p.153

8 *Quæ sit ratio cur quilibet beatus videat in verbo has potius quàm alias creaturas, tam possibiles, quàm actuales.* p. 155

9 *Vtrum creaturæ, tam intellectuales, quam possibiles videantur formaliter in verbo, vt in obiecto prius cognito.* p.157

10 *Vtrum Beati simul videant omnia, quæ vident in Verbo.* ibid.

DISPVTATIO VI.

In Quæstionem 14.

De Existentia & Quidditate scientiæ Dei. p.165

DVB. I. *Vtrum sit formaliter in Deo, tam potentia intellectiua, quàm actus intelligendi.* p.166

2 *Vtrum summa Dei immaterialitas sit ei ratio, cur sit summè intelligens.* p.168

3 *Vtrũ in Deo sit propriè & formaliter sciẽtia.* p.171

4 Vtrum

Digitized by Google

4 *Vtrum sciẽtia Dei sit virtualiter discursiua.* p.174

5 *Vtrum scientia Dei sit eius attributum peculare.* p.175

DISPVTATIO VII.

In eandem quæstionem.

De obiecto scientiæ Dei. p.178

DVB. I. *VTrum obiectum primarium diuinæ scientiæ sit sola essentia diuina precisè sumpta.* ibid.

2 *Vtrum Deus cognoscat alia à se.* p.181

3 *Vtrum cognitio quam Deus habet de creaturis, terminetur ad ipsas secundum esse proprium, quod habent distinctum à Deo.* p.183

4 *Vtrum Deus cognoscat creaturas in seipso tantùm, vt in obiecto prius cognito.* p.185

5 *Vtrum creaturæ sint obiectum secundarium scientiæ Dei.* p.190

6 *Vtrum Deus cognoscat non entia, & mala, & & quomodo.* p.191

DISPVTATIO VIII.

In eandem quæstionem.

De scientia Dei, respectu futurorum contingentium absolutorum. p.193

DVB. I. *VTrum Deus certò sciat futura contingentia absoluta.* ibid.

2 *Vtrum Deus præsciat certò & intelligibiliter futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis.* p.196

3 *Vtrum De us certò & infallibiliter præsciat futura contingentia absoluta & præcipuè libera, in cõprehensione causarum secundarum.* p.199

4 *Vtrum Deus certò præsciat futura contingentia absoluta, in eorum veritate obiectiua, ante diuinum decretum.* p.201

5 *Vtrum Deus certò præsciat futura contingentia absoluta in eorum ideis, antecedenter ad diuinum decretum.* p.203

6 *Vtrum Deus certò præsciat futura contingentia absoluta, in efficaci decreto positiuo suæ voluntatis.* p.205

7 *Vtrum Deus certò prauideat futura peccata, in decreto permißiuo.* p.207

8 *Vtrum Deus videat futura contingentia absoluta, vt sunt ipsi realiter præsẽtia in æternitate.* p.210

DISPVTATIO IX.

In eandem Quæstionem.

De scientia Dei respectu futurorum contingentium conditionatorum. p.216

DVB. I. *VTrum Deus certò & infallibiliter cognoscat futura contingentia conditionata.* ibid.

2 *Vtrum Deus certò & infallibiliter cognoscat prædicta futura conditionata in suis decretis conditionatis.* p.219

3 *Vtrum S. Augustinus, & D. Thomas admiserint in Deo, ante omne decretum ipsius, certam scientiam futurorum conditionatorum: aut talem scientiam agnouerint, vel approbauerint, vel supposuerint.* p.221

DISPVTATIO. X.

In eandem Quæstionem.

De multiplici diuisione scientiæ Dei. p.225

DVB. I. *VTrum scientia Dei diuidatur in intuitiuam & abstractiuam, siue in scientiã visionis, & simplicis intelligentiæ.* ib.

2 *Vtrum scientia Dei adæquatè diuidatur in scientiam merè naturalem, & in merè liberam: An præter vtramque, sit ponenda in Deo scientia media respectu futurorum conditionatorum.* p. 228

3 *Vtrum ex aliis capitibus sit impoßibilis scientia media inter naturalem & liberam.* p. 232

4 *Vtrum scientia Dei diuidatur in speculatiuam & practicam.* p.234

5 *Vtrum scientia Dei practica, quæ est causa rerũ, sit scientia libera.* p.236

6 *Vtrum scientia Dei practica, quæ est causa rerum, si scientia visionis.* p.237

7 *Vtrum scientia Dei practica sit causa rerum, per modum dirigentis tantum.* p.239

DISPVTATIO XI.

In Quæstionem 19.

De existentia & quidditate Voluntatis Dei. p.246

DVB. I. *VTrum in Deo sit voluntas.* ibid.

2 *Vtrum sit formaliter in Deo, tam potentia volitiua, quàm actus volitionis.* p.247

3 *Vtrum in diuina voluntate sint virtutes affectiuæ, ab illa virtualiter distinctæ.* p.248

DISPVTATIO XII.

In eandem Quæstionem.

De obiecto voluntatis Dei. p.251

DVB. I. *VTrum sola diuina bonitas sit obiectum formale adæquatum voluntatis Dei.* ibid.

2 *Vtrum Deus velit necessariò suam bonitatẽ.* p.253

3 *Vtrum volitio qua Deus vult necessariò suam bonitatem, sit actus amoris propriè dicti.* p. 255

4 *Vtrum Deus amet creaturas poßibiles.* p.257

5 *Vtrum Deus amet necessario creaturas actuales.* p.259

6 *Vtrum diuina voluntas decernens futuritionem creaturarum actualium, negatiuè se habuerit circa creaturas poßibiles.* p.260

DISPVTATIO XIII.

In eandem Quæstionem.

De diuino velle libero. p.263

DVB. I. *Vtrum diuina voluntas, vt libera, distinguatur virtualiter à seipsa, vt natura.* ibid.

2 *Vtrum actus liber diuinæ voluntatis addat, vel importet aliquid supra actum necessarium.* p.265

DISPVTATIO XIV.

In eandem Quæstionem.

De voluntate Dei antecedente & consequente. p.268

DVB. I. *Vtrum voluntas Dei diuidatur in antecedentem & consequentem.* ibid.

2 *Vtrum tã voluntas antecedens quàm consequẽs sit volitio simpliciter, & sit formaliter in Deo.* p.270

3 *Vtrum ex vi volũtatis antecedẽtis, qua Deus vult homines saluos fieri, tribuat omnibus, etiam obduratis & reprobis, auxilia supernaturalia sufficientia ad obtinendã salutem æternam.* p.272

DISPVTATIO XV.

In eandem Quæstionem.

De decretis siue prædiffinitionibus Diuinis. p.274

DVB. I. *Vtrum Deus ab æterno prædiffiniat efficaci decreto, omnes effectus causarum naturalium.* ibid.

2 *Vtrum Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos bonos.* p.277

3 *Vtrum Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos malos.* p.280

4 *Vtrum Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto mala pœnæ.* p.284

5 *Vtrum æterna Dei prædiffinitio circa omnia prædicta sit tantum in communi.* p.285

DISPVTATIO XVI.

In Quæstionem 23.

De Existentia & Quidditate Prædestinationis. p.291

DVB. I. *Vtrum de facto sit Prædestinatio.* ibid.

2 *Vtrum Prædestinatio secundum se sumpta sit tantum in Deo prædestinante.* p.293

3 *Vtrum Prædestinatio sit actus diuini intellectus.* p.295

4 *In quo actu Diuini intellectus consistat essentialiter Prædestinatio.* p.297

5 *Vtrum Prædestinatio sit pars subiectiua, vel obiectiua diuinæ prouidentiæ.* p.300

6 *Vtrum definitio Prædestinationis tradita à S. Augustino sit bona.* p.303

DISPVTATIO XVII.

In eandem Quæstionem.

De proprietatibus Prædestinationis. p.304

DVB. I. *Vtrum Prædestinatio ita sit absoluta, vt eius executio à creata voluntate nullo modo dependeat.* ibid.

2 *Vtrum Prædestinatio sit in se certa, & omninò immutabilis.* p.306

3 *Vtrum Prædestinatio possit esse omnimodè certa quoad nos.* p.307

4 *Vtrum numerus hominum Prædestinatorum sit maior, quàm Reproborum.* p.309

DISPVTATIO XVIII.

In eandem Quæstionem.

De causis Prædestinationis. p.310

DVB. I. *Vtrum electio efficax Prædestinatorum ad gloriam, sit facta ante præuisionem peccati originalis.* ibid.

2 *Vtrum electio efficax Prædestinatorum ad gloriam, sit facta ante præuisa eorum merita, & omnino gratis.* p.312

3 *Vtrum ex parte Prædestinati possit dari causa dispositiua vel meritoria in ordine executionis, respectu primi effectus Prædestinationis.* p.316

4 *Vtrum merita alicuius puri hominis possint esse causa meritoria Prædestinationis alterius, tam quoad electionem quam importat, quàm quoad omnes effectus ipsius.* p.319

DISPVTATIO XIX.

In eandem Quæstionem.

De Effectibus Prædestinationis. p.321

DVB. I. *Vtrum omnis vocatio prædestinati sit effectus Prædestinationis ipsius.* ibid.

2 *Vtrum omnis iustificatio prædestinati sit effectus Prædestinationis ipsius.* p.323

3 *Vtrum glorificatio prædestinati sit effectus Prædestinationis ipsius.* p.325

4 *Vtrum actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, sint effectus Prædestinationis ipsius.* p.326

5 *Vtrum permissio peccatorum sit effectus Prædestinationis electorum.* p.329

6 *Vtrum substantia Prædestinati sit effectus Prædestinationis ipsius.* p.331

DISPVTATIO XX.

In eandem Quæstionem.

De Reprobatione. p.334

DVB. I. *Vtrum detur Reprobatio.* ibid.

2 *Vtrum Reprobatio sit actus diuini intellectus, & quisnam sit?* p.335

3 *Vtrum Reprobatio, vt importat voluntatem excludendi*

Digitized by Google

cludendi à regno cœlesti, fiat ante præuisa demerita. p. 337
4 Vtrum sint assignandi aliqui effectus Reprobationis. pag. 340
5 Vtrum ex parte Reprobi detur causa primi effectus Reprobationis. p. 342

INDEX DISPVTATIONVM ET DVBIORVM,

Quæ continentur in Tractatu secundo de Deo Trino siue de augustissimo SS. Trinitatis mysterio, supra præcipuas Quæstiones I. partis Summæ D. Thomæ à Quæstione 27. vsque ad 43. inclusiuè.

DISPVTATIO I.

In quæstionem 27.

De Processione Diuinarum Personarum. pag. 347

DVB. I. Vtrum in diuinis sit aliqua Processio. p. 348
2 Vtrum diuinæ Processiones sint puræ & simplices emanationes. p. 350
3 Vtrum natura diuina sit immediatum principiũ quo diuinarum processionum. p. 353
4 Vtrum dicere & Spirare, ad quæ consequuntur diuinæ processiones, sint actus ex æquo distincti ab intelligere & velle. p. 356
5 Vtrum in Diuinis processio Verbi per intellectum, sit vera & perfecta generatio. p. 360
6 Vtrum in Diuinis præter processionem Verbi per intellectum, sit alia vera processio per voluntatem. p. 365
7 Vtrum processio Spiritus sancti sit generatio propriè dicta. p. 368
8 Vtrum diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti sint primò diuersæ. 372

DISPVTATIO II.

In Quæstionem 28.

De Relationibus Diuinis. p. 377

DVB. I. Vtrum in Diuinis sint aliquæ Relationes Reales. ibid.
2 Vtrum diuinæ Relationes secundum esse ad, sint reales. p. 380
3 Vtrum in Diuinis sint tantùm quatuor relationes reales. p. 382
4 Vtrum in Diuinis prædictæ quatuor relationes distinguantur ab inuicem. p. 383
5 Vtrum in Diuinis relationes actu distinguantur à parte rei ab essentia. p. 388
6 Vtrum in Diuinis tãta sit identitas essentiæ & relationum, quòd essentia sit de conceptu relationum, & relationes sint de conceptu essentiæ. p. 392
7 Vtrum diuinæ relationes, vt distinctæ virtualiter ab essentia, dicant perfectionem infinitam. p. 397

DISPVTATIO III.

In quæstionem 29.

De Personis Diuinis in communi. p. 404

DVB. I. Vtrum Ratio Personæ verè & propriè reperiatur in diuinis. ibid.
2 Vtrum ratio Personæ dicatur vniuocè, & quidditatiuè de tribus diuinis Personis. p. 407
3 Vtrum in diuinis hoc nomen Persona significet relationem. p. 409
4 Vtrum diuinæ Personæ habeant suas proprias subsistentias relatiuas. p. 412
5 Vtrum præter subsistentias relatiuas, sit in diuinis personis vna subsistentia absoluta, communis illis, & propria diuinæ naturæ. p. 415
6 Vtrum diuina essentia vt præintellecta personis, habeat propriam existentiam. p. 419
7 Vtrum diuinæ Personæ, præter existentiam absolutam diuinæ essentiæ, communem ipsis, habeant proprias relatiuas. p. 421

DISPVTATIO IV.

In Quæstionem 30. & 31.

De Trinitate Diuinarum Personarum in vnitate naturæ. p. 428

DVB. I. Vtrum in Diuinis sit vna tantum essentia & tres Personæ. ibid.
2 Vtrum in Diuinis Filius sit consubstantialis Patri. p. 430
3 Vtrum Spiritus sanctus sit verus Deus, & consubstantialis Patri & Filio. p. 433
4 Vtrum Diuinæ Personæ solo numero distinguantur inter se. p. 435
5 Vtrum in Diuinis sicut sunt tres Personæ, ita sint concedendæ tres Res, tres vnitates, tres Quidditates, tres Veritates, tria Entia, & tria Aliquid. p. 437
6 Vtrum termini Numerales ponant aliquid in Diuinis. p. 441

DISPVTATIO V.

In Quæstionem 32.

De Cognitione diuinarũ Personarũ. p. 445

DVB. I. Vtrum seclusa visione beatifica fieri possit vt habeatur euidens notitia Sanctissimæ Trinitatis. ibid.

2 Vtrum

d by Google

2 *Vtrum mysterium Sanctissimæ Trinitatis possit per naturalem rationem probari.* p.446
3 *Vtrum sint ponendæ Notiones in Diuinis.* p.448
4 *Vtrum in Diuinis sint quinque notiones.* p.450
5 *Vtrum diuinæ Notiones realiter inter se distinguantur.* p.452

DISPVTATIO VI.

In Quæstionem 33.

De persona Patris in particulari. p.455

Dvb. I. *Vtrum conueniat Patri esse principium ad intra.* ibid.
2 *Vtrum esse ingenitum sit proprium personæ Patris.* p.457
3 *Vtrum esse ingenitum dicat per se primò in Patre proprietatem positiuam.* 459

DISPVTATIO VII.

In Quæstionem 34. & 35.

De Persona Filij. p.464

Dvb. I. *Vtrum solus Filius in Diuinis propriè dicatur Verbum.* ibid.
2 *Vtrum in diuinis Verbum procedat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo formaliter & necessariò.* p.466
3 *Vtrum in Diuinis Verbum procedat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo eminenter.* p.469
4 *Vtrum solus Filius in Diuinis propriè dicatur Imago.* p.473

DISPVTATIO VIII.

In Quæstionem 36. 37. & 38.

De Persona Spiritus sancti. p.480

Dvb. I. *Vtrum Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio.* ibid.
2 *Vtrum Spiritus sanctus distingueretur realiter à Filio: si non procederet ab illo.* 483
3 *Vtrum in Diuinis Pater Filius sint vnum & idem principium Spiritus Sancti.* p.486
4 *Vtrum Spiritus Sãctus ex vi suæ proprietatis personalis petat procedere à Patre & Filio.* p.489
5 *Vtrum Spiritus sanctus procedat ex Amore, quo Deus diligit tam se, quam creaturas.* p. 491
6 *Vtrũ Pater & Filius diligant se Spiritu sãcto.* p.493
7 *Vtrum esse donum notionale conueniat soli Spiritui sancto.* p. 495

DISPVTATIO IX.

In Quæstionem. 39.

De modo quo nomina essentialia & personalia prædicantur, & supponunt in Diuinis. p. 105

Dvb. I. *Vtrum nomina essentialia in concreto prædicẽtur pluraliter in Diuinis.* ib.
2 *Vtrum ad multiplicationem concreti substantiui requiratur multiplicatio formarum, ac suppositorum.* p. 502
3 *Vtrum in Diuinis nomina essentialia concreta possint supponere pro personis, in propositionibus affirmatiuis.* p.504
4 *Vtrum in Diuinis nomina essentialia concreta possint supponere pro personis in propositionibus negatiuis.* p. 506
5 *Vtrum in Diuinis nomina essentialia in abstracto possint supponere pro personis.* p.508

DISPVTATIO. X.

In Quæstionem 40.

De Diuinis Personis in ordine ad suas proprietates constitutiuas & distinctiuas. p.511

Dvb. I. *Vtrum Diuinæ personæ constituantur & distinguantur seipsis* ibid.
2 *Vtrum Diuinæ personæ constituantur & distinguantur proprietatibus absolutis.* p.514
3 *Vtrum proprietates relatiuæ, quibus constituuntur & distinguuntur Diuinæ personæ, habeãt rationem originis, vel formæ relatiuæ.* p.516
4 *Vtrum proprietates relatiuæ in Diuinis constituant, & distinguant personas secundum suum proprium esse* Ad. p.518

DISPVTATIO XI.

In Quæstionem 41.

De Diuinis personis in ordine ad actus notionales. p.524

Dvb. I. *Vtrum voluntas concomitans, quæ Pater vult generationem Filij, præcedat eandem Filij generationem.* ibid.
2 *Vtrum possit concedi, quod Spiritus sanctus procedat libere.* p.526
3 *Vtrum potentia generandi in Diuinis importet aliquid relatiuum.* p.527
4 *Vtrum potentia spirandi in Diuinis importet in obliquo relationem spirationis actiuæ.* p.529
5 *Vtrum potentia generandi, & potentia spirandi comprehendantur sub Omnipotentia.* p.531

DISPVTATIO XII.

In Quæstionem 42. & 43.

De Missione diuinarum Personarũ. p.539

Dvb. I. *Vtrum alicui diuinæ Personæ conueniat mitti.* ibid.
2 *Vtrum Filio & Spiritui sancto conueniat mitti, tam visibiliter, quam inuisibiliter.* p.541
3 *Vtrum missio inuisibilis diuinarũ Personarum sit solùm secundùm donũ gratiæ sanctificãtis.* p.54[illegible]
4 *Vtrum in inuisibili missione verè donentur Personæ diuinæ.* p.544

INDEX

Digitized by Google

INDEX DISPVTATIONVM ET DVBIORVM,

Quæ continentur in Tractatu tertio de Dei creatoris primario Effectu, siue de Angelis, supra præcipuas Quæstiones primæ Partis Summæ D. Thomæ à Quæstione 50. vsque ad 107. inclusiuè.

DISPVTATIO I.

In Quæstionem 50.

De existentia & natura Angelorum. p.550

DVB. I. *Vtrum in rerum natura sint Angeli.* ibid.

2 *Vtrum numerus Angelorum excedat multitudinem omnium specierum materialium creatarum.* p.552

3 *Vtrum Angeli sint omnino incorporei & immateriales.* p.554

4 *Vtrum sint aut possint esse plures Angeli in eadem specie.* p.556

DISPVTATIO II.

In Quæstionem 51. & 52.

De comparatione Angelorũ ad loca. p.562

DVB. I. *Vtrum Angelus sit proprie in loco.* ibid.

2 *Vtrum Angelus sit in loco ratione propriæ substantiæ.* p.564

3 *Vtrum Angelus sit in loco connaturali per operationem proprie dictam.* p.566

4 *Vtrum Angelus sit in loco violento & præternaturali per passionem.* p.570

5 *Vtrum Angelus possit esse in quolibet loco, & simul in omni loco siue vbique.* p.573

6 *Vtrum Angelus possit esse simul in pluribus locis.* p.577

7 *Vtrum plures Angeli possint esse simul in eodem loco.* p.580

8 *Vtrum vnus Angelus possit esse in alio, vel in anima rationali, tanquam in loco.* p.584

DISPVTATIO III.

In Quæstionem 53.

De motu locali Angelorum. p.587

DVB. I. *Vtrum Angelus moueatur localiter per se.* ibid.

2 *Vtrum Angeli possint moueri localiter tam motu continuo, quam discreto.* p.590

3 *Vtrum motus localis Angeli tam continuus quam discretus sit in ipso Angelo tanquam in subiecto.* p.592

4 *Vtrum Angelus possit moueri de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium.* p.594

5 *Vtrum Angelus possit moueri in instanti, vel motu continuo, vel motu discreto.* p.597

DISPVTATIO IV.

In Quæstionem 54. & 55.

De Quidditate & medio Angelicæ cognitionis. p.604

DVB. I. *Vtrum intelligere Angeli sit eius substantia, vel eius esse.* ibid.

2 *Vtrum Angelus per suam essentiam cognoscat seipsum.* p.606

3 *Vtrum Angelus per suam essentiam cognoscat Deum.* p.609

4 *Vtrum vnus Angelus cognoscat alium per suam essentiam, vel per essentiam illius.* p.612

5 *Vtrum Angelus ab initio suæ creationis habeat infusas à Deo omnium rerum naturalium species.* p.615

6 *Vtrum species intelligibiles Angeli sint veræ & rigorosæ proprietates ipsius.* p.618

7 *Vtrum Angelus, quò est superior, eò cognoscat per species vniuersaliores.* p.620

DISPVTATIO V.

In Quæstionem. 56. & 57.

De obiecto Angelicæ cognitionis. p.629

DVB. I. *Vtrum Angelus inferior comprehendat superiorem.* ibid.

2 *Vtrum Angelus cognoscat omnia materialia comprehensiuè.* p.632

3 *Vtrum Angelus per vires suæ naturæ certò cognoscat futura contingentia & libera.* pag. 636

4 *Vtrum Angelus per vires suæ naturæ possit certò cognoscere secretas cordium cogitationes.* pag. 639

DISPVTATIO VI.

In Quæstionem 58.

De modo Angelicæ cognitionis. p.645

DVB. I. *Vtrum Angelus habeat aliquos habitus intellectuales.* p.646

2 *Vtrum Angelus possit multa simul intelligere.* pag. 648

3 *Vtrum Angelus cognoscat discurrendo.* p.650

4 *Vtrum Angelus cognoscat componendo & diuidendo.* p.653

DISPVTATIO VII.

In Quæstionem 61. & 62.

De Angelorum productione, ac eorum conditione in statu viæ. p.659

Dvb. I. *Vtrum sit error in fide asserere, quòd Angeli sint creati ante mundum corporeum.* p.660

2 *Vtrum Angeli fuerint beati beatitudine naturali, ab initio suæ creationis.* p.662

3 *Vtrum Angeli in statu viæ aliquando viderint diuinam essentiam.* p.665

4 *Vtrum omnes Angeli, statim ab initio, acceperint gratiam sanctificantem, per propriam dispositionem.* p.667

5 *Vtrum Angeli in statu viæ fuerint per se primò, directè, & Immediatè impeccabiles circa finem naturalem præcisè sumptum.* p.669

6 *Vtrum de potentia Dei absoluta possit dari Angelus ita perfectus, vt ex natura sua sit omnino impeccabilis.* p.673

DISPVTATIO VIII.

In Quæstionem 63.

De primo peccato Angeli. p.682

Dvb. I. *Vtrum primum Angeli peccatum fuerit superbia propriè & specialiter dictæ.* ibid.

2 *Vtrum primum Angeli peccatum fuerit appetere omnimodam æqualitatem per æquiparantiam cum Deo.* p.686

3 *Vtrum primum Angeli peccatum, fuerit appetere vnionem hypostaticam, vel nolle subiici Christo.* p.690

4 *Vtrum primum Angeli peccatum, fuerit appetere tyrannicum principatum supra alias creaturas inferiores.* p.693

5 *Vtrum primũ Angeli peccatũ, fuerit in appetitu inordinato suæ beatitudinis naturalis.* p.695

6 *Vtrum primum Angeli peccatum potuerit esse aliud, quam peccatum superbiæ.* p.699

DISPVTATIO. IX.

In eandem Quæstionem.

De circunstantiis primi peccati Angelorum. p.702

Dvb. I. *Vtrum primum Angeli peccatum præcesserit aliquis error in intellectu ipsius.* ibid.

2 *Vtrum primum Angeli peccatum, saltem præcesserit aliqua inconsideratio.* p.705

3 *Vtrum primum Angeli peccatum potuerit contingere in primo instãti creationis ipsius.* p. 709

4 *Vtrum primum Angeli peccatum, statim post primum instans creationis ipsius cõtigerit.* p.713

5 *Vtrum in eodem instanti, in quo Angeli mali primò peccauerũt, & Angeli boni plenè meruerũt, illi fuerint dãnati, isti verò glorificati.* p.716

6 *Vtrum totum negotium Angelorum, tam bonorum, quam malorum tribus instantibus conclusum fuerit.* p.719

DISPVTATIO X.

In Quæstionem. 64.

De conditione Angelorum malorum, in statu damnationis. p.723

Dvb. I. *Vtrum intellectus Angelorum in statu damnationis sit obtenebratus, aut excæcatus.* ibid.

2 *Vtrum voluntas Angelorum in statu damnationis sit ab intrinseco obstinata in malo.* p.725

3 *Vtrum Angeli in statu damnationis, possint facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte.* p.730

4 *Vtrum Angeli in statu damnationis, verè & formaliter gaudeant aliquando.* p.732

5 *Vtrum Angeli in statu damnationis, verè & realiter crucientur ab igne inferni, & quomodo.* p.734

DISPVTATIO XI.

In Quæstionem. 106.

De Illuminatione Angelorum. p.738

Dvb. I. *Vtrum vnus Angelus illuminet alium.* ibid.

2 *Vtrum illuminatio Angelica fiat per hoc, quòd Angelus superior imprimat vel causet aliquid physicum in inferiori.* p.741

3 *Vtrum illuminatio Angelica fiat per influxum moralem Angeli superioris in inferiorẽ.* p.746

4 *Vtrum illuminatio Angelica fiat de veritatibus pertinentibus, tam ad ordinem naturæ, quam ad ordinem gratiæ & gloriæ.* p.750

DISPVTATIO XII.

In Quæstionem 107.

De locutione Angelorum. p.755

Dvb. I. *Vtrum vnus Angelus alteri loquatur.* ibid.

2 *Vtrum Angelica locutio fiat per influxum physicum Angeli loquentis in audientem.* p.758

3 *Vtrum Angelica locutio fiat per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem.* p.761

4 *Vtrum localis distantia aliquid operetur in Angelica locutione.* p.763

DISPVTATIONES

DISPVTATIONES PROOEMIALES SACRÆ THEOLOGIÆ.

PROLOGVS.

AD perfectam cuiuſcumque ſcientiæ notitiam, aliqua prooemialia de eius natura ſiue quidditate, de obiecto, & aliis neceſſariò præmitendis, ante alia pertractantur, ex principiis ipſi ſcientiæ extrinſecis: qualibet enim ſcientia debet præſupponere ſuum obiectum eſſe, cuius definitio eſt primum principium intrinſecum, quo vtitur ad demonſtrandas proprietates de tali obiecto; hoc enim eſt principale munus cuiuſcumque ſcientiæ: vnde in præſenti, prooemialia Theologica duplici diſputatione pertractamus.

QVÆSTIO I.

De ſacra doctrina, qualis ſit, & ad quæ ſe extendat, in decem articulos diuiſa.

ET vt intentio noſtra ſub aliquibus certis limitibus comprehendatur, neceſſarium eſt primò inueſtigare de ipſa ſacra doctrina qualis ſit, & ad quæ ſe extendat.

Circa quæ quærenda ſunt decem.

¶ Primò de neceſſitate huius doctrinæ.

¶ Secundò, vtrum ſit ſcientia.

¶ Tertiò, vtrum ſit vna, vel plures.

¶ Quartò, vtrum ſit ſpeculatiua, vel practica.

¶ Quintò, de comparatione eius ad alias ſcientias.

¶ Sextò, vtrum ſit ſapientia.

¶ Septimò, quid ſit ſubiectum eius.

¶ Octauò, vtrum ſit argumentatiua.

¶ Nonò, vtrum vti debeat metaphoricis, vel ſymbolicis locutionibus.

¶ Decimò, vtrùm ſcriptura ſacra huius doctrinæ ſit ſecundùm plures ſenſus exponenda.

ARTICVLVS I.

Vtrùm ſit neceſſarium, præter phyſicas diſciplinas, aliam doctrinam haberi.

1\. AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd non ſit neceſſarium præter phyſicas diſciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim, quæ ſupra rationem ſunt, homo non debet conari, ſecundùm illud Eccleſiaſtici 3. Altiora te ne quæſieris. Sed ea quæ rationi ſubduntur, ſufficienter traduntur in phyſicis diſciplinis: ſuperfluum igitur videtur præter phyſicas diſciplinas aliam doctrinam haberi. *2. 2. q. 1. art. 3. & 4. Et 1. prolog. art. 1. Et 1. contra gent. c. 4. & 6. Et verit. q. 14. a. 1.*

¶ 2 Præterea, doctrina non poteſt eſſe niſi de ente: nihil enim ſcitur, niſi verum, quod cum ente conuertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in phyſicis diſciplinis, & etiam de Deo: vnde quædam pars philoſophiæ dicitur Theologia ſiue ſcientia diuina, vt patet per Philoſophum in 6. Metaph.[a] Non fuit igitur neceſſarium præter phyſicas diſciplinas aliam doctrinam haberi.

[a] comm. 2. tom. 3.

SED contra eſt, quod dicitur 2. ad Tim. 3. Omnis ſcriptura diuinitus inſpirata, vtilis eſt ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad iuſtitiam. Scriptura autem diuinitus inſpirata, non pertinet ad phyſicas diſciplinas, quæ ſunt ſecundùm rationem humanam inuentæ. Vtile eſt igitur præter phyſicas diſciplinas eſſe aliam ſcientiam diuinitus inſpiratam.

CONCLVSIO.

Vt homo conſequi poſſet æternam ſalutem, præter phyſicas diſciplinas, quæ naturali lumine acquiruntur, aliquam doctrinam per reuelationem de iis quæ hominis captum excedunt, & nonnullis etiam aliis, quæ humana ratione inueſtigari poſſunt, extare fuit neceſſarium.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſarium fuit ad humanam ſalutem eſſe doctrinam quandam ſecundum reuelationem diuinam præter phyſicas diſciplinas, quæ ratione humana inueſtigantur. Primò quidem, quia homo ordinatur ad Deum, ſicut ad quendam finem, qui comprehenſionem rationis excedit,[b] ſecundùm illud Iſa. 64. Oculus non vidit Deus abſque te, quæ præparaſti diligentibus te. Finem autem oportet eſſe præcognitum hominibus, qui ſuas intentiones & actiones debent ordinare in finem. Vnde neceſſarium fuit homini ad ſalutem, quod ei nota fierent quædam per reuelationem diuinam, quæ rationem humanam excedunt. *[b] Queſt. 12. artic. 4.*

Ad ea etiam, quæ de Deo ratione humana inueſtigari poſſunt, neceſſarium fuit hominem inſtrui reuelatione diuina, quia veritas de Deo per rationem inueſtigata à paucis, & per longum tempus, & cum admiſſione multorum errorum homini proueniret: à cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis ſalus, quæ in Deo eſt. Vt igitur ſalus hominibus & conuenientius & certius proueniat, neceſſarium fuit quòd de diuinis per diuinam reuelationem inſtruerentur. Neceſſarium igitur fuit, præter phyſicas diſciplinas, quæ per rationem inueſtigantur, ſacram doctrinam per reuelationem haberi.

AD primum ergo dicendum, quòd licet ea, quæ ſunt altiora hominis cognitione, non ſint ab homine per rationem inquirenda, ſunt tamen à Deo reuelata ſuſcipienda per fidem. Vnde & ibidem ſubditur Plurima ſupra ſenſum hominũ oſtenſa ſunt tibi. Et in huiuſmodi ſacra doctrina conſiſtit.

AD ſecundum dicendum, quod diuerſa ratio cognoſcibilis diuerſitatem ſcientiarum inducit. Eandem enim concluſionem demonſtrat aſtrologus & naturalis, puta quod terra eſt rotunda: ſed aſtrologus per medium mathematicum,

Digitized by Google

Quæst. 85. art. 1. ad 2.

cum, * id est, à materia abstractum: naturalis autem, per medium circa materiam consideratum. Vnde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus physicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, & aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine diuinæ reuelationis. Vnde Theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundùm genus ab illa Theologia, quæ pars philosophiæ ponitur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm sacra doctrina sit scientia.

2.

3. dist. 33. q. 1. art. 2. q. 4. & 1. sent. prol. art. 3. q. 2. Et verit. q. 14. ar. 9. 3. Et Boet. tri. qu. 2. artic. 2.

Libr. 14. c. 1. à med. tom. 3.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis: sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur: non enim omnium est fides, vt dicitur 2. Thessal. 3 Non igitur sacra doctrina est scientia.

¶ 2 Præterea, Scientia non est singularium Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abrahæ, Isaac & Iacob, & similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

SED contra est, quod August. dicit 14. de Trinit. * Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur. Hoc autem ad nullam scientiam pertinet, nisi ad sacram doctrinam. Ergo sacra doctrina est scientia.

CONCLVSIO.

Sacra doctrina est scientia, ex principijs superioris scientiæ, quæ Dei & beatorum propria est, deriuata.

RESPONDEO dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria, & huiusmodi. Quædam vero sunt, quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ: sicut Perspectiua procedit ex principiis notificatis per Geometriã: & Musica ex principiis per Arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis luminis superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei & beatorũ. Vnde sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia reuelata sibi à Deo.

AD primum ergo dicendum, quod principia cuiuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ: & talia sunt principia sacræ doctrinæ, vt dictum est *

In corp. artic.

AD secundum dicendum, quòd singularia traduntur in sacra doctrina, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur, tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus: tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum, per quos ad nos reuelatio diuina processit, super quam fundatur sacra scriptura, seu doctrina.

ARTICVLVS III.

Vtrùm sacra doctrina sit vna scientia.

3.

Infrà art. 4. Et 1. prolo. art. 2. 3. & 4. cap. & 5. 2.

** Text. 43. tom. 1.*

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod sacra doctrina non sit vna scientia: quia secundum Philosophum in primo posteriorum *, vna scientia est, quæ est vnius generis subiecti. Creator autem & creatura, de quibus in sacra doctrina tractatur, non continentur sub vno genere subiecti. Ergo sacra doctrina non est vna scientia.

¶ 2 Præterea, In sacra doctrina tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, & de moribus hominum: huiusmodi autem ad diuersas scientias physicas pertinent: igitur sacra doctrina non est vna scientia.

SED contra est, quòd sacra scriptura de ea loquitur sicut de vna scientia: dicitur enim Sapient. 10. Dedit illi scientiam Sanctorum.

CONCLVSIO.

Cùm omnia considerata in sacra doctrina, sub vna formali ratione diuina reuelatione considerentur, eam vnam scientiam esse sentiendum est.

RESPONDEO dicendum, sacram doctrinam vnam scientiam esse. Est enim vnitas potentiæ & habitus consideranda secundum obiectum; non quidem materialiter, sed secundùm rationem formalem obiecti *: puta homo, asinus & lapis conueniunt in vna formali ratione colorati, quod est obiectum visus. Quia igitur sacra scriptura considerat aliqua secundùm quod sunt diuinitus reuelata (secundum quod dictum est *) omnia quæcunque sunt diuinitus reuelabilia, communicant in vna ratione formali obiecti huius scientiæ: & ideo comprehenduntur sub sacra doctrina, sicut sub scientia vna.

Art. 7. huius quæst.

Artic. præced.

AD primum ergo dicendum, quod sacra doctrina non determinat de Deo, & de creaturis ex æquo, sed de Deo principaliter, & de creaturis secundum quod referuntur ad Deum vt ad principium vel finem. Vnde vnitas scientiæ non impeditur.

AD secundum dicendum, quòd nihil prohibet inferiores potentias, vel habitus, diuersificari circa illas materias, quæ communiter cadunt sub vna potentia vel habitu superiori: quia superior potentia vel habitus respicit obiectum sub vniuersaliori ratione formali: * sicut obiectum sensus communis est sensibile, quod comprehendit sub se visibile & audibile. Vnde sensus communis cum sit vna potentia extendit se ad omnia obiecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diuersis scientiis physicis tractantur, potest sacra doctrina vna existens considerare sub vna ratione, in quantum scilicet sunt diuinitus reuelabilia: vt sic sacra doctrina sit velut quædam impressio diuinæ scientiæ quæ est vna & simplex omnium.

Quæst. 77 ar. 3.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm sacra doctrina sit scientia practica.

4.

Infra ar. 5. cap. Et 1. prol. art. 3. q. 1.

** Text. 3. tom. 3.*

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd sacra doctrina sit sciẽtia practica. Finis enim practicæ est operatio, secundùm Philosophum in 2. Metaph. * Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur secundùm illud Iacobi 1. Estote factores verbi, & non auditores tantùm. Ergo sacra doctrina est practica scientia.

¶ 2 Præterea, Sacra doctrina diuiditur per legem veterem & nouam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

SED contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, vt moralis de actibus hominum, & ædificatiua de ædificiis: sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cuius magis homines sunt opera: non ergo est scientia practica, sed magis speculatiua.

CONCLVSIO.

Tametsi sacra Theologia altioris ordinis scientia est, practica & speculatiua, eminenter vtramque continens: speculatiua tamen magis est quàm practica.

RESPONDEO dicendum, quod sacra doctrina (vt dictum est *) vna existens se extendit ad ea, quæ pertinent ad diuersas sciẽtias philosophicas propter rationem formalem, quam in diuersis attendit: scilicet prout sunt diuino lumine cognoscibilia, vnde licet in scientiis philosophicis alia sit speculatiua, & alia practica; sacra tamen doctrina comprehendit sub se vtramque, sicut & Deus eadem scientia se cognoscit, & ea, quæ facit. Magis tamen est speculatiua quàm practica: quia principalius agit de rebus diuinis, quàm de actibus humanis: de quibus agit secundùm quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo consistit.

Artic. præced.

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS V.

Vtrùm sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.

5.

1. 2. q. 66. art. 5. 3. Et 1. prol. ar. 1. & 2. contr. gent. cap. 4. fin.

Incipit hæc epistola, Sebastum vestrum: desinendo ad finem illius, habetur tom. 2.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacra doctrina, cuius principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur ista digniores.

¶ 2 Præterea, Inferioris scientiæ est à superiori accipere, sicut Musicus ab Arithmetico: sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinis. Dicit enim Hieronymus in epist. ad Magnum oratorem vrbis Romæ, quod doctores antiqui in tantum Philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, vt nescias quid in illis prius admirari debeas: eruditionem sæculi, an scientiam scripturarum. Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

SED contra est, quod aliæ scientiæ dicũtur ancillæ huius: Prouerbiorum 9. Misit ancillas suas vocare ad arcem.

CONCLVSIO.

Sacra doctrina omnium scientiarum simpliciter dignissima est, quæ omnes speculatiuas vt speculatiua, & omnes practicas vt practica, longe excedit.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm ista scientia quantùm ad aliquid sit speculatiua, & quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculatiuas, quàm practicas. Speculatiuarum enim scientiarum vna altera dignior dicitur, tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad vtrumque hæc scientia alias speculatiuas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem: quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare: hæc autem certitudinem habet ex lumine diuinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem vero materiæ quia ista scientia est principaliter de iis, quæ sua altitudine rationem transcendunt. Aliæ vero scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum vero scientiarum illa dignior est, † quæ ad vlteriorem finem non ordinatur, sicut ciuilis militari: Nam bonum exercitus ad bonum ciuitatis ordinatur. Finis autem huius doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad vltimum finem ordinantur omnes alij fines scientiarum practicarum. Vnde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Artic. præced. huius quæst.

† Al. quæ ad vlteriorem finem ordinatur.

AD primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id, quod est certius secundum naturam, esse quo ad nos minus certum propter debilitatem intellectus nostri, qui se habet ad manifestissima naturæ sicut oculus noctuæ ad lumen solis: sicut dicitur in 2. Metaph. Vnde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectus humani: & tamen minimum, quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est, quam certissima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, vt dicitur in vndecimo de animalibus.*

2. Metaph. cap. 1.

Libr. 1. de partib. animaliũ c. 5. tom. 4.

AD secundum dicendum, quod hæc scientia accipere potest aliquid à physicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quæ in hac scientia traduntur, non autem accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate à Deo per reuelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed vtitur eis tanquam inferioribus & ancillis: sicut architectonicæ vtuntur subministrantibus, vt ciuilis militari. Et hoc ipsum quod sic vtitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri:

qui

qui ex his, quæ per naturalem rationem (ex qua procedunt aliæ ſcientiæ) cognoſcuntur, facilius manuducitur in ea, quæ ſunt ſupra rationem, quæ in hac ſcientia traduntur.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm hæc doctrina ſit ſapientia.

6. AD SEXTVM ſic proceditur. Videtur quòd hæc doctrina non ſit ſapientia. Nulla enim doctrina, quæ ſupponit ſua principia aliunde, digna eſt nomine ſapientiæ: quia ſapientis eſt ordinare, & non ordinari. 1. Metaphyſ.* Sed hæc doctrina ſupponit principia ſua aliunde (vt ex dictis patet.*) ergo hæc doctrina non eſt ſapientia.

*1. Pro. a. 3. Et 2. prol. princ. Et 1. contra gẽt. c. 4. fin. * Libr. 1. c. 2. tom. 3. * Artic. 2. huius q. * 6. ethic. c. 7. paulò à princ. tom. 5.*

¶ 2 Præterea, Ad ſapientiam pertinet probare principia aliarum ſcientiarum: Vnde & caput dicitur ſcientiarum, vt 6. Ethic. patet * Sed hæc doctrina non probat principia aliarum ſcientiarum, Ergo non eſt ſapientia.

¶ 3 Præterea, Hæc doctrina per ſtudium acquiritur, ſapientia autem per infuſionem habetur: vnde inter ſeptem dona Spiritus ſancti connumeratur, vt patet Iſa. 11. Ergo hæc doctrina non eſt ſapientia.

SED contra eſt quod dicitur Deut. 4. in princ. le. Hæc eſt veſtra ſapientia & intellectus coram populis.

CONCLVSIO.

Sacra doctrina, cùm de Deo determinet vt eſt altiſſima cauſa inter omnes ſapientias humanas, non ſolùm in genere, ſed ſimpliciter eſt maximè ſapientia.

b RESPONDEO dicendũ, quòd hæc doctrina maximè ſapientia eſt inter omnes ſapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, ſed ſimpliciter. Cum enim ſapientis ſit ordinare, & iudicare, iudicium autem per altiorem cauſam de inferioribus habeatur: ille ſapiens dicitur in vnoquoque genere, qui conſiderat cauſam altiſſimam illius generis: vt in genere ædificij artifex, qui diſponit formam domus, dicitur ſapiens & architector reſpectu inferiorum artificum, qui dolant ligna vel parant lapides. Vnde dicitur 1. Cor. 3. Vt ſapiens architector fundamentum poſui. Et rurſus in genere totius humanæ vitæ prudens ſapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Vnde dicitur Prouerb. 10. Sapientia eſt viro prudentia. Ille igitur, qui conſiderat ſimpliciter altiſſimam cauſam totius vniuerſi, quæ Deus eſt, maximè ſapiens dicitur. Vnde & ſapientia dicitur eſſe diuinorum cognitio (vt patet per Auguſtin. 12. de trin. * Sacra autem doctrina propriiſſimè determinat de Deo ſecundum quod eſt altiſſima cauſa: quia non ſolum quantum ad illud quod eſt per creaturas cognoſcibile (quod Philoſophi cognouerunt, a vt dicitur Rom. 1. Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt illis.) ſed etiam quantum ad id, quod notum eſt ſibi ſoli de ſeipſo, & aliis per reuelationem communicatum. Vnde ſacra doctrina maximè dicitur ſapientia.

Lib. 2. c. 14. parum à princ. to. 3

a 181.

AD primum ergo dicendum, quòd ſacra doctrina non ſupponit ſua principia ab aliqua ſciẽtia humana, ſed à ſcientia diuina, à qua ſicut à ſumma ſapientia omnis noſtra cognitio ordinatur.

AD ſecundum dicendum, quòd aliarum ſcientiarum principia vel ſunt per ſe nota, & probari non poſſunt: vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliqua alia ſcientia. Propria autem huius ſcientiæ cognitio eſt, quæ eſt per reuelationem, non autem quæ eſt per naturalem rationem. Et ideo non pertinet ad eam probare principia aliarũ ſcientiarum, ſed ſolum iudicare de eis. Quicquid enim in aliis ſcientiis inuenitur veritati huius ſcientiæ repugnans, totum condemnatur vt falſum. Vnde dicitur 2. Cor. 10. Conſilia deſtruentes & omnem altitudinem extollentem ſe aduerſus ſcientiam Dei.

c AD tertium dicendum, quòd cùm iudicium ad ſapientem pertineat ſecundùm duplicem modum iudicandi, dupliciter ſapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, Vno modo per modum inclinationis, ſicut qui habet habitum virtutis, rectè iudicat de his, quæ ſunt ſecundum virtutem agenda in quantum ad illa inclinatur. Vnde & in 10. * Ethic. dicitur, quòd virtuoſus eſt menſura & regula actuũ humanorum. Alio modo per modum cognitionis, ſicut aliquis inſtructus in ſcientia morali poſſet iudicare de actibus virtutis, etiam ſi virtutem non haberet. Primus igitur modus iudicandi de rebus diuinis pertinet ad ſapientiam, quæ ponitur donum Spiritus ſancti, ſecundum illud 1. Cor. 2. Spiritualis homo iudicat omnia, &c. Et Dionyſ. * dicit 2. c. de diu. no. Ierotheus doctus eſt non ſolum diſcens, ſed & patiens diuina. Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam ſecundum quod per ſtudium habetur: licet eius principia ex reuelatione habeantur.

Libr. 10. ethic. c. 5 parum ante ſ. & lib. 3 c. 4. tom 5. Cap. 2. p. 1. in fine.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm Deus ſit ſubiectum huius ſcientiæ.

7. AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur quòd Deus non ſit ſubiectum huius ſcientiæ. In qualibet enim ſcientia oportet ſupponere de ſubiecto quid eſt, ſecundum Philoſophum in primo poſteriorum: * ſed hæc ſcientia non ſupponit de Deo quid eſt: dicit enim Damaſcenus, * In Deo quid eſt, dicere impoſſibile eſt, ergo Deus non eſt ſubiectum huius ſcientiæ.

*1. Prol. art. 4. Et 5. met. le. 8. * Non procul à prin. lib. tom. 1. Lib. de orthod. fide cap. 14.*

¶ 2 Præterea, Omnia quæ determinantur in aliqua ſcientia, comprehenduntur ſub ſubiecto illius ſcientiæ: ſed in ſacra ſcriptura determinatur de multis aliis quàm de Deo, puta de creaturis, & de moribus hominum: ergo Deus non eſt ſubiectum huius ſcientiæ.

SED contra, illud eſt ſubiectum ſcientiæ, de quo eſt ſermo in ſcientia: ſed in hac ſcientia fit ſermo de Deo (dicitur enim Theologia quaſi ſermo de Deo) ergo Deus eſt ſubiectum huius ſcientiæ.

CONCLVSIO.

Cùm omnia, quæ tractantur in ſacra doctrina conſiderentur ſub ratione deitatis per reuelationem cognoſcibilis, Deus eſt illius ſubiectum.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus eſt ſubiectum huius ſcientiæ. Sic enim ſe habet ſubiectum ad ſcientiam, a ſicut obiectum ad potentiam vel habitum: propriè autem illud aſſignatur obiectum alicuius potentiæ vel habitus, ſub cuius ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum. ſicut homo & lapis referũtur ad viſum in quantum ſunt colorata: vnde coloratum eſt proprium obiectum viſus: omnia autem pertractantur in ſacra doctrina ſub ratione Dei, vel quia ſunt ipſe Deus: vel quia habent ordinem ad Deum, vt ad principium & finem: vnde ſequitur quod Deus verè ſit ſubiectum huius ſcientiæ. Quod etiam manifeſtum fit ex principiis huius ſcientiæ, quæ ſunt articuli fidei, quæ eſt de Deo. Idem autem eſt ſubiectum principiorum, & totius ſcientiæ, cùm tota ſcientia virtute contineatur in principiis. Quidam vero attendentes ad ea, quæ in iſta ſcientia tractantur, & non ad rationem, ſecundum quam conſiderantur, aſſignauerunt aliter ſubiectum huius ſcientiæ, vel res & ſigna: vel opera reparationis: vel totum Chriſtum, id eſt, caput & membra: de omnibus enim iſtis tractatur in iſta ſcientia, ſed ſecundum ordinem ad Deum. 179.

AD primum ergo Dicendum, quòd licet de Deo non poſſimus ſcire, quid eſt; vtimur tamen eius effectu in hac doctrina vel naturæ, vel gratiæ, loco diffinitionis ad ea, quæ de Deo in hac doctrina conſiderantur b: ſicut & in aliquibus ſcientiis phyſicis demonſtratur aliquid de cauſa per effectũ, accipiendo effectum loco diffinitionis cauſæ. b 22.

AD ſecundum dicendum, quòd omnia alia quæ determinantur in ſacra doctrina, comprehenduntur ſub Deo: non vt partes, vel ſpecies, vel accidentia, ſed vt ordinata aliqualiter ad ipſum.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm hæc doctrina ſit argumentatiua.

AD OCTAVVM ſic proceditur. Videtur quòd hæc doctrina non ſit argumentatiua. dicit enim Ambroſius in lib. de Fide Cathol. * Tolle argumenta vbi fides quæritur. Sed in hac doctrina præcipuè fides quæritur: vnde dicitur Ioannis 20. Hæc ſcripta ſunt vt credatis. Ergo ſacra doctrina non eſt argumentatiua. 8.

¶ 2 Præterea, Si ſit argumentatiua, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere eius dignitati (nam locus ab auctoritate eſt infirmiſſimus ſecundum Boët.*) Si etiam ex ratione, hoc non congruit eius fini: quia ſecundum * Gregorium in homilia, fides non habet meritum vbi humana ratio præbet experimentum. Ergo ſacra doctrina non eſt argumentatiua.

SED contra eſt quod dicitur ad Tit. 1. de epiſcopo amplectente eum, qui ſecundùm doctrinam eſt, fidelem ſermonem, vt potens ſit exhortari in doctrina ſana, & eos qui contradicunt arguere.

*1. Prol. art. 5. Et Boët. tri. q. 5. art. 7. Et 1. conti. gent. c. 3. & 8. * libr. 1. de fide c. 5. non longè à fine tom. 2. * Colligitur ex illo ſuper topica Ciceronis libr. 6. non procul à fine illius. * Hom. 26. in euãgelia in princip. illius.*

CONCLVSIO.

Licet ſacra doctrina, ſicut aliæ ſcientiæ ad ſua principia probanda non argumentatur, contra tamen negantes illa procedit, vel ex conceſſis illos redarguendo, vel eorum apparentes rationes diſſoluendo, ex principiis tamen ad concluſiones argumentatur.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut aliæ ſcientiæ non argumentantur ad ſua principia probanda, ſed ex principiis argumentantur ad oſtendendum alia in ipſis ſcientiis: ita hæc doctrina non argumentatur ad ſua principia probanda, quæ ſunt articuli fidei: ſed ex eis procedit ad aliquid oſtendendum, ſicut Apoſtolus 1. ad Corinth. 15. ex reſurrectione Chriſti argumẽtatur ad reſurrectionem communem probandam. Sed tamen conſiderandum eſt in ſcientiis phyſicis, quod inferiores ſcientiæ, nec probant ſua principia, nec contra negantem principia diſputant, ſed hoc relinquunt ſuperiori ſcientiæ: ſuprema vero inter eas, ſcilicet Metaphyſica, diſputat contra negantem ſua principia, ſi aduerſarius aliquid concedit: ſi autem nihil concedit, non poteſt cum eo diſputare; poteſt tamen ſoluere rationes ipſius. Vnde ſacra ſcriptura, cùm non habeat ſuperiorem, diſputat cum negante ſua principia, argumentando quidem, ſi aduerſarius aliquid concedat eorum, quæ per diuinam reuelationem habentur: ſicut per auctoritates ſacræ doctrinæ diſputamus contra Hæreticos, & per vnum articulum contra negantes alium. Si verò aduerſarius nihil credat eorum, quæ diuinitus reuelantur: non remanet amplius via ad probandum articulos fidei per rationes, ſed ad ſoluendum rationes, ſi quas inducit, contra fidem. Cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impoſſibile autem ſit de vero demonſtrari contrarium, manifeſtum eſt probationes, quæ contra fidem inducuntur, non eſſe demonſtrationes, † ſed ſolubilia argumenta.

† Conci. Lat. ſub Leo. X. ſeſſ. 8.

AD primum ergo dicendum, quòd licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum, quæ fidei ſunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, vt dictum eſt *.

AD ſecundum dicendum, quòd argumentari ex auctoritate eſt maximè proprium huius doctrinæ, eò quod principia huius doctrinæ, per reuelationem habentur. Et ſic oportet, quòd credatur auctoritati eorum, quibus reuelatio facta eſt. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinæ: nam licet locus ab auctoritate, quæ fundatur ſuper ratione humana, ſit infirmiſſimus; locus tamen ab auctoritate, quæ fun- 182.

** In corp. art.*

datur super reuelatione diuina, est efficacissimus. Vtitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) sed ad manifestandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina. Cùm igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subseruiat fidei: sicut & naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati. Vnde & Apostolus dicit 2. ad Corint. 10. In captiuitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est, quod etiam auctoritatibus Philosophorum sacra doctrina vtitur, vbi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt: sicut Paulus Actuum 17. inducit verbum Arati, dicens: Sicut & quidam poëtarum vestrorum dixerunt, Genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus vtitur quasi extraneis argumentis, & probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ scripturæ vtitur propriè ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra reuelationi Apostolis & Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt. Non autem reuelationi si qua fuit aliis doctoribus facta. Vnde dicit Augustinus in epistola ad Hieronym. * Solis enim scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, vt nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissimè credam. Alios autem ita lego, vt quantalibet sanctitate doctrinaque præpolleant: non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt, vel scripserunt.

** Epist. 19. paulo post princ. to. 2. c. ego solis dist. 19.*

ARTICVLVS IX.

Vtrùm sacra scriptura debeat vti metaphoris.

9.

1. Prol. a. 5. Et dist. 34. q. 3. a. 1. & 2. Et 3. cont. gent. c. 110. Et tri. a. 8. Et quodl. 1. Et opuscul. 60. c. 11. fin.

** Art. præced.*

AD NONVM sic proceditur. Videtur quòd sacra scriptura non debeat vti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, vt iam dictum est *. Procedere autem per similitudines varias, & repræsentationes, est proprium poëticæ, quæ est infima inter omnes doctrinas: ergo huiusmodi similitudinibus vti non est conueniens huic scientiæ.

¶ 2 Præterea, Hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem: vnde & manifestatoribus eius præmium promittitur, Ecclesiast. 24. Qui elucidant me, vitam æternam habebunt. Sed per huiusmodi similitudines veritas occultatur: Non ergo competit huic doctrinæ diuina tradere sub similitudine corporalium rerum.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad diuinam similitudinem accedunt: si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transsumptionem maximè fieri ex sublimioribus creaturis, & non ex infimis. Quod tamen in scripturis frequenter inuenitur.

SED contra est quod dicitur Osee 12. Ego visionem multiplicaui eis, & in manibus Prophetarum assimilatus sum. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet vti metaphoris.

CONCLVSIO.

Sacra doctrina cùm cunctis hominibus communiter proponatur, in ea metaphoris & corporalibus similitudinibus diuina exponi maximè conueniens est.

RESPONDEO dicendum, quod conueniens est sacræ scripturæ diuina & spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus prouidet secundum quod competit eorum naturæ: est autem naturale homini vt per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet. Vnde conuenienter in sacra scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium, & hoc est quod dicit * Dionysius primo capitulo cœlestis hierarchiæ: Impossibile est nobis aliter lucere diuinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumuelatum. Conuenit etiam sacræ scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur (secundum illud ad Romanos 1. Sapientibus & insipientibus debitor sum) vt spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, vt saltem vel sic rudes eam capiant: qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

232.

** Cap. 1. circa med.*

AD primum ergo dicendum, quod poëta vtitur metaphoris propter repræsentationem: repræsentatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina vtitur metaphoris propter necessitatem, & vtilitatem, vt dictum est *.

** In corp. art.*

AD secundum dicendum, quod radius diuinæ reuelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumuelatur, vt dicit * Dionysius, sed remanet in sua veritate, vt mentes quibus fit reuelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed eleuet eas ad cognitionem intelligibilium, & per eos, quibus reuelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Vnde ea, quæ in vno loco scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressiùs exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum vtilis est ad exercitium studiosorum, & contra irrisiones infidelium: de quibus dicitur Matth. 7. Nolite sanctum dare canibus.

** Cap. 2. cœlestis Hierarch.*

AD tertium dicendum, quod sicut docet * Dionysius c. 2. cœlestis hierarchiæ, magis est conueniens quod diuina in scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primò, quia per hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet, quòd hæc secundum proprietatem non dicuntur de diuinis: quod posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur diuina, maximè apud illos, qui nihil aliud à corporibus nobilius excogitare nouerunt. Secundo, quia hic modus conuenientior est cognitioni, quã de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quàm quid est. & ideo similitudines illarum rerum, quæ magis elongantur à Deo, veriorem nobis faciunt æstimationem, quod sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertio, quia per huiusmodi, diuina magis occultantur indignis.

Cap. 2. non multum remotè an te medium.

ARTICVLVS X.

Vtrùm sacra scriptura sub vna litera habeat plures sensus.

10.

Quod. 7. q. 6. a. 1. 2. & 3. Et 4. q. 4. art. 1. Et 4. d. 21. q. 1. art. 2. q. 1. 3. Et Gal. 4. lect. 6. Et. 3. Cap. 3. in prin. habetur hic. lib. tom. 6.

AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd sacra scriptura sub vna litera non habeat plures sensus, qui sunt historicus, vel literalis, allegoricus, tropologicus siue moralis, & anagogicus: multiplicitas enim sensuum in vna scriptura parit confusionem, & deceptionem, & tollit arguendi firmitatem: vnde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio: sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallacia. Ergo non debent in ea sub vna litera plures sensus tradi.

¶ 2 Præterea * Augustinus dicit in lib. de vtilitate credendi, quod scriptura, quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiã, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam. Quæ quidẽ quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omnino. Non igitur conueniens videtur, quod eadem litera sacræ scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

¶ 3 Præterea, præter prædictos sensus, inuenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

SED contra est quod dicit * Gregor. 20. moral. Sacra scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit, quia vno eodemque sermone; dum narrat gestum, prodit mysterium.

Lib. 20. c. 1. circa medium.

CONCLVSIO.

Cùm sacræ scripturæ auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea in vna sui litera plures sensus habet, literalem multiplicem, spiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem, & anagogicum.

RESPONDEO dicendum, quod auctor sacræ scripturæ est Deus, in cuius potestate est, vt non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quod ipsæ res significatæ per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel literalis. Illa verò significatio, qua res significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, & eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trifariam diuiditur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebræos 7. Lex vetus figura est nouæ legis. & ipsa noua lex, vt dicit Dionysius in Ecclesiast. Hierar. est figura futuræ gloriæ. In noua etiam lege, ea, quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus. Secundum ergo quod ea, quæ sunt veteris legis, significant ea, quæ sunt nouæ legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quæ in Christo sunt facta, vel in his, quæ Christum significant, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus, est sensus moralis: prout verò significant ea, quæ sunt in æterna gloria, est sensus anagogicus. Quia vero sensus literalis est, quem auctor intendit: auctor autem sacræ scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconueniens, vt dicit Augustin. 12. confess. * vt etiam secundùm literalem sensum in vna litera scripturæ plures sint sensus.

Cap. 5. Ecclesiast. hierar. part. 1.

** Elicitur ex cap. 18. 19. 20. 24. & 31. tom. 1.*

AD primum ergo dicendum, quòd multiplicitas horum sensuum non facit æquiuocationem, aut aliam speciem multiplicitatis: quia sicut iam dictum est *, sensus isti non multiplicantur propter hoc, quod vna vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa. Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra scriptura, cùm omnes sensus fundentur super vnum, scilicet, literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex his, quæ secundum allegoriam dicuntur, vt dicit August. in epist. contra Vincentium Donatistam. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacræ scripturæ: quia nihil sub spirituali sensu continetur fidei necessarium, quod scriptura per literalem sensum alicubi manifestè non tradat.

** In corp. art.*

AD secundum dicendum, quòd illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad vnum literalem sensum pertinent. nam historia est, vt ipse Augustinus exponit, cum simpliciter aliquid proponitur: ætiologia verò, cum causa dicti assignatur, sicut cùm Dominus assignauit causã quare Moyses permisit licentiã repudiandi vxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matthæi 19. Analogia verò est, cum veritas vnius scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritualibus sensibus ponitur, sicut & Hugo de S. Victor. * sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in tertio suarum sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum, & tropologicum.

Loco dicto in argum.

** In prol. lib. 1. de sacr. cap. 4.*

AD tertium dicendum, quòd sensus parabolicus sub literali continetur; nam per voces significatur aliquid propriè, & aliquid figuratiuè: nec est literalis sensus ipsa figura: sed id quod est figuratũ. Non enim cùm scriptura nominat Dei brachium, est literalis sensus, quòd in Deo sit membrum huiusmodi corporale: sed id, quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operatiua: in quo patet quòd sensui literali sacræ scripturæ nunquam potest subesse falsum.

DISPVT. I.

DISPVTATIO I.

De quidditate, obiecto, & necessitate Theologiæ.

PRIMVM, quod addiscentibus sciendum occurrit, est scire naturam siue quidditatem scientiæ, quam vult addiscere, eius obiectum inuestigare, necessitatem considerare, & similia quæ in prima hac disputatione de Theologia proponuntur.

DVBIVM I.

Vtrùm sacra Theologia sit necessaria in Ecclesia.

SVpponendum est, quòd Theologia est nomen græcum, & significat idem ac sermo & scientia de Deo: & quia tam naturali, quàm supernaturali lumine potest acquiri scientia de Deo; ideò Theologia diuiditur primò in naturalem, & supernaturalem. Theologia naturalis est Metaphysica, quæ agit de Deo, tanquam de suo obiecto præcipuo: Theologia supernaturalis diuiditur in triplicem; in certam & euidentem, scilicet visionem beatificam; in certam & ineuidentem, scilicet fidem; & in illam notitiam de Deo, quæ reperiebatur in Prophetis & Apostolis, qui habebant euidentiam in attestante multorum, quæ pertinent ad fidem. Sed communior est diuisio Theologiæ in quinque quasi partes: Prima dicitur Positiua, & est expositio sacræ Scripturæ per homilias, sermones, &c. vocatur autem Positiua, quia aliquid ponit supra Scripturam. Secunda dicitur Disceptatrix, & est illa, quæ versatur in controuersiis, vt oppugnet hæreticos. Tertia est Theologia Moralis, quæ versatur in directione actuum humanorum, siue in casibus conscientiæ. Quarta est Theologia Mystica, quæ est notitia diuinorum in oratione & contemplatione, medio supernaturali comparata. Quinta est nostra Theologia Scholastica, quæ sic optimè definitur, vt sit *Habitus intellectualis studio acquisitus, quo ex principiis reuelatis, & pro hoc statu fide creditis, de Deo & rebus diuinis conclusiones deducimus & demonstramus.* Dicitur *habitus*, vt distinguatur à Theologia Beatorum, quæ consistit in actu continuato. Dicitur *intellectualis*, quia subiectatur in intellectu. Dicitur *studio acquisitus*, vt distinguatur à fide, quæ est habitus infusus: & licèt Theologia alicui infunderetur à Deo; tamen ex sua specie diceretur habitus acquisitus, quia naturaliter potest acquiri. Per has particulas *quo ex principiis reuelatis*, distinguitur ab aliis scientiis naturalibus, quæ procedunt ex principiis lumine naturali cognitis. Additur *& fide creditis pro hoc statu*, vt ostendatur illos non esse Theologos, qui fidem non habent; nam ablata certitudine principiorum, aufertur certitudo scientiæ, & consequenter scientia; nam scientia debet necessariò esse certa: additum autem est *pro hoc statu*, quia nostra Theologia remanet in Beatis, qui non cognoscũt principia eius per fidem, sed per lumen gloriæ.

Supponendum est secundò, duplex esse necessarium: scilicet necessarium ad esse simpliciter, & est necessarium absolutè: & necessarium ad melius esse, & est necessarium secundùm quid. Necessarium ad esse simpliciter est illud, sine quo absolutè res non potest esse; & sic necessarius est oculus ad videndum. Necessarium ad melius esse est illud, sine quo res quidem potest esse, sed non tam benè & commodè; & sic necessarius est equus ad iter agendum.

Prima opinio, sed erronea, fuit quorundam hæreticorum, dicentium Theologiam Scholasticam nullo modo esse necessariam; sed potiùs nociuam: ad hos debent reduci Mahometani, qui ex præscripto suæ legis tenent fidem non esse defendendam ratione, sed ense. Probatur primò: Illa scientia nullo modo est necessaria; sed potiùs nociua, quæ causat Schismata in Ecclesia circa materiam fidei; Schismata enim sunt mala, & perturbant Ecclesiam: sed Theologia Scholastica causat Schismata in Ecclesia circa materiam fidei; multa enim sunt Schismata propter Theologiam inter Thomistas, Scotistas, & alios Theologos: ergo Theologia Scholastica nullo modo est necessaria, sed nociua.

Secundò; Illa scientia nullo modo est necessaria, sed nociua, quæ obscurat mysteria fidei: sed Theologia Scholastica obscurat mysteria fidei; nam vtitur argumentis Dialecticis, quibus nihil obscurius; propterea hanc methodum prohibet S. Paulus ad Coloss. 2. dicens: Videte, ne quis vos seducat per Philosophiam, & inanem fallaciam, secundùm traditionem hominum: ergo Theologia Scholastica nullo modo est necessaria, sed nociua.

Tertiò; Illa scientia nullo modo est necessaria, at potiùs inutilis, & nociua, quæ agit de rebus inutilibus: sed Theologia Scholastica agit de rebus inutilibus; sicut dum quærit, An sit Deus? maximè quia procedit barbaro sermone: ergo Theologia Scholastica nullo modo est necessaria; at potiùs inutilis, & nociua.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Theologia Scholastica est vtilissima Ecclesiæ, siue necessaria ad meliùs esse: 2. Imò secundùm legem ordinariam est simpliciter necessaria in Ecclesia, necessitate finis: 3. Nec est de nouo introducta, sed est antiquissima in Ecclesia. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Sacræ Scripturæ, & Patrum. 1. ad Timoth. 3. Omnis doctrina diuinitus inspirata vtilis est ad docen-

docendum &c. Tertullianus in Apolog. cap. 5. ait Theologiam esse vtilissimam, & dat rationem; quia, inquit, damnatur ab hæreticis: & subdit, qui illos sciet, sciet non damnare, nisi quod magnum est, & eorum accusatio est nostræ veritatis probatio. August. 14. de Trinitate cap. 1 ait: Huic scientiæ attribuitur illud tantummodò, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: ergo Theologia Scholastica est vtilissima Ecclesiæ, siue necessaria ad melius esse.

Secundò, Cùm Ecclesia Catholica sit optimè ordinata, debet habere Prælatos, siue Episcopos, qui sint docti in doctrina fidei, ac possint fideles instruere, & contradicentes arguere, ex illo ad Titum 1. Oportet Episcopum sine crimine esse, amplectentem eum, qui secundùm doctrinam est, fidelem sermonem, vt potens sit exhortari; & eos, qui contradicunt, arguere: sed hoc non potest benè & commodè fieri sine Theologia Scholastica, vt experientiâ patet; indocti enim Prælati nec audent populum instruere, nec cum hæreticis disputare: ergo Theologia Scholastica est vtilissima Ecclesiæ, siue necessaria ad melius esse.

Tertiò, Vtilissimum est, & necessarium, saltē ad melius esse, vt fides Catholica propagetur: sed non potest propagari fides Catholica sine Theologis; nam ad eius propagationem necessariò debent explicari mysteria ipsius iis, à quibus debent credi: illa autem explicare pertinet tantùm ad Theologos, vel ad illos, qui edocti sunt à Theologis; ignari siquidem in illis explicandis multos errores cōmitterent: ergo Theologia Scholastica est vtilissima in Ecclesia, & necessaria saltem ad melius esse. Vel dicendum, quòd Theologia Sanctorum Patrum fuerit inutilis, cùm sit eadē cum nostra secundùm substantiam; idem enim est obiectum, eadē principia, idem lumen & mediū procedendi vtriusque: quod tamē non admittent Aduersarij. Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thom. hîc art. 1. vbi nomine doctrinæ secundùm reuelationem, non intelligit fidem, vt aliqui volunt; nec fidem & Theologiam simul, vt alij dicunt; nec aliquid abstrahens à fide & Theologia, vt docent alij; nec denique, secundùm alios, intelligit habitum, qui simul feratur in principia & conclusiones: sed intelligit nostram Theologiam Scholasticam, vt manifestè constat ex responsione ad secundum: vocat autem eam Doctrinam secundùm reuelationem, & Theologiam quæ ad sacram Scripturam pertinet; quia Theologia Scholastica procedit ex principiis reuelatis in sacra Scriptura: & probatur; Si nomine Doctrinæ reuelatæ non intelligeret D. Thomas Theologiam Scholasticam, maximam committeret æquiuocationem; nam in sequentibus immediatè articulis, sub nomine Doctrinæ reuelatæ, solam intelligit Theologiam Scholasticam: nam quærit vtrùm sit scientia? vtrùm sit argumentatiua? & similia, quæ soli Theologiæ Scholasticæ conueniunt: ergo D. Thomas nomine sacræ Doctrinæ, vel Doctrinæ reuelatæ intelligit Theologiam Scholasticam.

Sciendum tamen est, quòd Theologia habet duplicem conceptum, scilicet Doctrinæ, & Disciplinæ: Doctrinæ quidem, prout est in Doctoribus illa vtentibus: Disciplinæ verò prout est in Discipulis audientibus.

Secundò, Est simpliciter necessarium necessitate finis, fidem gigni, nutriri, roborari, & defendi ab hæreticis; sine fide enim est impossibile placere Deo: sed secundùm legem ordinariam hæc non possunt fieri sine Theologia Scholastica; de ipsa enim sic ait August. 14. de Trinitate cap. 1. Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur, vt experientiâ probatur, & statim magis declarabitur: ergo secundùm legem ordinariam Theologia Scholastica est necessaria in Ecclesia necessitate finis.

Tertiò, Cuilibet homini debet secundùm legem ordinariam, necessariò necessitate simpliciter, manifestari certè & sine vllo errore, finis ad quem ordinatur, & ad quem ordinat suas actiones; nam ista est differentia inter agentia per rationem, & alia; quòd agentia per rationem se mouent ad finem, & ideò debent illum præcognoscere, quia nihil volitum, quin præcognitum: alia autem agentia, vt bruta, non propriè se mouent ad finem, sed potiùs mouentur à causis superioribus, & ideò non debent præcognoscere finem, ad quem mouentur; at sufficit, quòd cognoscatur à causis superioribus mouentibus: sed est impossibile secundùm legem ordinariam, quòd manifestetur cuilibet homini certè & sine vllo errore, finis ad quem à Deo ordinatur, & ad quem debet ordinare suas actiones, si non sit in Ecclesia Theologia Scholastica; quia finis est supernaturalis, & ad illum peruenitur medio supernaturali: vnde non possunt manifestari certò nisi per fidem; fides autem de lege ordinaria non potest conseruari in Ecclesia sine Theologia Scholastica, vt patet in Christianis Orientalibus, qui ob defectum Theologiæ Scholasticæ, multos habent errores circa fidem: & constat quòd fidelis quis non potest certè, & sine errore manifestare aliis articulos fidei, si non est Theologus, vel sit instructus ab aliquo Theologo: ergo secundùm legem ordinariam Theologia Scholastica est simpliciter necessaria in Ecclesia, necessitate finis: vt Doctrina quidem in aliquibus, maximè Prælatis: vt Disciplina verò in omnibus fidelibus: qui tamen omnes non sunt dicendi Theologi, quia non participant Theologiam scientificè, siue per modum scientiæ; sed tantùm per modum instructionis.

Probatur

Digitized by Google

Probatur tertia pars conclusionis. Vsus rei supponit rem esse, vt patet: sed Christus Dominus, Apostoli, & antiqui sancti Patres vsi sunt Theologia Scholastica, idest ex principiis reuelatis aliqua demonstrauerunt, quod est proprium Theologiæ; nam Christus Dominus Matthæi 22. ex illo Psalmi, Dixit Dominus Domino meo, probat Messiam in Lege promissum non esse purum hominem, & solùm filium Dauid; sed esse etiam Deum. Item S. Paulus 1. ad Cor. 15. probat futuram resurrectionem omnium, quia Christus resurrexit: cùm non sit maior difficultas respectu Dei, cur multi resurgant potiùs, quàm vnus. Item S. Augustinus, S. Gregorius Nazianzenus dictus Theologus, & alij fuerunt excellẽtissimi Theologi, nam ex principiis fidei demonstrarunt veritates Catholicas & infinitas hæreses destruxerunt: ergo Theologia Scholastica non est de nouo introducta, sed est antiquissima in Ecclesia. Verum tamen est quòd antiquis illis sæculis non tradebatur Theologia illâ methodo & ordine, quo nunc: sed incœpit sic tradi à Magistro sententiarum Petro Lombardo Episcopo Parisiensi, quo tempore instituta fuit Academia Parisiensis, dicta Sorbona omnium aliarum Mater & Magistra, continua Doctorum productione celeberrima, quæ inter alios Theologiæ Principes produxit Angelicum Doctorem & sanctissimum Præceptorem D. Thomam, qui mirabili sua Doctrina Scholasticam Theologiam plurimùm illustrauit.

Ad primum ergo dicendum, quòd Schismata, quæ sunt inter Theologos, non sunt circa res fidei; omnes enim credunt, quicquid credendum proponit sancta mater Ecclesia: sed sunt tantùm circa modum explicandi res fidei; & ideò non sunt nociua.

Ad secundum dicendum, quòd methodus Dialectica confert lucem, ad intelligendum & explicandum res fidei, præsertim viris doctis: S. Paulus autem loquitur de Philosophia, quæ contradicit mysteriis fidei.

Ad tertium dicendum, quòd non est inutile quærere, An sit Deus? maximè cùm sint homines peruersissimi Athei, qui Deum negant esse. Theologia autem vtitur sermone simplici, & non barbaro, vt faciliùs mentis conceptus exprimantur; dum non tam ad verba, quàm ad res attenditur.

DVBIVM II.

Vtrùm Theologia sit propriè Scientia.

Svpponendum est, quòd scientia est habitus per demonstrationem acquisitus: demonstratio autem, quæ est scientia actualis, est sillogismus, vt ait Aristoteles 1. Posteriorum, procedens ex veris, primis, immediatis, notioribus, prioribus, & causis conclusionis: hæc tamen definitio exactissima, propriè non conuenit nisi primę & supremæ demonstrationi, quæ potest fieri in aliqua scientia, sumpta pro medio definitione subiecti ipsius scientiæ. Hæc definitio potest atribui etiam demonstrationibus, quæ fiunt in scientiis subalternatis, in quibus sufficit præmissas esse primas & immediatas intra limites talium scientiarum, & esse aliquo modo notiores ipsa conclusione: & ita generaliter scientia actualis definitur, quòd sit cognitio rei per causam: ita vt cognitio causæ faciat venire in cognitionem effectus; non quòd semper sit distinctus actus quo cognoscitur causa, ab illo quo cognoscitur effectus, hoc enim solùm reperitur in scientia discursiua, qualis est humana; sed sufficit quòd effectus cognoscatur dependenter à cognitione causæ, siue priùs cognitæ, vt dictum est in scientia discursiua; siue simul & eodem actu cognitæ, vt contingit in scientia Diuina & Angelica, quæ est simplex intelligentia: & tunc idem est cognitio rei per causam, ac cognitio rei in causa. Ex quo sequitur, scientiam in suo conceptu essentiali non importare discursum; sed solùm importare cognitionem rei per suas causas, siue sit per discursum & distinctis actibus, siue sit per simplicem intelligentiam & vnico actu: vnde quòd scientia sit discursiua, vel non discursiua, hoc illi aduenit ab extrinseco, scilicet à subiecto, in quo est; quod si sit discursiuum, scientia erit discursiua, vt in homine: si non sit discursiuum, scientia non erit discursiua, vt in Deo, & Angelis, in quibus verè & propriè est scientia. Sequitur etiam, non esse de ratione scientiæ, quòd sit cognitio euidens; benè tamen certa, vt constat, ex prædicta definitione actualis scientiæ, siue demonstrationis adducta ab Aristotele; & manifestum est in scientiis subalternatis, quæ, vt probatum est in fine primæ partis Summæ nostræ Philosophicæ, sunt veræ scientiæ, & tamen non sunt in se euidentes; cùm tota euidentia scientiæ desumatur à propriis principiis, & principia scientiæ subalternatæ non sint euidẽtia intra limites ipsius scientiæ subalternatæ, sed tantùm in subalternante: vnde non est idem, conclusionem procedere ex notioribus, & procedere ex euidentibus in tali scientia: nam aliquid dicitur esse notum tripliciter; vel secundùm se, vel secundùm nos, vel simul secundùm se & secundùm nos: Illa dicuntur esse nota secundùm se tantùm, quæ sunt maximè in actu, siue maximè entia, & consequenter maximè vera, cùm ens & verum conuertantur; nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè secundùm se nota siue cognoscibilia, cùm verum sit obiectum cognitionis: Illa dicuntur esse nota secundùm nos, quæ à nobis percipiuntur: Illa verò sunt nota, & quoad se, & quoad nos, quæ sunt maximè entia, & à nobis

bis percipiuntur: poteſt tamen fieri, quòd aliqua ſint maximè nota quoad ſe, in quibus videlicet attributum eſt de eſſentia ſubiecti, ſicut Deum eſſe, quæ non erunt nota quoad nos, ſed indigebunt probatione: Igitur principia demonſtrationis debent eſſe notiora quoad ſe ipſa concluſione; ſic enim cauſa aliquo modo actiua eſt notior effectu: non tamen debent eſſe notiora quoad nos, & multò minus euidentia, vt dictum eſt.

Prima opinio multorum extra Scholam D. Thomæ, aſſerit Theologiam non eſſe verè & propriè ſcientiam. Probatur; De ratione ſcientiæ propriè dictæ eſt, quòd ſit habitus euidens, ſiue procedens ex principiis euidentibus; defectu enim talis euidentiæ, Perſpectiua non eſt propriè ſcientia in eo, qui non habet Geometriam, totus enim eius diſcurſus fundatur in fide humana Magiſtri: Sed Theologia non eſt habitus euidens, procedit enim ex principiis reuelatis & fide creditis, ac proinde ineuidentibus: ergo Theologia non eſt verè & propriè ſcientia. Si dicatur, quòd ſufficit principia Theologiæ eſſe euidentia in ſcientia Dei & Beatorum, cui ſubalternatur: Contra eſt, quòd ſequeretur, hæreticum procedentem ex aliquo principio fidei (licet amiſerit fidem circa alia) verè elicere concluſionem Theologicam, & eſſe Theologum, cùm procedat ex principio euidente in ſcientia Dei & Beatorum: quod tamen communiter negatur.

Secundò; Scientia propriè dicta debet agere de neceſſariis, nec agit per ſe de ſingularibus; quia ſcientia debet eſſe omninò certa & immutabilis: talis autem non eſſet, ſi obiectum eius, à quo regulatur, non eſſet neceſſarium; at eſſet ſingulare, eſſet enim incertum & mutabile: ſed Theologia agit de pluribus non neceſſariis, at contingentibus, putà quòd Antichriſtus ſit futurus: Item agit de ſingularibus, vt de Chriſto, imò obiectum eius, nempe Deus, eſt aliquid ſingulare, non enim ſunt plures Dij: ergo Theologia propriè non eſt ſcientia.

Tertiò; De eadem concluſione non poteſt ſimul eſſe ſcientia, & opinio; ſicut nec ſcientia & fides, vt communiter docent Thomiſtæ, nam ſcientia opponitur fidei, & opinioni: fidei quidem, ratione euidentiæ: opinioni autem, ratione certitudinis: ſed ſi Theologia eſt verè & propriè ſcientia, de eadem concluſione erit ſimul ſcientia & fides; nam concluſiones Theologicæ ex vna parte eſſent ſcientificæ, cùm ſint concluſiones per veram ſcientiam deductæ: ex alia verò parte concluſiones Theologicæ, deductæ per euidentem conſequentiam ex duabus præmiſſis de fide, ſunt de fide: vnde in quantum ſunt ſcientificæ, verſatur ſcientia circa eas, in quantum verò ſunt de fide, verſatur fides circa eas: ergo Theologia non eſt verè & propriè ſcientia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Theologia ſecundùm ſe eſt verè, propriè, & perfectiſſimè ſcientia: 2. Prout autem eſt in ſtatu viæ, eſt quidem propriè, verè & ſubſtantialiter ſcientia; 3. Sed tamen eſt in ordine & gradu imperfecto.

Probatur prima pars concluſionis. Theologia ſecundùm ſe abſtrahit ab ineuidentia fidei, & petit coniungi ſcientiæ Dei & Beatorum, cui ſubalternatur: ſicut quælibet ſcientia ſubalternata petit ex ſe coniũgi cum ſua ſubalternante, cùm ex hac coniunctione conſequatur ſuam perfectionem, acquirendo euidentiam ſuorum principiorum: ergo Theologia ſecundùm ſe eſt vere, propriè, & perfectiſſimè ſcientia; nihil enim videtur ampliùs requiri ad perfectionem ſcientiæ, quàm certitudo, & euidentia.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate D. Thomæ hîc art. 2. vbi loquens de Theologia noſtra, ac proinde vt eſt in ſtatu viæ, docet expreſsè eam eſſe ſcientiam, ſicut ſcientiæ ſubalternatæ ſunt ſcientiæ: ſed ſcientiæ ſubalternatæ etiam ſeparatæ à ſuis ſubalternantibus ſunt propriè, verè, & ſubſtantialiter ſcientiæ, vt probatum eſt in fine primæ partis noſtræ Summæ Philoſophicæ: ergo etiã Theologia in ſtatu viæ, eſt propriè, verè & ſubſtantialiter ſcientia. Idem docent Sancti Patres. Hieronymus epiſt. ad Paulinum ait: Diſcamus in terris ea, quorum ſcientia nobiſcum perſeuerat in cœlis. Auguſtinus 14. de Trinitate c. 1. ait: Huic ſcientiæ attribuitur illud tantummodo, quo fides ſaluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur: hoc autem ad nullam aliam ſcientiam pertinet, quàm ad Theologiam in ſtatu viæ, vt patet: ergo Theologia in ſtatu viæ eſt propriè, verè, & ſubſtantialiter ſcientia.

Secundò; Ex Ariſtotele 1. Poſteriorum, ſcientia procedit ex primis, immediatis, & per ſcientiam, aut per aliquid certius ſcientia cognitis principiis: ſed Theologia in ſtatu viæ procedit ex primis, immediatis, & cognitis lumine fidei diuinæ (quæ certior eſt qualibet ſcientiâ creatâ, imò habitu principiorum) ſuis principiis, & ſecundùm ſe notiſſimis: nec principia ſcientiæ debent eſſe nota quoad nos, vt conſtat in multis principiis metaphyſicis de ſubſtantiis ſeparatis: ergo Theologia in ſtatu viæ eſt propriè, verè, & ſubſtantialiter ſcientia.

Probatur tertia pars concluſionis. Scientiæ ſubalternatæ ad ſui perfectionem requirunt coniungi ſuis ſubalternantibus, vt ita euidenter cognoſcant ſua principia, quæ tantùm credũt ſeparatæ ab ipſis ſubalternantibus: quælibet enim res naturaliter appetit ſuam perfectionem; cognitio autem perficitur, cùm de ineuidenti fit euidens: ac proinde ſcientiæ ſubalternatæ ſunt in ordine & gradu imperfecto, quandiu

Digitized by Google

quandiu ſunt ſeparatæ à ſuis ſubalternantibus: ſed Theologia in ſtatu viæ eſt ſeparata à ſcientia Dei & Beatorum ſua ſubalternante: ergo Theologia in ſtatu viæ eſt in ordine & gradu imperfecto ſcientiarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd eſt quidem de perfectione ſcientiæ, quòd procedat ex principiis in ipſa euidentibus; non autem eſt de eius ratione eſſentiali: vnde D. Thomas hîc artic. 2. ad 1. docet, quòd principia cuiuſlibet ſcientiæ, vel ſunt nota per ſe, id eſt intra proprios limites ſcientiæ; vel reducuntur ad notitiam ſuperioris ſcientiæ: & talia ſunt principia Theologiæ. Ad inſtantiam, dicendum, quòd Perſpectiua eſt ſubſtantialiter ſcientia, etiam in non habente Geometriam, quia eius principia aſſumuntur à Magiſtro ſine vlla hæſitatione, & cum omni certitudine: vnde non eſt fides humana fundata in dicto vnius hominis, quæ proinde ſit incerta, ſed eſt fundata in dicto doctorum Geometrarum, ac proinde omninò certa, & ſimilis ei qua creditur dicto communi hominum, quòd ſit Roma: vnde ſufficit ad principia ſcientiæ ſubalternatæ. Et eſtó, non ſufficeret talis fides; ſufficit tamen fides diuina, certior omni alia certitudine creata, & huic innititur Theologia. Ad aliam inſtantiam dicendum, quòd hæreticus diſcredens vni principio fidei, amittit habitum fidei, quæ eſt ratio formalis aſſentiendi principiis Theologicis; vnde non poteſt elicere concluſionem verè Theologicam, ſed aliam materialiter ſimilem: ſola enim fides diuina connectit principia Theologiæ principiis ſcientiæ Dei & Beatorum cognitis lumine gloriæ, cùm ipſa fides ſit aliqua participatio talis luminis.

Ad ſecundum dicendum, quòd omnia, de quibus agit Theologia, ſunt neceſſaria; vel neceſſitate abſoluta, vt ſunt quæ pertinent ad Deum intrinſecè & quidditatiuè; vel neceſſitate infallibilitatis, quæ ſufficit ad certitudinem ſcientiæ, vt ſunt alia de quibus agit Theologia ſub lumine reuelationis diuinæ: quia, vt ait Chriſtus Dominus, potiùs cœlum & terra tranſibunt, quàm non impleantur verba ipſius: & ita neceſſariò neceſſitate infallibilitatis Antichriſtus eſt futurus. Ad aliud dicendum, quòd ſcientiæ poſſunt agere per ſe de ſingularibus, dummodo ſint aliquo modo neceſſaria & immutabilia; quia tunc poteſt eſſe certa: vnde Theologia agit de Chriſto & de omnibus ad Chriſtum attinentibus, & hoc peculiari titulo. De aliis autem ſingularibus non agitur principaliter in Theologia, vt ait D. Thom. hîc art. 2. ad 2. ſed introducuntur tum in exemplum vitæ, ſicut in ſcientiis moralibus; tum etiam ad declarandum authoritatem virorum, per quos ad nos reuelatio diuina proceſſit, ſuper quam fundatur ſacra Scriptura, ſeu doctrina. Ad aliud, dicendum quòd hoc nomen *ſingularis*, non poteſt dici de Deo, niſi cum hoc addito, *ſecundum eſſentiam*: quia terminus iſte ſignificat primariò ſolitudinem ſuppoſiti, quæ in Deo non eſt: vnde Deus eſt ſingularis ſecundum eſſentiam, & pluralis ſecundum perſonas: & licet per impoſſibile eſſet omninò ſingularis; eſſet tamen obiectum Theologiæ propter omnimodam neceſſitatem, & immutabilitatem.

Ad tertium dicendum, quòd de eadem concluſione non poteſt ſimul eſſe ſcientia, & fides; ſi talis ſcientia importet euidentiam: quia euidentia opponitur fidei: ſecus autem, ſi ſcientia non importet euidentiam; ſicut non importat Theologia: nam euidentia ſcientiæ pendet totaliter à principiis: conſtat autem quòd principia propria Theologiæ, cùm ſint per fidem reuelata, ſunt ineuidentia: vnde concluſiones Theologicæ poſſunt ſciri etiam per fidem, ſi aliunde ſint de fide; quia præciſè, vt ſunt concluſiones Theologicæ, non ſunt formaliter de fide; ſed tantùm virtualiter, & materialiter, vt infra dicetur.

DVBIVM III.

Vtrùm Theologia ſit vna ſcientia ſpecie infima.

Svpponendum eſt, quòd ad conſtituendam vnam ſcientiam multa requiruntur. Primum eſt, obiectum materiale, ſiue ratio materialis obiecti, quæ poteſt eſſe communis multis ſcientiis, vt Deus, qui conſideratur & à Theologia, & à Phyſica, & à Metaphyſica, &c. omnes enim iſtæ ſcientiæ agunt de Deo, ſub aliqua ratione. Secundum, quod requiritur, eſt obiectum formale, ſiue ratio formalis obiecti, vt res eſt, quæ eſt in ipſo ſimpliciter & abſolutè in ſe conſiderato, & ſine vllo reſpectu, & hæc ratio formalis contrahit & limitat obiectum materiale, ſicut Deitas limitat ipſum Deum, vt ſit obiectũ alicuius habitus ſupernaturalis tantùm, qui ſine illa conſideratur etiam à ſcientiis naturalibus; & ſic Deus vt Deus, ſiue ſub ratione Deitatis, poteſt tantùm eſſe obiectum habitus ſupernaturalis: ex obiecto materiali & formali fit vnum obiectum per ſe, & ideò habet ſuam definitionem peculiarem, quæ eſt mediũ in prima demonſtratione: & ex illo obiecto ſic conſtituto, quod eſt vnum per ſe, fluunt quædam proprietates, quæ de ipſo in ſcientia demonſtrantur. Tertium, quod requiritur, eſt ratio formalis *ſub qua*, quæ eſt quaſi effectus, ſiue paſſio rationis formalis *quæ*: ratio *ſub qua* comprehendit tam abſtractionem talis obiecti à materia, quàm media ſiue principia, quibus procedit ſcientia ad deducendas ſuas concluſiones; & etiam lumen, quo cognoſcuntur iſta media. Ratio *ſub qua* vocatur etiam, ratio formalis obiecti, vt obiectum eſt; quia obiectum, vt obiectum eſt, ſiue vt ſcibile eſt, dicit reſpectum ra-

Digitized by Google

tionis ad ipsam scientiam; & ideò ratio *sub qua*, tam se tenet ex parte obiecti, quam ex parte scientiæ: ex parte quidem obiecti, quia per additionem rationis formalis *qua*, obiectum habet quòd tali modo abstrahat à materia, vel singulari, vel sensibili, vel intelligibili: habet etiam per talem additionem sua principia determinata, quæ sunt quædam proprietates obiecti: se tenet autem ratio *sub qua* ex parte scientiæ; quia si obiectum non abstraheret à materia, non esset scibile, nec posset attingi à scientia: & sic abstractio à materia, est ratio cur scientia attingat tale obiectum: principia etiam se tenent ex parte scientiæ, quia scientia procedit ex talibus principiis ad deducendas suas conclusiones.

Supponendum est secundò, quòd obiectum etiam formale non sufficit ad specificandam scientiam: cùm certum sit multas scientias, & plures habitus specie diuersos posse habere idē obiectum formale *quod*, sicut scientia beatifica, fides, & nostra Theologia habent pro obiecto Deum, vt Deus est, siue sub ratione Deitatis: sed insuper requiritur obiectum formale, vt obiectum est, scilicet vt dicit talem abstractionem à materia, & vt scibile per talia principia, & tali lumine cognita, quæ principia sunt quasi quædam passiones subsequentes obiectum, & effluentes ab illo, vt abstrahit à tali materia: vnde principia, & lumen quo cognoscuntur, sunt vltima sigillatio, vt ita dicamus, specificationis scientiarum; ita vt illa sit vna scientia specie, quæ habet sua propria & peculiaria principia, & peculiari lumine cognita; & illæ sint scientiæ diuersæ speciei, quæ habent principia diuersa, vel diuerso lumine cognita: nam principia eiusdem rationis, eodem lumine specifico cognita, & eodem modo abstrahentia à materia, inferunt vnitatem specificam obiecti formalis, vt res est: non autem vnitas specifica obiecti formalis, vt res est, infert vnitatem specificam principiorum, & luminis quo cognoscūtur: nam Deus vt Deus, est vnus plusquam specie, & tamen consideratur sub diuersis formaliter principiis, siue vt cognitis tali & tali lumine, à Beato, à fideli, & à Theologo: & vt docet D. Thom. hic art. 1. ad 2. eandem conclusionem demonstrat Astrologus, & Naturalis, putà quòd terra est rotunda; sed Astrologus per medium mathematicum, id est à materia abstractum: Naturalis autem per medium circa materiam consideratum.

Supponendum est tertiò, in scientia reperiri quædam ex parte ipsius habitus. Primum est ipsa entitas habitus, quæ est quædam qualitas, per quam intellectus inclinatur, & redditur facilis, vt operetur constanter, & delectabiliter circa aliquod obiectum. Habitus scientiæ vocatur lumen respectu potentiæ cognoscitiuæ, quia per ipsum multa manifestantur potentiæ circa obiectum: acquiritur per primam demonstrationem, concurrente lumine intellectus, & habitu primorum principiorum, perficitur vero per alias subsequentes. Secundum, quod reperitur; est ordo essentialis ipsius habitus scientifici ad obiectum, à quo specificatur: quia enim obiectum est mensura scientiæ, & consequenter superioris ordinis ad illam, propterea scientia dicit relationem realem ad obiectum, tanquam ad suam mensuram; non verò obiectum ad scientiam; ex parte enim ipsius est relatio rationis. Tertium, quod reperitur, sunt infinitæ prope species, quæ repræsentant omnes propositiones, quibus vtimur in scientia, siue sint principia, siue conclusiones: & in hoc quidam decepti sunt, dicentes quòd scientia nihil est aliud, quàm congeries ista specierum.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ, asserit Theologiam non esse vnum simplicem habitum: sed continere multos habitus, vel solo numero, vel etiam specie distinctos. Probatur; Vnitas scientiæ desumitur ab vnitate obiecti formalis, ita vt vbi est vnum specie obiectū formale, ibi sit vna specie scientia, quia obiectum est mensura scientiæ: sed obiectum Theologiæ non est vnum specie: nam in Theologia agitur de multis specie differentibus, puta de Deo, de Angelis &c. ergo Theologia non est vna scientia specie infima, nec vnus simplex habitus, cùm quælibet demonstratio producat vnum habitum, si enim prima hoc facit, aliæ etiam facient, cum sint eiusdem virtutis: constat autem quòd in Theologia multæ deducuntur conclusiones.

Secundo, Si quid probaret Theologiam esse vnam scientiam specie infima, maximè ratio D. Thomæ hic art. 3. quia vnitas habitus considerari debet secundùm rationem formalem obiecti; quæ ratio formalis, est vna respectu huius scientiæ; scilicet diuina reuelatio: sed hoc non probat; tum quia omnes Mathematicæ ad minus specie differunt, & tamen considerant sua obiecta sub eadem ratione formali *sub qua* abstractionis ab omni materia sensibili: tum quia licet Deus reuelaret omnes scientias alicui, non tamen propterea omnes scientiæ procedentes ex diuina reuelatione essent eiusdem speciei, tum quia reuelatio est quid omninò extrinsecum obiecto, & ita non potest concurrere ad specificationem scientiæ, quæ considerat aliquod obiectum: tum quia diuina reuelatio specificat fidem, quæ est habitus principiorum Theologiæ, vt docet D. Thom. 2. 2. quæst. 1. constat autem quòd non potest esse eadem ratio specificans habitum principiorum, & habitum conclusionum, cùm enim specie distinguantur, non possunt habere idem specificatiuum. ergo Theologia non est vna scientia specie infima.

Tertio, Vna scientia specie infima non potest esse simul practica & speculatiua: quia ex

Aristotele

Aristotele practicum & speculatiuum sunt fines diuersi genere, & causant distinctionem genericam inter scientias, maiorem illâ, quæ est inter scientias speculatiuas diuersæ abstractionis: sed Theologia ex D. Thom. hîc art. 4. simul est practica & speculatiua:& constat;nam in prima & tertia parte agit de speculatiuis: in prima verò secundæ, & in secunda secundæ, vt plurimùm, agit de practicis: ergo Theologia non est vna scientia specie infima.

Quartò, Assensus specie diuersi non possunt procedere ab vnico specie habitu, siue ab vna scientia specie infima; in hoc enim distinguitur potentia ab habitu, quòd potentia, vt pote magis illimitata, elicit actus diuersæ speciei, sicut intellectus actus fidei, scientiæ, opinionis; habitus autem, vt pote magis limitatus, elicit vnicum actum secundùm speciem sibi proportionatum: sed assensus Theologici specie differunt; nam diuersa plusquam specie lumina inferunt diuersos saltem specie assensus: constat autem quòd sæpe diuersa lumina concurrunt ad assensus Theologicos; aliquando enim ambæ præmissæ sunt de fide, & tunc lumen fidei solùm concurrit ad assensum: aliquando verò vna tantùm præmissa est de fide, alia autem est purè naturalis, & tunc lumen naturale concurrit ad assensum conclusionis simul cùm lumine fidei:vnde hic assensus est mixtus ex naturali & supernaturali; primus autem est purè supernaturalis: ergo Theologia non est vna scientia specie infima.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Theologia est vna scientia specie infima: 2. Ac proinde vnus simplex habitus, 3. Distinctus genere à quolibet alio habitu scientiarum naturalium.

Probatur prima pars conclusionis,quam communiter docent Thomistæ, tum authoritate, tum ratione D. Thom. hîc art. 3. quæ sic expenditur: Illa scientia est vna specie infima, quæ habet vnum obiectum formale specie infima, siue vnam rationem formalem *qua*, & simul habet vnam rationem formalem *sub qua*; prout includit abstractionem à materia, & media siue principia, quibus in suis demonstrationibus procedit, vt dictum est: sed Theologia habet vnum obiectū formale simplicissimum, siue rationem formalem *qua* vnam plusquam specie, scilicet Deitatem; agit enim de omnibus aliis, de quibus agit,per ordinem ad ipsam: habet etiam rationem formalem *sub qua* vnam specie, scilicet & abstractionem ab omni materia etiam metaphysica; & principia, quibus in suis demonstrationibus procedit, fundata in diuina reuelatione sunt vna specie: quòd si aliquando assumantur principia naturalia, sunt extranea ipsi Theologię,& modificantur à principiis propriis Theologiæ,sicut causæ vniuersales à particularibus: videmus enim quòd conclusio Theologica est similis talibus principiis propriis, ab ipsis participans ineuidentiam,ipsis pro hoc statu connaturalem, vt infra fusiùs expendetur: ergo Theologia est vna scientia specie infima.

Probatur secūda pars conclusionis,quæ etiam est communis inter Thomistas: Si Theologia non est vnus simplex habitus, sed continet multos habitus; vel hi differunt specie, vel solo numero: sed neutrum dici potest: Quòd non differant specie, probatur; conclusiones Theologicæ sunt omnes eiusdem speciei, quia sunt de eodem obiecto formali, scilicet Deo vt Deus est; & procedunt ex iisdem formaliter principiis,scilicet à Deo reuelatis: quòd si assumantur alia principia naturalia, sunt extranea, & modificantur, ita vt conclusio imitetur principium reuelatum tanquam causam particularem: ergo conclusiones Theologicæ non possunt producere habitus diuersæ speciei; effectus enim non potest excedere virtutem causæ. Quòd etiam non differant solo numero,probatur; accidentia solo numero distincta non multiplicantur, non multiplicatis subiectis,vt communiter docent Thomistæ, quia si essent plura accidentia solo numero distincta in eodem subiecto, sequeretur quòd idem subiectum esset simul in actu & in potentia respectu eiusdem, quod implicat;nam qui habet albedinem, est albus, & sic est in actu albedinis: si adhuc potest recipere aliam albedinem, est in potentia ad albedinem, quia non recipitur hæc albedo; nisi recipiatur albedo: & potentia receptiua per se primò respicit albedinem, & secundariò hanc albedinem, imò fit hæc quia recipitur in subiecto:sed intellectus non multiplicantur per demonstrationes Theologicas vt patet: ergo nec habitus Theologici in eodem Theologo.

Probatur tertia pars conclusionis. Habitus scientiarum distinguntur genere, ex Aristotele & communi sententia, secundùm diuersos gradus abstractionis à materia; ita vt qui abstrahunt à materia tãtùm singulari, distinguantur genere ab his, qui abstrahunt à materia sensibili; & ambo distinguantur ab his qui abstrahunt à materia etiam intelligibili: sed Theologiæ habitus habet gradum peculiarem & excellentiorem abstractionis à materia, præ aliis scientiis naturalibus; nam agit de Deo vt Deus est, qui est actus purissimus, abstrahens non solùm ab omni materia physica, sed etiam à metaphysica,quia diuina essentia est suum esse: & quamuis Metaphysica agat de Deo, non tamen ipsum considerat sub tali abstractione; sed ipsi sufficit quòd abstrahat ab omni materia physica, cùm reliqua sua obiecta sub hac præcisa abstractione consideret: & ita obiectum formale Theologiæ in tota sua latitudine abstrahit ab omni materia etiam metaphysica, scilicet potentia;

potentia;quod non conuenit obiecto Metaphyſicæ, enti vt enti, in tota ſua latitudine: ergo Theologiæ habitus eſt diſtinctus genere à quolibet alio habitu ſcientiarum naturalium.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiectum formale *quod*, ſiue ratio formalis *qua* obiectiua Theologiæ,ſcilicet Deitas,eſt vna Pluſquam ſpecie: alia autem, de quibus agit Theologia, ſunt obiecta materialia, & conſiderantur ſub ratione Deitatis, ſiue vt aliquo modo ordinata ad Deitatem: conſtat autem, quòd ſpecificatio ſcientiæ non debet ſumi ab obiectis materialibus. Deinde licèt ratio formalis *qua* obiecti Theologiæ non eſſet vna ſpecie, aut pluſquam ſpecie in eſſe rei; ſufficeret quòd eſſet vna in eſſe ſcibilis, ſiue in ratione terminandi ipſam ſcientiam,quæ vnitas habetur,dum ratio *ſub qua* eſt vna,vt explicatum eſt:in Theologia autem ratio formalis *ſub qua* eſt vna, ſcilicet diuina reuelatio:Habetur multiplex exemplum; potentia viſiua eſt vna ſpecie, & tamen color eius obiectum in eſſe rei, eſt quid vnum genere; ſed in eſſe terminatiui & obiecti eſt quid vnum ſpecie, quia omnes colores eodem prorſus modo immutant potentiam viſiuam, & terminant eius actum. Similiter ratio entis in eſſe rei eſt pluſquam generica, eſt enim analoga; ſed quia in eſſe ſcibilis & terminatiui ſciẽtiæ per talia principia & tali lumine procedentis eſt vna; ideò Metaphyſica eſt vna ſpecie ſcientia. Ad aliud, dicendum quòd ſi demonſtrationes ſpecie differant, quælibet producit habitum: ſi verò ſint eiuſdem ſpeciei, prima producit totum habitum; aliæ verò perficiunt illum, nam intendunt, & ad plura extendunt; non autem multiplicant, cùm implicet ex parte ſubiecti:quælibet verò generaret,ſi non præſupponeret genitum. Demonſtrationes Theologicæ ſunt omnes eiuſdem ſpeciei.

Ad ſecundum dicendum, quòd ratio formalis *ſub qua*, non ſolùm dicit abſtractionem à materia, ſed etiam dicit principia, quibus procedit ſcientia;quæ principia ſunt diuerſa in ſingulis ſcientiis Mathematicis. Deinde,abſtractio à materia ſenſibili non conſiſtit in indiuiſibili; vnde quia numerus, qui eſt obiectũ Arithmeticæ,eſt ſimplicior quantitate continua,quæ eſt obiectum Geometriæ, quantitas enim continua maximè comitatur materiam, & habet conditiones illius; ideò Arithmetica eſt ſimplicior, & magis abſtrahit à materia ſenſibili, quàm Geometria: ſimiliter quia linea viſualis, quæ eſt obiectum Perſpectiuæ, conſideratur per ordinem ad viſum,qui eſt nobilior potentia, & magis abſtrahens à materia & motu quàm auditus, per ordinem ad quem eſt obiectũ Muſicæ,ſcilicet numerus ſonorus;ideò Perſpectiua magis abſtrahit à materia ſenſibili,quàm Muſica. Ad aliud dicendum, quòd in tali caſu diuina reuelatio ſe haberet vt infundens tales ſcientias; non vt ratio ſub qua procederent tales ſcientiæ, cùm principia ipſarum eſſent cognoſcibilia lumine naturali; quod non poteſt dici de principiis Theologiæ:concedimus autem,quòd ſi daretur aliqua ſcientia, quæ reſpiceret omnes veritates ſub diuina reuelatione, eſſet vna ſimpliciter ſpecie: ſicut eſt ſcientia in Chriſto Domino per ſe infuſa, quæ ſub ratione formali vnica ſecundùm ſpeciem ſe extendit ad vniuerſa obiecta noſtrarum ſcientiarum, & ad plura. Ad aliud dicendum, quòd licèt reuelatio ſit extrinſeca obiecto; in ipſa tamen fundantur principia quibus attingitur obiectum:vnde cõcurrit ad ſpecificationem ſcientiæ, ſicut & ipſa principia, & ipſum obiectum vt attingitur talibus principiis. Ad aliud, dicendum quòd diuina reuelatio formalis ſpecificat fidem, quia immediatè aſſentimur propoſitionibus fidei propter diuinam reuelationem: diuina autem reuelatio virtualis ſpecificat habitum Theologiæ,ſiue ipſa reuelatio applicata per diſcurſum ad deducendas concluſiones Theologicas.

Ad tertium dicendum, quòd ſcientia aliqua ſuperioris ordinis ad omnes naturales puras, poteſt eſſe ſimul ſpeculatiua & practica; & talis eſt Theologia,vt infra dicetur.

Ad quartum dicendum, quòd omnis aſſenſus purè Theologicus eſt naturalis: quia licèt vna, vel ambæ præmiſſæ ſint de fide, & ita fides aliquo modo remotè concurrat ad aſſenſum concluſionis; tamen hic aſſenſus eſt purè naturalis, quia concurſus fidei modificatur per diſcurſum naturalem: Siue autem vna tantùm præmiſſa ſit de fide, ſiue ambæ, ſemper aſſenſus concluſionis eſt Theologicus; quia præmiſſa cognita lumine naturali aſſumitur ratione alterius, quæ eſt de fide, & ab ipſa modificatur: vnde concluſio eſt Theologica, & ineuidens.

DVBIVM IV.

Vtrùm Theologia ſit ſcientia propriè ſubalternata.

Svpponendum eſt, quòd ad ſubalternationem ſcientiæ tria requiruntur. Primum eſt, vt ſit idem obiectum materiale ſubalternantis & ſubalternatæ. Secundum, vt ſubalternata addat tali obiecto aliquam differentiam, qua limitetur obiectum ſubalternantis, & ex cuius additione conſequantur aliquæ proprietates. Tertium tandem, vt ſubalternata mutuet ſua principia à ſubalternante:vnde principia ſcientiæ ſubalternatæ debent eſſe ineuidentia intra limites ipſius ſcientiæ ſubalternatæ: ſunt autem euidentia in ſcientia ſubalternante; non tamen requiritur quòd ſint illius concluſiones: hoc enim tantùm eſt verum, quando ſcientia ſubalternans eſt diſcurſiua, & principia ſubalternatæ poſſunt

Digitized by Google

possunt probari à priori: sed sufficit quòd principia subalternatæ sint propositiones in subalternante euidentes.

Prima opinio plurium extra scholam D.Th. negat Theologiam esse scientiam subalternatam scientiæ Dei & Beatorum, siue visioni beatificæ. Probatur; Omnis scientia subalternata habet obiectum cōtractius, quàm subalternans: sed Theologia habet idem omninò obiectum ac scientia Dei & Beatorum, scilicet Deum vt Deus est: ergo Theologia non est subalternata scientiæ Dei & Beatorum.

Secundò, Nulla scientia subalternata habet eadem omninò principia, ac eius subalternans: sed Theologia habet eadem omninò principia, ac scientia Dei & Beatorum, putà quòd Deus sit trinus & vnus, quòd Filius Dei sit consubstantialis Patri, & similia: ergo Theologia non est subalternata scientiæ Dei & Beatorum.

Tertiò, Omnis scientia subalternata potest esse, imò ad sui perfectionem petit esse cum sua subalternante, in eodem subiecto: sed Theologia non potest esse in Deo & Beatis, in quibus est eius subalternans; cùm procedat ex principiis fidei: ergo Theologia non est subalternata scientiæ Dei & Beatorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Theologia nulli quidem scientiæ naturali est subalternata: 2. Benè tamen scientiæ Dei & Beatorum, siue visioni beatificæ. Ita communiter Discipuli D.Thom. in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis; Scientia subalternata non potest esse superioris ordinis respectu subalternantis, vt patet ex etymologia nominum: sed Theologia est superioris ordinis respectu cuiuscumque scientiæ naturalis, vt patet; quia ratione obiecti & principiorum attingit ad scientias supernaturales: ergo Theologia nulli scientiæ naturali est subalternata: vtitur tamen aliis scientiis naturalibus, earumque principiis tanquam inferioribus, vt docet D.Th. hîc art. 5. ad 2. ait enim: Hæc scientia accipere potest aliquid à Philosophicis disciplinis, non quòd ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quæ in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediatè à Deo per reuelationem. Et ideò non accipit ab aliis scientiis tanquam à superioribus, sed vtitur eis tanquam inferioribus & ancillis; sicut Architectonicæ vtuntur subministrantibus, vt ciuilis, militari. Et hoc ipsum quòd sic vtitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam eius; sed propter defectum intellectus nostri: qui ex his, quæ per naturalem rationem (ex qua procedūt aliæ scientiæ) cognoscuntur, faciliùs manuducitur in ea, quæ sunt supra rationem, quæ in hac scientia traduntur.

Probatur, & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus quòd in Beatis est duplex sciētia de Deo; prima est perfectissima, etiam ipsi Deo conueniens, & est visio beatifica, quæ ab Augustino dicitur Cognitio matutina: secunda est scientia, per quam ex principiis lumine gloriæ cognitis deducunt conclusiones de Deo virtute luminis naturalis, easque cognoscunt separatim per proprias species, & hæc dicitur ab Augustino Cognitio vespertina. Hoc posito; dicimus Theologiam nostram subalternari scientiæ Dei & Beatorum, prout dicit visionem beatificam; hæc enim est scientia perfectissima & eminentissima, vt infra probabitur; quamuis non sit discursiua: non autem dicimus subalternari scientiæ Beatorum secundo modo acceptæ; hæc enim non distinguitur substantialiter à nostra Theologia, sed est ipsamet in statu perfecto, vt dicetur postea. Probatur conclusio sic explicata authoritate D. Thom. hîc art. 2. vbi dicit Theologiam eo modo se habere ad scientiam Dei & Beatorum, quo se habet Perspectiua ad Geometriam, & Musica ad Arithmeticam: constat autem Perspectiuam subalternari Geometriæ, & Musicam Arithmeticæ; & hanc subalternationem esse propriam: ergo Theologia est scientia propriè subalternata scientiæ Dei & Beatorum, siue visioni beatificæ. Confirmatur; Ideò Perspectiua ex Aristotele & aliis Philosophis subalternatur Geometriæ, & Musica Arithmeticæ, quia earum principia dependent à Geometria & Arithmetica: sed principia Theologiæ magis dependent à scientia Dei & Beatorum, quàm principia Perspectiuæ à Geometria, & principia Musicæ ab Arithmetica; nam principia Perspectiuæ & Musicæ possunt sciri independenter à Geometria & Arithmetica, vel per experientiam, vel per habitum primorum principiorum: principia verò Theologiæ non possunt sciri, nisi per scientiam Dei & Beatorum, solo quippe lumine gloriæ manifestantur, & posita quacumque alia notitia etiam supernaturali remanent in se ineuidentia: ergo Theologia est propriè subalternata scientiæ Dei & Beatorum.

Secundò, Habitus scientiæ acquisitus ex principiis notis lumine scientiæ Dei & Beatorum, subalternatur scientiæ Dei & Beatorum; quia talis habitus omnimodè dependet in suo produci & esse à lumine scientiæ Dei & Beatorum: sed Theologia est habitus scientiæ acquisitus ex principiis reuelatis, notis lumine scientiæ Dei & Beatorum: ergo Theologia subalternatur scientiæ Dei & Beatorum.

Tertiò, Theologia habet tria requisita ad propriam subalternationem respectu scientiæ Dei & Beatorum: nam primò habet idem obiectum, scilicet Deum vt Deus est: secundò, addit illi aliquam differentiam accidentalem, licèt extrinsecam, scilicet ineuidentiam negatiuam; nam Deus non est obiectum scientiæ, nisi

nisi vt substat alicui lumini, vt autem substat maiori lumini & clariori, magis cognoscitur & plura in eo cognoscuntur: vnde videtur sub vniuersaliori ratione, quàm si consideretur sub lumine magis limitato: ac proinde cùm Deus vt Deus, vt subest lumini gloriæ, sit obiectum scientiæ Dei & Beatorum, vt sic magis latè patet, & plura in eo cognoscuntur, quàm vt subest lumini fidei, & lumini naturali, sub qua ratione est obiectum Theologiæ: vnde Theologia addit Deo obiecto scientiæ Dei & Beatorum aliquam differentiam, scilicet ineuidentiam negatiuam, siue non euidentiam: nam scientia Dei & Beatorum petit ab intrinseco euidentiam, fides verò petit ab intrinseco ineuidentiam priuatiuam; sed nostra Theologia nec petit euidentiam, nec ineuidentiam priuatiuam; propterea dicitur habere ineuidentiam negatiuam. Tertiò tandem, mutuat sua principia à scientia Dei & Beatorum, vt dictum est: ergo Theologia est propriè subalternata scientiæ Dei & Beatorum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus vt Deus, licèt in se sit simplicissimus; tamen vt consideratur sub lumine clariori, seipso magis latè patet, in quantum est obiectum, quia vt sic magis scitur, quàm vt subest lumini diminuto, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Theologia habet eadem principia materialiter ac scientia Dei & Beatorum; non verò formaliter: nam principia formaliter considerantur, vt substant cognitioni: vt autem sunt principia scientiæ Dei & Beatorum, ab intrinseco petunt cognosci euidenter lumine gloriæ: vt verò sunt principia Theologiæ, hoc non petunt; sed intra limites Theologiæ cognoscuntur ineuidenter negatiuè, siue non euidenter. Deinde nostra Theologia non habet omnia principia scientiæ Dei & Beatorum; plura enim in Deo vident Beati, quàm sciant hîc Theologi.

Ad tertium dicendum, quòd Theologia potest esse, & petit esse cum scientia Dei & Beatorum, ac de facto remanet in patria, vt inferiùs probabitur; nec eius principia absolutè debent esse propositiones fidei: at tantùm pro hoc statu viæ, in quo ambulamus in ænigmate.

DVBIVM V.

Vtrùm Theologia sit scientia simul speculatiua, & practica.

Svpponendum est, quòd illa scientia propriissimè dicitur speculatiua, cuius obiectum est speculatiuum, respicit illud modo speculatiuo; & cuius finis est speculatio, siue non est aliud quàm scire. Practica autem scientia est illa, cuius obiectum est operabile, illud respicit modo operabili, & cuius proprius finis est operari, vel opere appetitus, vel opere potentiæ exécutiuæ: magis tamen à fine sumitur ratio practici, quàm ab aliis. Speculatiuum autem & practicum non sunt differentiæ essentiales, nec quasi passiones consequentes differentias essentiales primò diuidentes scientiam in communi: sed sicut sensus primò diuiditur in communem & proprium; proprius autem in visum, auditum, &c. ita scientia diuiditur in scientias superioris & inferioris ordinis: scientiæ verò inferioris ordinis subdiuiduntur in speculatiuas, & practicas: in his, differentiæ practici & speculatiui, ratione suæ limitationis, ita important, quòd sint principium & proxima regula operandi & speculandi, quòd nullo modo speculatiuum, etiam remotè ordinetur ad praxim; & practicum nullo modo ordinetur ad speculationem: in scientiis autem superioris ordinis, hæ differentiæ sunt absolutæ ab hac limitatione & imperfectione.

Supponendum est secundò; quòd forma, quæ est altioris & perfectioris ordinis continet plures alias inferioris ordinis; si hæ aliquo modo ab illa dependeant: hæc autem continentia dicitur virtualis & eminentialis, per hoc quòd hæc forma est talis naturæ, vt in sua perfectione præhabeat totam perfectionem aliarum, & aliquid amplius: nam quæ sunt dispersa in inferioribus, vnitè præinueniuntur in superioribus, à quibus dependent. Certum est autem quòd Theologia sit superioris ordinis comparata ad scientias alias naturales, cùm sit impressio quædam, & sigillum proprium scientiæ diuinæ; quia vtraque habet Deum vt Deum pro obiecto: & hæc ab illa deriuatur sub illius luminis propria, quamuis parua participatione: & ideò vnitas illius vnitatem huius; & altitudo illius, quantùm ad hoc quòd tam speculatiuum, quàm practicum respiciat, altitudinem huius inferat: propterea, vt statim probabitur, Theologia eminéter continet sine aliqua diuisione & imperfectione, ea quæ reperiuntur dispersa in scientiis inferioris ordinis; sicut sensus communis continet vnitè ea quæ pertinent ad sensus proprios.

Prima opinio asserit Theologiam esse purè speculatiuam. Probatur; Quando obiectum alicuius scientiæ, est purè speculatiuum, & nullo modo operabile; tunc scientia est purè speculatiua, & nullo modo practica: quia si haberet aliquam praxim siue operationem, hæc deberet esse circa proprium obiectum: sed obiectum Theologiæ, scilicet Deus vt Deus, est purè speculatiuum, & nullo modo operabile, vt patet: ergo Theologia est purè speculatiua, & nullo modo practica. Deinde, habitus practicus debet esse proxima regula & principium operationis; in hoc enim distinguitur ab habitu speculatiuo, qui remotè influit in operationem: sed Theologia non est proxima regula, nec proximum principium operationis studiosæ,

ſæ, vt conſtat ex hoc, quòd multi ſunt Theologi, qui non ſunt ſtudioſi virtutis: ergo Theologia eſt purè ſpeculatiua, & nullo modo practica. Denique; Si quid ſuaderet Theologiam eſſe aliquo modo practicam, maximè quia dirigit ad amorem Dei vltimi finis: ſed hoc non ſuadet, quia etiam Metaphyſica pari modo dirigit ad amorem Dei vltimi finis naturalis; & tamen eſt purè ſpeculatiua, & nullo modo practica: ergo Theologia eſt purè ſpeculatiua, & nullo modo practica.

Secunda opinio eſt in alio extremo, aſſerens Theologiam eſſe tantùm practicam. Probatur; Ex Philoſopho ille habitus eſt tantùm practicus, cuius finis eſt operari, & aſſequi vltimũ finem; ſiue qui eſt tantùm propter opus: ſed finis Theologiæ eſt benè operari, vt conſtat ex illo 2. ad Timoth. 3. Omnis ſcriptura diuinitus inſpirata, vtilis eſt ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum ad iuſtitiam, vt perfectus ſit homo Dei ad omne opus bonum inſtructus: ergo Theologia eſt tantùm practica.

Tertia opinio docet Theologiam non eſſe ſimul ſpeculatiuam & practicam, ſed eſſe vel ſpeculatiuam, vel practicam tantùm. Probatur; Si Theologia eſſet ſimul ſpeculatiua & practica; vel eſſet talis eminenter, vel formaliter: ſed neutrum dici poteſt. Non eminenter; quia quod eſt eminenter tale, non dicitur ſimpliciter tale, ſicut Deus non dicitur ſimpliciter lapis; & tamen D.Th. hic art. 4. vocat Theologiam ſpeculatiuam & practicam. Nec eſt talis formaliter, quia ex Ariſtotele practicum & ſpeculatiuum ſunt differentiæ oppoſitæ eſſentialiter, diuidentes habitus & virtutes; ac proinde non poſſunt eidem habitui conuenire: ergo Theologia non eſt ſimul ſpeculatiua & practica.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Theologia eſt ſimul ſpeculatiua & practica, tã eminenter; 2. Quàm formaliter: 3. Magis tamen eſt ſpeculatiua. Ita D.Thom. hic art. 4. & communiter eius Diſcipuli, Caietanus, Bannes & alij.

Probatur prima pars concluſionis. Forma ſuperioris ordinis continet eminẽter in ſe vnitè, quæ ſunt diſperſa in inferioribus aliquo modo ei ſubordinatis: hoc enim exigit natura, quòd ſuperius præhabeat ſaltem eminenter omnem perfectionem ſui inferioris; & in hoc ſita eſt naturalis ſubordinatio: ſed Theologia eſt forma ſuperioris ordinis, comparata ad omnes alias ſcientias naturales aliquo modo ei ſubordinatas: nam ex D. Thoma hic art. 6. ad 2. pertinet ad Theologiam iudicare de principiis aliarũ ſcientiarum; quicquid enim in aliis ſcientiis inuenitur veritati huius ſcientiæ repugnans, totum condemnatur vt falſum: ex ſcientiis autem naturalibus quædam ſunt ſpeculatiuæ, & quædam practicæ: ergo Theologia eſt eminenter ſimul ſpeculatiua & practica.

Secundò, Theologia eſt quædam impreſſio & imago ſcientiæ diuinæ: item eſt quædam participatio viſionis beatificæ, & proles fidei; vnde debet illis aſſimilari, quantùm naturæ ipſius poſſibile eſt: ſed ſcientia diuina eſt eminenter ſimul ſpeculatiua & practica, vt infra ſuo loco probatur: ſimiliter etiam viſio beatifica; quæ Deum ſpeculatur, & ſimul dirigit ad amorem beatificum: ſicut etiam & fides, vt docet D.Thom. 2.2. quæſt. 4. & patet; Nam quòd ſit ſpeculatiua; certum eſt; aſſentitur enim propoſitionibus purè ſpeculatiuis de Deo reuelatis: Quod etiam ſit practica, colligitur ex illo 1. Petri 1. Reportantes finem fidei veſtræ ſalutem animarum veſtrarum; quia ſcilicet dirigit ad praxim ſiue ad operationem virtutum, quibus ſalutem conſequitur: aliunde autem non repugnat naturæ Theologiæ eſſe ſimul ſpeculatiuam & practicam, cùm ſit ſuperioris ordinis; imò ordinis diuini ratione obiecti & principiorum, ſicut ſunt prædicta: ergo Theologia eſt eminenter ſimul ſpeculatiua & practica.

Probatur ſecũda pars concluſionis. Illa ſcientia eſt formaliter ſimul ſpeculatiua & practica, cuius obiectum eſt ſimul ſpeculabile & practicum; cùm obiectum ſit regula & menſura ipſius ſcientiæ, vnde debent commenſurari: ſed obiectum Theologiæ eſt formaliter ſimul ſpeculabile & practicum: ſi loquamur de obiecto materiali, nulla eſt difficultas; nam agit ſimul de Deo qui eſt ſummè ſpeculatiuus, & de actibus humanis qui ſunt practici: ſi verò loquamur de obiecto formali, ſcilicet de Deo, vt Deus eſt, quòd ſit ſummè ſpeculabilis, certum eſt; quòd etiam ſit practicus, probatur; nam Deus vt Deus, eſt vltimus finis noſtrarum actionum; & conſequẽter eſt regula & menſura ipſarum; cùm ex fine deſumatur tota ratio mediorum: ac proinde eſt extenſione practicus, quatenus terminat praxim: vnde Theologia dirigit praxim: ergo Theologia eſt formaliter ſimul ſpeculatiua & practica; eo modo quo intellectus ex D. Thom. infra quæſt. 79. art. 11. eſt ſimul formaliter ſpeculatiuus, & practicus: ſpeculatiuus quidem; quia quod apprehendit, non ordinat ad opus, ſed ad ſolam veritatis conſiderationem: practicus verò, quia hoc quod apprehendit, ordinat ad opus, quia ex Ariſtotele 3. de anima, ſpeculatiuum & practicum differunt à fine, & vtrumque denominatur à fine.

Secundò, Illa ſcientia eſt formaliter ſimul ſpeculatiua & practica, cuius principia alia ſunt formaliter ſpeculatiua, & alia formaliter practica; cùm principia debeant proportionari habitui ſcientiæ, nam mediis illis deducit ſuas concluſiones ipſis ſimiles: ita vt ſi principia ſint ſpeculatiua, concluſiones fuerint ſpeculatiuæ; & ſi principia ſint practica, concluſiones fuerint practicæ: ſed principia Theologiæ alia ſunt formaliter ſpeculatiua; & alia practica; cùm ſint

principia

principia reuelata & fide credita: quædam autem principia fidei ſunt formaliter ſpeculatiua, quia præciſè verſantur in contemplatione Dei, vt iſtud: Deus eſt trinus & vnus: alia autem ſunt practica, quia dirigunt ad opus, vt iſtud: Deus eſt ſuper omnia diligendus: ac proinde concluſiones Theologicæ aliæ ſunt formaliter ſpeculatiuæ, & aliæ formaliter practicæ: ergo Theologia, quæ illis vtitur principiis, & ex ipſis tales deducit concluſiones, eáſque conſiderat, eſt formaliter ſimul ſpeculatiua & practica.

Tertiò, Theologia eſt imago ſcientiæ diuinæ; ac proinde debet illi conformari in iis quæ eius naturæ non repugnant: ſed ſcientia diuina eſt formaliter ſimul ſpeculatiua & practica, vt infra ſuo loco dicetur: maximè quia ſpeculatiuum & practicum ſunt perfectiones ſimpliciter ſimplices: de ſpeculatiuo, patet; de practico, probatur, quia practicum importat quòd ſit cauſa agens, & regula operationis: conſtat autem iſta dicere ſummam perfectionem ſine vlla imperfectione: ergo Theologia eſt formaliter ſimul ſpeculatiua & practica.

Probatur tertia pars concluſionis, authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 4. vbi ſic ait loquens de Theologia: Magis tamen eſt ſpeculatiua quàm practica: quia principaliùs agit de rebus diuinis, quàm de actibus humanis: de quibus agit ſecundùm quòd per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua æterna beatitudo conſiſtit. Deinde, Deus vt Deus, eſt in ſe ſpeculabilis; eſt autem tantùm extenſiuè practicus, in quantum eſt finis terminās actus humanos: ac proinde eſt per prius, ſiue primariò, obiectum ſpeculatiuum; & per poſterius, ſiue ſecundariò, obiectum practicum: quæ enim conueniunt rei abſolutæ ſimpliciter, per prius conueniunt, quàm ea quæ ei conueniunt per ordinem ad aliud: ergo cùm Deus vt Deus, ſit obiectum Theologiæ; Theologia eſt magis ſpeculatiua quàm practica: ſiue eſt per ſe, primariò, & per prius ſpeculatiua; & per ſe, ſecundariò, & per poſterius practica.

Ad Primum ergo dicendum, quòd vt ſcientia ſit practica; requiritur vel quòd eius obiectum ſit operabile, & hoc reperitur in ſcientiis inferioribus; vel quòd eius obiectum ſit vltimus finis operationis humanæ, & hoc reperitur in Theologia, quia per hoc quòd eius obiectum eſt vltimus finis, ad ipſam pertinet agere de actibus humanis quibus acquiritur hic vltimus finis; & hoc eſt eſſe practicam. Ad aliud, dicendum quòd non eſt neceſſe, ad hoc vt aliquid ſit practicum, quòd ſit proxima regula, & principium immediatum operationis, vt patet in ſynderesi; quæ non diſponit immediatè ad rectè operandum, ſed mouet virtutes morales: & ita dicendum de Theologia: verum quidem eſt, quòd ſcientia inferior, vt ſit practica, debet ob ſuam limitationem eſſe proxima regula & immediatum principium operationis practicæ. Ad aliud, dicendum quòd licèt Metaphyſica aliquo modo dirigat ad amorem Dei vltimi finis naturalis, ſcilicet remotè & indirectè, in quantum manifeſtat eius bonitatem: tamen non eſt practica; quia hæc directio eſt indirecta & per accidens reſpectu ſcientiæ: Theologia autem directè dirigit ad amorem Dei vltimi finis ſupernaturalis, & per ſe agit de actibus humanis, quibus acquiritur vltimus finis: vnde verè eſt ſcientia practica. Hæc differentia prouenit ex hoc quòd Theologia, vt pote ſcientia ſuperioris ordinis, non eſt ita limitata ac Metaphyſica, quæ eſt ſcientia inferioris ordinis; vnde ſe extendit ad plura.

Ad Secundum dicendum, quòd finis per ſe primus Theologiæ, non eſt rectè operari (hic enim eſt finis tantùm per ſe ſecundus) ſed eſt contemplatio ipſius Dei, procedens & deducta ex principiis fidei: vnde per ſe primò eſt ſpeculatiua, & per ſe ſecundò practica: teſtimonium autem Apoſtoli ſolùm importat Theologiam eſſe vtilem ad inſtruendum hominem, vt ſit perfectus ad omne opus bonum: hæc tamen inſtructio eſt tantùm finis per ſe ſecundus Theologiæ: quamuis poſſit etiam hæc inſtructio intelligi, vt ſit Miniſtri Euangelici de veritatibus fidei: ſed hæc pertinet ad ſpeculatiuam ſcientiam, & non ad practicam, & eſt finis per ſe primus Theologiæ.

Ad Tertium dicendum, quòd Theologia eſt ſimul ſpeculatiua & practica, tam eminenter, quàm formaliter, vt dictum eſt. Ad primam impugnationem, dicendum quòd quia Theologia, non ſolùm eſt eminenter ſimul ſpeculatiua & practica, ſed etiam formaliter; ideò ſimpliciter dicitur talis. Ad ſecundam impugnationem, dicendum quòd practicum & ſpeculatiuum ſunt differentiæ oppoſitæ eſſentialiter in ſcientiis inferioris ordinis, propter earum limitationem; non autem in ſcientiis ſuperioris ordinis, ob earum amplitudinem & illimitationem: & inter ipſas eſt Theologia.

DVBIVM VI.

Vtrùm Theologia ſit nobilior aliis ſcientiis quoad certitudinem.

SVpponendum eſt, duplicem eſſe certitudinem, vnam formalem, aliam obiectiuam. Certitudo formalis definitur à D. Thoma in 3. d. 23. q. 2. art. 2. quòd ſit firma determinatio & adhæſio intellectus ad aliquam veritatem. Certitudo obiectiua, quæ ſe tenet ex parte obiecti, tunc eſt quando obiectum eſt neceſſarium, & immutabile; propter hoc mouet intellectum, vt ſibi firmiter adhæreat. Certitudo formalis adhuc eſt duplex, vna perfecta & ſimpliciter talis,

Digitized by Google

alis, quando ſcilicet intellectus habet perfectam aſſecutionem ſui obiecti, & illi firmiſſimè adhæret: alia eſt imperfecta, quando intellectus non tam firmiter adhæret. Certitudo formalis non prouenit ſolùm ex obiecto; cùm de eodem obiecto poſſint aliqui habere ſcientiam, ac proinde certitudinem, quæ neceſſariò concomitatur ſcientiam; alij verò poſſint habere opinionem, & conſequenter poſſint non habere certitudinem, cùm opinio ita adhæreat vni parti, vt tamen ſit cum formidine alterius; alij denique poſſint habere fidem humanam quæ ex ſe non inducit certitudinem, cùm poſſit fallere & falli. Nec etiam prouenit certitudo formalis ex voluntate illius qui firmiter adhæret alicui propoſitioni; licèt enim aliqui firmiter adhæreant ſuis opinionibus, propter pertinaciam & obſtinationem voluntatis: illa tamen adhæſio non poteſt vocari certitudo, ſed ſolùm eſt proteruia ſiue pertinacia. Vnde reſtat quòd certitudo formalis procedat ex medio, quo proponitur veritas & neceſſitas obiecti, quod medium debet eſſe infallibile; & conſequenter ſola demonſtratio & fides diuina poſſunt generare certitudinem. Nullum eſt dubium, quin Theologia ſit nobilior omnibus aliis ſcientiis inferioribus, certitudine obiectiua & dignitate obiecti, tã ſecundùm quòd eſt ſpeculatiua, quàm ſecundùm quòd eſt practica; nam vt eſt ſpeculatiua, habet Deum pro obiecto quod obiectum eſt certiſſimũ, neceſſariiſſimum, & quo nihil tam certum: vt verò eſt practica, licèt agat de iiſdem, de quibus agunt aliæ ſcientiæ morales; de illis tamen agit per ordinem ad finem vltimum, ſcilicet beatitudinem, quod non faciunt aliæ ſcientiæ, quæ non agunt de ſuo obiecto lumine ſupernaturali, ſiue quæ non procedunt ex principiis ſupernaturalibus: inter ſcientias autem practicas illa eſt nobilior, quæ ex ſe, & non tantùm ex intentione ſcientis, eſt ordinata ad finem nobiliorem: & ſi ſint ſubordinatæ, illa eſt nobilior, ad cuius finem proximum, ſiue intrinſecum, ſcilicet operationes; ſiue extrinſecum aliæ ordinantur: certum autem eſt, quòd finis vltimus eſt nobiliſſimus, & ad ipſum omnes alij fines ordinantur, cùm ſit vltimus: vnde Theologia eſt nobiliſſima omnium ſcientiarum tam ſpeculatiuarum, quàm practicarum, ratione obiecti & finis: dubium eſt an ſit etiam nobiliſſima ratione certitudinis formalis.

Prima opinio negat Theologiam eſſe nobiliorem aliis ſcientiis inferioribus ratione certitudinis. Ita tenent aliqui extra ſcholã D.Thom. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 5. ad 1. vbi docet, quòd nihil prohibet id, quod eſt certius ſecundùm naturam, eſſe quoad nos minus certum, propter debilitatem intellectus noſtri. Deinde ſubdit: Vnde dubitatio, quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non eſt propter incertitudinem rei, ſed propter debilitatem intellectus humani. Denique concludit: Et tamen minimum, quod poteſt haberi de cognitione rerum altiſſimarum, deſiderabilius eſt, quàm certiſſima cognitio, quæ habetur de minimis rebus, vt dicitur in vndecimo de animalibus: ſed hæc omnia probant cognitionẽ Theologicam eſſe minus certam cognitione aliarum ſcientiarum, vt conſideranti patet: ergo Theologia non eſt nobilior aliis ſcientiis ratione certitudinis.

Secundò, Illa ſcientia eſt certior, & conſequẽter nobilior ratione certitudinis, cuius principia ſunt certiora; omnis quippe certitudo formalis ſcientiæ, & concluſionum ab ipſa deductarum procedit ex principiis, aſſentimur enim concluſioni propter certitudinem principiorum: ſed principia Theologiæ non ſunt certiora quoad nos principiis aliarum ſcientiarum, imò ſunt incertiora; tum quia non cogunt intellectum ad aſſenſum, at relinquunt liberum; principia verò aliarum ſcientiarum cogunt intellectum ad aſſenſum: tum quia à multis negantur, principia verò aliarum ſcientiarum ab omnibus conceduntur: vnde principia Theologiæ reducimus ad hoc primum principium naturale: Impoſſibile eſt idem eſſe & non eſſe: & ad ipſum tanquam ad primam veritatis regulam examinamus: tum quia ſunt minus proportionata noſtro intellectui, quàm principia aliarum ſcientiarum; principia enim Theologiæ ſunt ordinis ſupernaturalis, ac proinde excedentis naturam intellectus creati: principia verò aliarum ſcientiarum ſunt eiuſdem ordinis naturalis cum intellectu: conſtat autem principia proportionata faciliùs allicere intellectum ad ſui aſſenſum, & conſequenter intellectum ipſis firmiùs & certiùs adhærere: ergo Theologia non eſt nobilior aliis ſcientiis ratione certitudinis, imò eſt ignobilior.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Theologia eſt multò nobilior omnibus aliis ſciẽtiis naturalibus; non ſolùm ratione certitudinis obiectiuæ, & dignitate obiecti: 2. Sed etiam ratione certitudinis formalis. Ita communiter Diſcipuli D. Thomæ in præſenti.

Probatur prima pars concluſionis authoritate D.Thomæ hîc art. 5. vbi ait: Secundùm dignitatem verò materiæ hæc ſcientia alias ſpeculatiuas ſcientias excedit; quia eſt principaliter de iis, quæ ſua altitudine rationem transcendunt, aliæ verò ſcientiæ conſiderant ea tantùm, quæ rationi ſubduntur: & tandem concludit, poſtquam eam comparauit cum aliis ſcientiis practicis; Vnde manifeſtum eſt, ſecundùm omnem modum eam digniorem eſſe aliis.

Secundò, Illa ſcientia eſt nobilior ratione certitudinis obiectiuæ, cuius obiectum eſt certius, quia magis neceſſarium: quæ enim ſunt magis neceſſaria, ſunt magis immutabilia, & conſe

Digitized by Google

conſequenter in ſe certiora; certitudo autem obiectiua ſcientiæ deſumitur ex certitudine obiecti, vt patet ex ipſis terminis: ſed obiectum Theologiæ, ſcilicet Deus, eſt certius omni alio obiecto cuiuſcumque ſcientiæ naturalis; nam Deus in ſe eſt ens omnimodè neceſſarium & immutabile, apud quem, vt ait S. Iacobus, non eſt tranſmutatio, nec viciſſitudinis obumbratio; nec habet ſuam neceſſitatem dependentem ab alio, ſicut neceſſitas omnium aliorum dependet ab ipſo; ideò enim aliquæ res creatæ ſunt neceſſariæ, quia Deus voluit eas eſſe neceſſarias: ergo Theologia eſt nobilior omnibus aliis ſcientiis naturalibus ratione certitudinis obiectiuæ, & conſequenter dignitate obiecti: obiectum enim, quod eſt certius & magis neceſſarium, eſt etiam dignius. Si dicatur quòd ens vt ens obiectum Metaphyſicæ, eſt certius quoad nos Deo obiecto Theologiæ, nihil enim tam manifeſtum, quàm eſſe ens; omnes enim hoc ſciunt, & fatentur: tamen quòd ſit Deus non ſcitur, niſi per fidem nobis obſcuram; vel per diſcurſum, qui non conuincit omnes, vnde dicit inſipiens in corde ſuo, non eſt Deus. Si etiam dicatur quòd ens vt ens, vt pote comprehendens ipſum Deum, eſt æquè certum quoad ſe, ac Deus ipſe: vnde videtur Theologia non eſſe dignior ſaltē Metaphyſica, ratione certitudinis obiectiuæ. Reſpondetur, quòd quoad nos, non eſt minus certum Theologo ac fideli, eſſe Deum ac eſſe ens: imò eſt magis certū explicitè; quia fides explicitè docet eſſe Deum, & tantùm implicitè eſſe ens. Quoad ſe verò licet eadem certitudine certum ſit eſſe ens vt comprehendit Deum, ac eſſe ipſum Deum: tamen quia Deus vt Deus, eſt obiectum formale adæquatum Theologiæ; ens verò, vt præciſè diuinum, ſiue vt dicit Deum, eſt tantùm obiectum partiale Metaphyſicæ, & in ſua latitudine vt includit omne ens reale (quomodo eſt obiectum adæquatum Metaphyſicæ) non eſt tam certum ac Deus; cùm ſint multa entia contingentia, & nullum ens creatum ſit omnimodè neceſſariū: inde eſt quòd abſolutè dicendum eſt, obiectum Theologiæ eſſe certius omni alio obiecto cuiuſcumque ſcientiæ naturalis; quia perfecta comparatio ſcientiarum ratione obiecti, debet ſumi ab obiecto formali adæquato.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate D.Thomæ hîc art. 5. vbi ſic ait: Secundùm certitudinem quidem hæc ſcientia alias ſpeculatiuas ſcientias excedit: quia aliæ ſcientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ poteſt errare: hæc autem certitudinem habet ex lumine diuinæ ſcientiæ, quæ decipi non poteſt.

Secundò, illa ſcientia eſt nobilior aliis ratione certitudinis formalis, cuius principia ſunt certiora tam quoad ſe, quàm quoad nos; quicquid enim eſt certitudinis formalis in ſcientia, hoc prouenit ex certitudine cognita principiorum, nam ſcientia aſſentitur ſuis concluſionibus certò, eiſque firmiter adhæret, propter certitudinem principiorum ex quibus deducuntur: ſed principia Theologiæ ſunt certiora tam quoad ſe, quàm quoad nos omnibus aliis principiis cuiuſcumque ſcientiæ naturalis: quoad ſe quidem; quia cùm ſint propoſitiones veræ de obiecto neceſſario omnimodè, ſunt principia omninò neceſſaria quoad ſe, imitantia certitudinem ipſius obiecti, quæ omnem aliam tranſcendit: quoad nos autem; quia lumen fidei quo proponuntur & cognoſcuntur, eſt infallibilius quolibet alio lumine naturali, fundatur enim immediatè in reuelatione Dei, qui cùm ſit prima veritas, nec fallere, nec falli poteſt: Vnde ad Rom. 4. dicitur, quòd Abraham contra ſpem in ſpem credidit, quia firmius adhæſit reuelationi diuinæ, quàm humanæ rationi: Et 2. Petri, 1. poſtquam S. Apoſtolus narrauit ſe audiuiſſe in monte Thabor Chriſtum eſſe Filium Dei, ſubdit; Habemus firmiorem propheticum ſermonem: vnde principia fidei ſunt magis certa & infallibilia, quàm quodcumque aliud principiūm naturale, etiam hoc primum: *Quodlibet eſt, vel non eſt*: ſiue, *Impoſsibile eſt idem ſimul eſſe, & non eſſe*: & facilius eſt non eſſe verum, quàm vnum ex his, quæ fide credimus, non eſſe verum: nam illa quæ ſunt de fide, licet ſecundùm ſe poſſint eſſe contingentia; vt tamen ſubſtant diuinæ reuelationi, ſunt infallibilia, ſicut & ipſa reuelatio, vnde Antichriſtum eſſe futurum, eſt certius quolibet alio principio naturali: ergo Theologia eſt nobilior omnibus aliis ſcientiis naturalibus ratione certitudinis formalis.

AD primum ergo dicendum, quòd D. Tho. ibi agit de intellectu humano ſecundùm ſe præciſè; & non vt roborato & illuſtrato lumine fidei: ſic enim verum eſt, quòd principia aliarum ſcientiarum naturalium ſunt certiora intellectui humano, quàm principia Theologiæ, propter debilitatem ipſius intellectus, quamuis ſecundùm naturam ſint certiora: ſimiliter ſic conſideratus intellectus, propter eandem ſuam debilitatem, poteſt dubitare de principiis Theologiæ, quæ ſunt articuli fidei: & tandem ſic conſideratus habet minimam cognitionem rerum altiſſimarum. Si verò conſideretur, vt illuſtratus & roboratus lumine fidei, (ſic autem debet conſiderari, quia fides eſt habitus principiorum Theologiæ: ſicut conſideratur cum habitu primorum principiorum, in ordine ad alias ſcientias, vt comparatio ſit adæquata & legitima) tunc certum eſt, quòd principia Theologiæ ſunt certiora intellectui humano, quàm principia aliarum ſcientiarum naturalium. Nec ſic poteſt dubitare de principiis Theologiæ, quæ ſunt articuli fidei; ſed habet maximam & certiſſimam cognitionem rerum altiſſimarum.

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd principia Theologiæ sunt certissima, & certiora principiis aliarum scientiarum, non solùm quoad se, sed etiam quoad nos, in quantum sumus Theologi. Ad primam impugnationem dicendum, quòd probat tantùm nos non habere in hac vita perfectam assecutionem obiecti Theologiæ; & ideò non esse coactam adhæsionem intellectus circa illud: sed tamen per imperium voluntatis firmiter illi adhæret, propter infallibilitatem & certitudinem diuinæ reuelationis, quæ est maior omni certitudine & demonstratione naturali. Ad secundam dicendum, quòd principia Theologiæ non possunt negari à Theologo; imò si ea negaret, iam non esset Theologus, cùm nullus sit Theologus, nisi sit fidelis: nam qui non habet principia certa, nec credit esse certa, non habet scientiam; cùm scientia debeat esse certa, & certitudinem habeat à principiis: & ideo si quis errat circa rationem formalem principiorum Theologiæ (quæ est diuina reuelatio ad credendum ea quæ proponit Ecclesia) non est Theologus: & fides & Theologia, quæ innituntur principiis fidei, simul destruuntur cum principiis; licet maneat quædam habilitas siue cadauer scientiæ. Quod autem principia Theologię reducātur ad hoc primum, *Impossibile est idem esse, & non esse*: non facit quòd hoc sit certius, quàm principia Theologiæ respectu Theologi: hæc enim reductio non fit ad hoc, vt probentur talia principia respectu Theologi; sed tantùm respectu infidelis: cùm potiùs pertineat ad Theologum ex principiis Theologię iudicare de omnibus principiis aliarum scientiarum naturalium, vt docet D. Th. hic art. 6. ad 2. quicquid enim in aliis scientiis inuenitur veritati huius scientiæ repugnans, totum condemnatur vt falsum. Ad tertiam dicendum, quòd principia naturalia sunt quidem magis proportionata nostro intellectui in puris naturalibus considerato, quàm principia supernaturalia: non autem si intellectus eleuetur ad ordinem supernaturalem per fidem, vt eleuatur in Theologo: deinde non est verum, quòd principia proportionata faciliùs alliciant intellectum ad sui assensum, nisi cætera sint paria, maximè si non sit par certitudo, quæ hic non reperitur: maior enim est in principiis Theologiæ, vt dictum est; quàm in aliis omnibus scientiarum naturalium.

DVBIVM VII.

Vtrùm Theologia sit sapientia.

SVpponendum est, quòd sapientia diuiditur in infusam, & acquisitam. Sapientia infusa subdiuiditur in eam, quæ est donum Spiritus sancti, & in eam quæ dicitur gratia gratis data. Sapientia, quæ est donum Spiritus sancti, importat quandam rectitudinem iudicij circa diuina conspicienda & consulenda, secundùm quandam compassionem, & connaturalitatem ad res diuinas, procedentem ex charitate, quæ nos vnit Deo: & hæc est in omnibus habentibus gratiam, qui rectè iudicant de Deo, & de rebus ac actibus humanis, per regulas diuinas. Sapientia verò, quæ dicitur gratia gratis data, addit supra sapientiam quæ est donum Spiritus sancti, gradum altiorem, quantùm ad contemplationem diuinorum, in quantum, qui eam habent, altiora quædam mysteria cognoscunt, & aliis manifestare possunt: & etiam quantùm ad directionem humanorum actuum secundùm regulas diuinas, in quantùm secundùm eas possunt, non solùm seipsos, sed etiam alios ordinare: & iste gradus sapientiæ non est communis omnibus habentibus gratiam. Similiter sapientia acquisita subdiuiditur in sapientiam simpliciter, & in sapientiam secundùm quid. Sapientia simpliciter est illa, quæ considerat altissimam causam simpliciter, quæ est Deus; & per eam, siue per eius regulas, cætera omnia potest diiudicare & ordinare: Sapientia secundùm quid, siue in aliquo genere, est illa, quæ cōsiderat causam altissimam in aliquo genere; & per eam potest de omnibus, quæ sunt illius generis, iudicare & ordinare.

Prima opinio aliquorum negat Theologiam esse sapientiam. Probatur: Ex Aristotele 6. Ethicorum cap. 4. & 8. ac D. Th. 1. 2. q. 66. art. 5. ad vltimum; virtus intellectualis diuiditur in quinque habitus essentialiter distinctos, scilicet in Intellectum, siue habitum principiorum; in Sapientiam, Scientiam, Prudentiam, & Artem; vnde vnus non potest esse alius: sed Theologia verè & propriè est scientia, vt docent communiter Theologi cum D. Thom. hîc art. 2. ergo Theologia non est sapientia.

Secundò, Multæ conditiones, ex his quas Aristoteles 1. Metaphysicæ cap. 2. attribuit sapientiæ; putà quòd consistat in pura contemplatione veritatis; quòd possit assignare causas omnium scibilium, & probare principia aliarum scientiarum; quòd ordinet alias scientias; non conueniunt Theologiæ: nam ipsa, non solùm est speculatiua, sed etiam practica; nec potest assignare causas omnium scibilium, aut probare principia aliarum scientiarum, vt patet; nec ordinat alias scientias, imò potiùs ipsa ordinatur, cùm supponat sua principia aliunde, & indigeat principiis Metaphysicæ: ergo Theologia non est sapientia.

Tertiò, Ex Aristotele 11. Metaphysicæ cap. 1. & D. Thoma 1. 2. q. 66. art. 5. ad vltimum; sapientia est perfectior & altior virtus intellectualis, quàm intellectus siue habitus principiorum: sed Theologia non est perfectior virtus intellectualis, quàm fides, quæ est habitus principiorum eius, vt patet; nam fides est habitus intrin-

Digitized by Google

fecè ſupernaturalis,& virtus Theologica,Theologia verò eſt habitus naturalis intrinſecè: ergo Theologia non eſt ſapientia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Theologia verè & propriè eſt ſapientia.Ita D.Thomas hîc art. 6. & cum eo communiter eius Diſcipuli, & ferè omnes Theologi.

Probatur concluſio. Ille habitus eſt ſapientia, cui conueniunt omnes conditiones ſapientiæ, aſſignatæ ab Ariſtotele 1. Metaphyſicæ cap.2. ſed omnes tales conditiones conueniunt Theologiæ, vt patet inductione: ergo Theologia eſt ſapientia.

Prima conditio ſapientiæ, eſt iudicare de omnibus per altiſſimas cauſas: Theologia autem agit de Deo, qui eſt omnium rerum prima & altiſſima cauſa; & de veritate omnium etiam primorum principiorum iudicat ex ſuis principiis, quibus ſi diſſonant, reprobat & falſa eſſe demonſtrat: Ita D.Thomas hîc artic. 6. ad 2.

Secunda conditio, Sapientia debet agere de rebus difficillimis; non enim eſt Sapientis minutiſſima & peruia quæque conſiderare: & hoc maximè præſtat Theologia,quid enim difficilius eſt captu, quàm Deus obiectum Theologiæ, qui vnus, & ſimpliciſſimus in eſſentia, eſt trinus in perſonis.

Tertia conditio,Sapientia agit de certiſſimis: nihil autem eſt certius Deo obiecto Theologiæ, & principiis ipſius, cùm ſint proportiones fidei, ipſóque lumine fidei, ſub quo ſuum obiectum & ſua principia conſiderat.

Quarta conditio, Sapientia expetitur propter ſeipſam: quod etiam competit Theologiæ; ſi enim competit omnibus ſcientiis ſpeculatiuis, multò magis competit Theologiæ perfectiſſimè ſpeculatiuæ.

Quinta conditio, Sapientiæ eſt docere: hoc etiam conuenit Theologiæ; cùm enim conſideret cauſam altiſſimam omnium rerum, & omnia alia per ordinem ad ipſam; munus eius eſt docere, & alia dirigere.

Sexta conditio, Sapientiæ eſt alia ordinare: quod etiam pertinet ad Theologiam; nam eius eſt ordinare alia ad finem, quod reſpicit ipſum finem; Theologia autem conſiderat ipſum finem vltimum ſimpliciter noſtrarum actionum, ſcilicet beatitudinem; & ita ad ipſam dirigit alia.

AD primum ergo dicendum, cum D.Tho. 1. 2. quæſt. 57. art. 2. ad 1. quòd Sapientia eſt quædam ſcientia,in quantùm habet id,quod eſt commune omnibus ſcientiis, vt ſcilicet ex principiis concluſiones demonſtret. Sed quia habet aliquid proprium ſupra alias ſcientias, in quantum ſcilicet de omnibus iudicat, & non ſolùm quantùm ad concluſiones, ſed etiam quantùm ad prima principia; ideò habet rationem perfectioris virtutis, quàm ſcientia.Ex quo ſequitur, quòd ſapientia & ſcientia non differunt tanquam duæ ſpecies oppoſitæ vt ſic; ſed differunt tantùm tanquam perfectum & imperfectum:vnde ſcientia ſumpta pro habitu generato per demonſtrationem diuiditur in ſapientiam & ſcientiam,ita vt ſapientia ſit ſcientia per cauſam altiſſimam; ſcientia verò communiter dicta, & vt condiſtinguitur à ſapientia, ſit cognitio per cauſas inferiores.

AD ſecundum dicendum, quòd Ariſtoteles agit de ſapientia merè naturali ſcilicet Metaphyſica, quæ cùm ſit inferioris ordinis & valde limitata,non poteſt ſimul eſſe ſpeculatiua & practica: vnde cùm practicum ſit ignobilius ſpeculatiuo, ſapientia naturalis, cùm non poſſit eſſe vtrumque, debet conſiſtere in pura contemplatione veritatis. Vnde arguit maximam perfectionem & illimitationē ſapientiæ Theologicæ, quòd ſimul ſit perfectè ſpeculatiua, & perfectè practica. Ad aliud dicendum, quòd ſapientiæ eſt tantùm aſſignare primam cauſam ſcibilium, & non cauſas immediatas: ſi autem ſit eiuſdem ordinis, debet probare principia aliarum ſcientiarum per ſua propria, quæ ſunt prima talis ordinis: propria autem Theologiæ cognitio, vt pote ſapientiæ ſuperioris ordinis, eſt per reuelationem, & non per naturalem rationem: & ideò non pertinet ad eam probare principia aliarum ſcientiarum; ſed ſolùm iudicare de eis; quicquid enim in aliis ſcientiis inuenitur veritati huius ſcientiæ repugnans, totum condemnatur vt falſum. Iudicat etiam de ſuis principiis, eáque explicat & defendit. Ad aliud dicendum cum D.Thoma hîc art.6. ad 1. quòd Theologia non ſupponit ſua principia ab aliqua ſcientia humana, ſed à ſcientia diuina, à qua ſicut à ſumma ſapientia omnis noſtra cognitio ordinatur: Ex quo ſequitur, quòd à nulla ſcientia humana ordinatur. Quòd ſi vtatur aliarum principiis, & maximè Metaphyſicæ inter alias nobiliſſimæ; hoc indicat eius nobilitatem, quia ei deſeruiunt omnes aliæ ſcientiæ: quibus vtitur non ex propria indigentia, ſed propter debilitatem intellectus humani.

AD tertium dicendum, quòd ſapientia acquiſita non eſt habitus perfectior habitu primorum principiorum, qui dicitur intellectus. Nec talis ſapientia fertur ſimul circa principia & concluſiones; hoc enim ſolùm competit ſapientiæ ſiue ſcientiæ Dei,ſcientiæ infuſæ Chriſti, viſioni ſiue ſcientiæ beatificæ, & ſcientiæ Angelicæ: & conſequenter habitus principiorum eſt perfectior ſapientia acquiſita: & hoc colligitur ex duplici capite; Primo, quia habitus principiorum nobiliori modo cognoſcit,per ſimplicem ſcilicet intelligentiam; ſapientia autem acquiſita,per diſcurſum: Secundo,quia talis ſapientia acquiritur virtute habitus principiorum ex D.Thom. 1.2. q.57.art.2. eique ſubordinatur

Digitized by Google

ordinatur in sui cognitione: quia tamen sapientia habet explicare principia & de eis iudicare; ideò D. Thomas articulo citato ad 2. vocat eam principalissimam inter virtutes intellectuales. Et quæst. 66. art. 5. ad 4. dicit, quòd sit maior virtus quàm intellectus: sed debet intelligi non simpliciter, sed secundùm quid, propter assignatam rationem.

DVBIVM VIII.

Vtrùm Deus sit obiectum Theologiæ.

SVpponendum est, quòd obiectum siue subiectum scientiæ dicitur illud, de quo in tali sciētia demonstrantur aliquæ proprietates. Diuiditur in obiectum materiale, & obiectum formale: obiectum materiale est illud omne de quo per se agitur in sciētia: obiectum verò formale est illa ratio, quæ consideratur in obiecto materiali, siue sub qua consideratur idem obiectum materiale, quod diuiditur in adæquatum & inadæquatum; adæquatū est illud, quod adæquat scientiam, & vltra quod scientia nihil considerat, inadæquatum verò idem est ac partiale: inter obiecta materialia inadequata alia sunt magis principalia, alia minùs principalia, quæ tractantur per ordinem ad magis principale.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ negat Deum esse obiectum Theologiæ, sed eius Authores differunt in assignando Theologiæ obiecto. Aliqui enim assignant Christum Deum & hominem. Alij assignant Deum, non vt Deum, sed vt vltimum finem. Alij dicunt, quòd sit Deus vt præmiator. Alij quòd sit opus reparationis. Alij denique assignant aliud. Probatur generaliter hæc opinio: nulla scientia probat suum obiectum esse, quia medium primæ probationis demonstratiuæ est definitio ipsius obiecti; vnde debet supponere vt certam ipsam definitionem, & consequenter debet supponere ipsum obiectum; propterea communiter conceditur, quòd scientia debet præsupponere de suo obiecto, An est; &, Quid est: & in hoc debet occupari, quòd demonstret proprietates de tali obiecto: sed Theologia probat Deum esse, hoc enim faciunt communiter Theologi cum D. Thom. quæstione sequenti: ergo Deus non est obiectum Theologiæ.

Secundò, Si Deus sit obiectum Theologiæ, plura sequuntur inconuenientia. Primum, quòd Theologia non distinguatur à fide, quæ etiam habet Deum pro obiecto; distinctio enim habituum est tantùm penes obiecta, à quibus specificantur. Secundū, quòd Theologia esset scientia infinita: nam scientia adæquat obiectum, Deus autem, cùm sit infinitus, non potest adæquari à scientia finita. Tertium, quòd Theologia deberet agere de omnibus veritatibus, quia omnes veritates cadunt sub Deitate: ergo Deus non est obiectum Theologiæ.

Tertiò, Si quid suaderet Deum esse obiectum Theologiæ, maximè duplex ratio quam affert D. Thomas hic art. 7. sed prima ratio non suadet; imò suadet primam veritatem esse obiectum Theologiæ, sicut est obiectum fidei ex D. Thom. 2. 2. art. 1. si idem sit subiectum principiorum & totius scientiæ. Deinde alia ratio D. Thom. qua probat Deum esse obiectum Theologiæ; quia alia, de quibus agitur in Theologia, ordinantur ad Deum, deficit: si enim esset efficax ad probādum, probaret etiam Deum esse obiectum Metaphysicæ, quia ordinat ad Deum tanquam ad principale obiectum, omnia alia de quibus agit: ergo Deus non est obiectum Theologiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus, vt est cognoscibilis vel lumine naturali, vel lumine diuinæ reuelationis est obiectum materiale Theologiæ. 2. Sub hac verò reduplicatione, vt Deus est, siue sub ratione Deitatis, vel quidditatis diuinæ; & non sub ratione alicuius attributi, est obiectum formale. 3. Ratio verò sub qua consideratur est diuina reuelatio virtualis, & abstractio ab omni materia, non solùm physica, sed etiam metaphysica. Ita D. Th. hîc art. 7. & communiter eius Discipuli, Caietanus, Bannes, & alij in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Non solùm Theologia, sed etiam Metaphysica agit de Deo, propterea Metaphysica dicitur Theologia naturalis; vnde commune est ipsis, quòd agant de Deo, vt cognoscibili vel lumine naturali, vel lumine diuinæ reuelationis, vt indicat ipsum nomen Theologiæ, quia obiectum materiale commune pluribus scientiis non dicit determinatè lumen sub quo à qualibet scientia consideratur: ergo Deus, vt est cognoscibilis vel lumine naturali, vel lumine diuinæ reuelationis, est obiectum materiale Theologiæ.

Probatur secunda pars conclusionis duplici ratione D. Thomæ. Illud est obiectum formale Theologiæ, sub cuius ratione omnia quæ tractantur in Theologia, ad ipsam referuntur, & ab ipsa pertractantur; hoc enim importat obiectum formale, vt dictum est: sed omnia, quæ tractantur in Theologia, pertractantur sub ratione Dei, vel Deitatis, & non sub ratione alicuius attributi; nam vel sunt ipse Deus, vel aliquid Dei scilicet attributa, vel habent ordinem ad Deum tanquam principium, quasi sint à Deo vt creaturæ, aut tanquam finem, quasi sint ad Deum vt actus humani: ergo Deus sub hac reduplicatione, vt Deus, siue sub ratione Deitatis, vel quidditatis diuinæ; & non sub ratione alicuius attributi, est obiectum formale Theologiæ.

Secundò, Idem est obiectum principiorum propriorum alicuius scientiæ, ac totius scientiæ; cùm tota scientia virtute contineatur in principiis; nam tota cognitio scientiæ continetur formaliter in conclusionibus per ipsam deductis, conclusiones autem virtualiter continentur in principiis ex quibus deducuntur; & ita conclusiones scientiæ, ipsa scientia, & principia eius sunt de eodem obiecto; siue idem est obiectum principiorum propriorum alicuius scientiæ, ac totius scientiæ: sed obiectum formale principiorum propriorum Theologiæ est Deus vt Deus, siue sub ratione Deitatis, vel quidditatis diuinæ; & non sub ratione alicuius attributi: nam principia Theologiæ sunt propositiones fidei, quæ habet Deum vt Deum, siue sub ratione Deitatis (quæ est prima veritas) pro obiecto formali;& non sub ratione alicuius attributi: fides quippe attingit Deum absolutè, & non limitatè: ergo Deus sub hac reduplicatione, vt Deus, siue sub ratione Deitatis, vel quidditatis diuinæ; & non sub ratione alicuius attributi, est obiectum formale Theologiæ.

Tertiò, Idem est obiectum formale Theologiæ, ac scientiæ Dei & Beatorum, cui Theologia subalternatur: quia licèt in aliis scientiis subalternatis, obiectum subalternantis contrahatur per differentiam positiuam superadditam, quæ constituit rationem formalem obiecti subalternatæ distinctam à ratione formali obiecti subalternantis; in Theologia tamen differentia superaddita est tantùm negatiua: vnde non variat rationem formalem obiecti subalternantis; at tantùm contrahit modo supra explicato: propterea idem est obiectum formale Theologiæ subalternatæ, ac Scientiæ Dei, & Beatorum subalternantis: sed obiectum formale scientiæ Dei & Beatorum, siue visionis beatificæ est Deus vt Deus, siue sub ratione Deitatis, & quidditatis diuinæ, & non sub ratione alicuius attributi, cùm Beati videant Deum quidditatiuè vt in se est, ac proinde totum Deum: ergo Deus sub hac reduplicatione, vt Deus, siue sub ratione Deitatis, vel quidditatis diuinæ; & non sub ratione alicuius attributi, est obiectum formale Theologiæ.

Quartò tandem impugnantur Auctores primæ opinionis. Illud non est obiectum formale Theologiæ simpliciter & adæquatè, ad quod non reducuntur omnia, quæ tractantur in Theologia, siue sub cuius ratione non considerantur, & de quo non agitur ratione sui, sed rationem alterius: nec sufficit quòd alia aliquo modo ordinentur ad ipsum; hoc enim tantùm facit quòd sit obiectum materiale principale, non autem obiectum formale: sed ad nullum ex assignatis in prima opinione, reducuntur omnia quæ tractantur in Theologia, siue non considerantur sub eius ratione; imò de nullo ipsorum agitur ratione sui, sed ratione alterius: non enim agitur de Deo per ordinem ad illud, sed potiùs agitur de quocumque alio per ordinem ad Deum, vt ostensum est: ergo nullum ex assignatis in prima opinione est obiectum formale Theologiæ.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Reuelatio formalis est ratio *sub qua* fidei; & principia Theologiæ, quæ sunt propositiones fidei, substant tali reuelationi: Theologia autem assumit hæc principia, & ex illis medio discursu deducit suas conclusiones, demonstrando proprietates de suo obiecto: conclusiones autem virtualiter continentur in principiis, & sic conclusiones deductæ ex principiis formaliter reuelatis, sunt virtualiter reuelatæ: ergo cùm proprium habitus scientifici sit ex propriis principiis deducere suas conclusiones, easque considerare; Theologia considerat aliquid de suo obiecto, vt virtualiter reuelatum; & ita reuelatio virtualis, est ratio *sub qua* Theologiæ, vt ampliùs dicetur dubio sequenti. Quòd etiam abstractio ab omni materia non solùm physica, sed etiam metaphysica, sit ratio formalis sub qua Theologiæ; ostensum est supra.

Ad primum ergo dicendum, quòd non potest quidem probari in scientia, An sit: & Quid sit obiectum ipsius? ex propriis eius principiis, vt ratio conuincit; benè tamen ex principiis alienis: & ita fit in Theologia, dum probatur Deum esse, vtitur enim principiis Philosophicis, de quibus tamen iudicat, an sint consona fidei: vnde Theologus non probat Deum esse, in quantum Theologus; sed in quantum Philosophus. Côueniens autem est in principio Theologiæ probare, Deum esse, contra negantes: cùm enim Theologia sit prima omnium scientiarum; potest reflectere supra suum obiectum, & principia defendendo, explicando &c. sicut & Metaphysica propter eandem rationem.

Ad secundum dicendum, quòd distinctio habituum non est penes obiecta formalia in esse rei; sed in esse scibilis, siue vt substant diuerso lumini: vnde cùm Deus vt Deus, vt substat lumini diuinæ reuelationis formalis, sit obiectum specificatiuum fidei; vt verò substat lumini diuinæ reuelationis virtualis, sit obiectum specificatiuum Theologiæ; (quæ duæ reuelationes essentialiter distinguntur) sequitur quòd Theologia distinguatur à fide. Ad aliud dicendum, quòd scientia adæquatur quidem à suo obiecto totali: ordinariè tamen non adæquat ipsum obiectum, quia non datur tam perfecta, & perfectè penetrans obiectum; quin multa remaneant scienda de tali obiecto: quòd si hoc verificatur in aliis scientiis, multò magis in Theologia, cuius obiectum est Deus infinitus à se solo comprehensibilis: vnde Theologia in quocumque intellectu creato est finita, licèt

licèt obiectum eius ſit infinitum. Ad aliud, dicendum quòd ſcientia tantum comprehendit de ſuo obiecto, quantum eſt lumen ſub quo ipſum conſiderat: vnde quia Deus vt Deus, continet in ſe omnes veritates, & eſt in ſe infinitè cognoſcibilis; ſi cognoſceretur ſub aliquo lumine infinito & ipſi deitati adæquato, omnes veritates in ipſo Deo cognoſcerentur: ſicut Deus in ſe omnia cognoſcit, quia cognoſcit ſe adæquatè & comprehenſiuè. Lumen autem gloriæ, ſub quo Theologia Beatorum conſiderat Deum; & lumen fidei, ſub quo noſtra Theologia ipſum conſiderat, non ſunt adæquata ipſi Deo, ſed finita; & ideò Deus non cognoſcitur adæquatè à Beatis & à Theologis; & conſequenter nec ab ipſis cognoſcuntur in Deo omnes veritates: vnde ſecundùm intenſionem & extenſionem luminis, eſt intenſio & extenſio ſcientiæ.

AD tertium dicendum, quòd Deus eſt prima veritas, tam in eſſendo, quàm in dicendo: vt eſt prima veritas in eſſendo, eſt obiectum formale *quod* fidei, & poteſt etiam concedi quòd ſit obiectum formale *quod* Theologiæ: vt autem eſt prima veritas in dicendo, ingreditur aliquo modo rationem formalem *ſub qua* fidei, vt principium videlicet reuelationis; quia reuelatio eſt duplex, vna, formalis immediatè à Deo facta, & hæc eſt ratio formalis *ſub qua* fidei, quæ in obliquo dicit Deum reuelantem per modum primæ veritatis in dicendo, & propterea prima veritas in dicendo comprehenditur ſub obiecto fidei. Alia eſt virtualis iam explicata, quæ eſt ratio formalis *ſub qua* Theologiæ, & huius Deus non eſt immediatum principium; propterea Deus prima veritas in dicendo non comprehenditur ſub obiecto Theologiæ. Ad aliud, dicendum quòd iſta duo valde differunt, videlicet ordinare ad Deum alia quæ tractantur in ſcientia, & alia pertractare ſub ratione Dei: primum facit Metaphyſica, & ſolùm importat quòd Deus ſit obiectum materiale principale ipſius. Secundum, quod importat obiectum formale, non facit Metaphyſica, benè tamen Theologia: vnde Deus vt Deus eſt obiectum formale Theologiæ, non autem Metaphyſicæ.

DVBIVM IX.

Vtrùm habitus Theologiæ ſit naturalis.

SVpponendum eſt ex Logicis, quòd ſcientia eſt habitus per demonſtrationem acquiſitus: ſtatim enim ac aliquis circa materiam alicuius ſcientiæ percipit demonſtrationem, generatur habitus, qui poſtea per ſequentes demonſtrationes perficitur quantùm ad intenſionem ipſius, & quantùm ad extenſionem circa diuerſas propoſitiones eiuſdem ſcientiæ. Habitus ſcientiæ eſt quædam qualitas in intellectu, qua inclinatur ad rectè, faciliter, conſtanter, & delectabiliter ſpeculandum circa obiectum talis ſcientiæ; cui deſeruiunt ſpecies intelligibiles repræſentantes diuerſas propoſitiones. Cùm igitur probatum ſit, Theologiam eſſe ſcientiam; certum eſt dari habitum Theologicum, quo (vt ſupra dictum eſt) ex principiis reuelatis, & pro hoc ſtatu fide creditis, de Deo & rebus diuinis concluſiones deducimus, & demonſtramus. Hic iam quæritur, vtrùm hic habitus Theologiæ ſit ſecundùm ſuam entitatem naturalis.

Prima opinio aſſerit abſolutè habitum Theologiæ eſſe ſupernaturalem. Ita tenent Aliqui. Alij verò diſtinguunt, dicentes; quòd ſi in demonſtratione Theologica, qua acquiritur habitus, ambæ præmiſſæ ſint de fide, habitus Theologicus eſt ſupernaturalis: ſi verò ambæ præmiſſæ non ſint de fide, ſed aliqua naturalis, habitus eſt naturalis. Probatur; Omnis concluſio deducta ex principiis ſupernaturalibus, eſt ſupernaturalis, cùm concluſio virtualiter contineatur in præmiſſis, & ſit vis præmiſſarum, ac ipſummet prædicatum & ſubiectum, quæ conſtituunt concluſionem, reperiantur in præmiſſis: ſed concluſiones Theologicæ ſunt deductæ ex principiis ſupernaturalibus, ſcilicet ex propoſitionibus reuelatis & fide creditis, vt communiter conceditur: ergo concluſiones Theologicæ ſunt ſupernaturales: ſed quales ſunt concluſiones alicuius ſcientiæ, talis eſt eius habitus; tum quia per primam producitur, & per alias perficitur; tum quia ipſas conſiderat: ergo habitus Theologiæ eſt ſupernaturalis.

Secundo, Ille habitus eſt ſupernaturalis, cuius obiectum formale, ſiue ratio formalis *quæ*, & etiam ratio formalis *ſub qua*, ſunt ordinis ſupernaturalis; cùm ex communi doctrina habitus ſpecificentur ab obiectis formalibus, prout includunt tam rationem formalem *quæ*, quam rationem *ſub qua*: ſed obiectum formale Theologiæ, vt includit vtramque rationem, eſt ſupernaturale; nam ratio illius formalis *quæ*, eſt Deus in ſe ſiue Deitas vt cognoſcibilis per reuelationem; ratio *ſub qua*, eſt lumen fidei cum principiis Theologicis ex vna parte, ex alia verò eſt abſtractio ab omni materia, etiam metaphyſica; quæ omnia conſtat eſſe ſupernaturalia: ergo habitus Theologiæ eſt ſupernaturalis.

Tertiò, Ille habitus eſt ſupernaturalis, qui non poteſt acquiri ſtudio humano; propterea enim dicimus fidem, ſpem, charitatem, & ſimiles eſſe habitus ſupernaturales, quia non poſſunt acquiri naturaliter: ſed habitus Theologiæ non poteſt acquiri ſtudio humano, cùm agat de rebus quæ excedunt totam naturam; quia enim habitus acquiritur per demonſtrationem; & naturaliter non poſſumus demonſtrare aliquid de obiecto ſupernaturali; ſequitur quòd habitus, qui agit de rebus quæ excedunt naturam, non poteſt

poteſt

poteſt acquiri ſtudio humano; ergo habitus Theologiæ eſt ſupernaturalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt habitus Theologiæ ſit extrinſecè ſupernaturalis: 2. Intrinſecè tamen & ſecundùm ſuam entitatem eſt merè naturalis. Ita communiter Diſcipuli D. Thomæ. Et colligitur ex eodem Angelico Doctore hic art. 6. ad 3. vbi docet Theologiæ habitum eſſe acquiſitum; ait enim: Secundus autē modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, ſecundùm quòd per ſtudium habetur; licèt eius principia ex reuelatione habeantur. Conſtat autem etiam ex Aduerſariis, illud quod eſt acquiſitum ſtudio humano, eſſe quid naturale.

Probatur prima pars concluſionis, de qua nulla eſt difficultas, ſecundo argumento in contrarium adducto. Ille habitus ſcientiæ eſt extrinſecè ſupernaturalis (ſi intrinſecè non ſit talis) cuius obiectum eſt ſupernaturale, cuius etiam principia quibus procedit, & lumen quo vtitur, ſunt ordinis ſupernaturalis; hæc enim ſunt neceſſariò connexa cum habitu ſcientiæ, vnde ſaltem extrinſecè ipſum denominant, vel per modum principij, vel per modum termini: ſed obiectum Theologię, ſcilicet Deus vt Deus, eſt ſupernaturale; ſicut & principia quibus procedit, cū ſint propoſitiones reuelatę de rebus excedentibus naturam; & ſimiliter lumen fidei quo vtitur: ergo habitus Theologię eſt extrinſecè ſupernaturalis.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Ille habitus eſt intrinſecè & ſecundùm ſuam entitatem merè naturalis, cuius ratio vltimatè ſpecificatiua eſt merè naturalis, vt certum eſt; nam res ſpecificata non poteſt eſſe ſuperioris ordinis à re ſpecificante, cùm res ſpecificans ſit menſura rei ſpecificatæ, ac proinde ei commenſurata & proportionata: ſed ratio vltimatè ſpecificans ſiue ſpecificatiua habitus Theologiæ eſt merè naturalis; nam vt ſupradictum eſt, ratio vltimatè ſpecificatiua habitus ſcientifici ſunt media quibus procedit, non in ſe & ſecundùm ſuam entitatem conſiderata; ſed ſub ea ratione qua concurrunt ad acquiſitionem habitus, vel ſub ea ratione qua habitus vtitur illis: conſtat autem quòd habitus Theologiæ acquiritur per principia, ſiue media, & etiam illis vtitur, vt ſubſtant diſcurſui humano, qui eſt aliquid naturale, quod proinde modificat & deprimit ad ordinem naturalem ipſa principia formaliter conſiderata; vnde vt ſpecificāt habitum Theologiæ, conſiderantur ſub aliqua ratione naturali: ergo habitus Theologiæ ab illis ſpecificatus eſt intrinſecè & ſecundùm ſuam entitatem merè naturalis.

Secundò, Nullus habitus eſt ſupernaturalis, qui non ſit per ſe infuſus; illud enim non eſt ſupernaturale, quod naturaliter poteſt acquiri; vnde habitus ſupernaturalis & per ſe infuſus conuertuntur; quamuis poſſit fieri, quòd habitus ſecundùm ſuam entitatem naturalis per accidens infundatur: ſed habitus Theologiæ non eſt per ſe infuſus, vt patet ex authoritate D. Th. iam citata; & deinde omnes habitus infuſi per ſe, ſimul infunduntur cum gratia: quod non poteſt dici de habitu Theologiæ; nam aliter tot eſſent Theologi, quot Chriſtiani: ergò habitus Theologiæ non eſt intrinſecè & ſecundùm ſuam entitatem ſupernaturalis.

Tertiò, Si eſſet aliqua ratio, cur habitus Theologiæ eſſet intrinſecè & ſecundùm ſuam entitatem ſupernaturalis, eſſet quia eius obiectum & principia ſunt ſupernaturalia: ſed hæc ratio nulla eſt, nam ſcientiæ non ſpecificantur à ſolo obiecto, at potiùs à ratione ſub qua tendunt in illud: nec ipſa principia concurrunt immediatè ad generandum habitum ſcientiæ, vt in ſe ſunt, ſiue ſecundùm ſuam entitatem; at vt ſubſtant diſcurſui naturali, qui ipſa modificat & deprimit ad ordinem naturalem vt formaliter conſiderata: & ita concluſio deducta, eſt entitatiuè ordinis naturalis, quia concluſio in omnibus ſequitur deteriorem partem, & omnis defectus, qui quomodocumque eſt in principiis, in ipſa reperitur; & conſequenter habitus Theologiæ per eam genitus, eſt entitatiuè naturalis, cum effectus non ſit nobilior cauſa. Quod ſic magis declaratur: nam vniuerſaliter in omnibus ſcientiis ad eliciendas concluſiones concurrunt duo habitus, ſcilicet habitus primorum principiorum, quo aſſentimur ipſis primis principiis; & habitus ſcientiæ, quo immediatè aſſentimur concluſioni (ſi iam præſupponatur productus per primam demonſtrationem, aliàs intellectus ſolus roboratus habitu principiorum primæ concluſioni aſſentitur) primus autem habitus modificatur à ſecundo: & ita ſemper habetur, quòd ipſa principia non influūt in concluſionem ſecundùm totam ſuam virtutem; ſed ab habitu ſcientiæ, vel à diſcurſu modificantur: & conſequenter licèt principia Theologiæ ſint ſupernaturalia in ſe; tamen concluſio Theologica ſemper eſt naturalis intrinſecè, ſicut & habitus per ipſam productus.

AD primum ergo dicendum, quòd Maior eſt falſa: ſi concluſiones deducantur ratione & diſcurſu naturali; nam vt dictum eſt, cùm concluſiones non deducantur ex principiis, niſi vt ſubſtant diſcurſui, qui ea modificat & deprimit prout ipſi ſubſtant, & vt ſic concurrunt: ex alia verò parte concluſiones patiantur omnes defectus, qui ſunt in principiis quomodocumque; ideò concluſiones ſunt ſecundùm ſuam entitatem naturales. Ad probationem autem, dicendum, quòd concluſio vt deducta, de qua hic eſt difficultas, variatur in ſui deductione à ſeipſa vt præcontenta virtualiter in præmiſſis, & hoc fit per diſcurſum: vnde non eſt tantùm vis præ-

miſſarum,

Digitized by Google

miſſarum, ſed etiam ipſius diſcurſus, quo mediante ex ipſis præmiſſis deducitur: & quamuis ſit idem materialiter prædicatum & ſubiectum in concluſione, quod eſt in præmiſſis; non tamen eſt idem formaliter: nam in eadem præmiſſa non eſt idem prædicatum & idem ſubiectum, quæ ſunt in concluſione; ſed in vna præmiſſa tantùm eſt idem prædicatum, & in alia eſt tantùm idem ſubiectum: hæc autem diuerſitas formalis ſufficit ad hoc, vt principia & concluſiones pertineant immediatè ad diuerſos habitus.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſufficit principia ſcientiæ (quæ comprehenduntur in ratione formali *ſub qua*) eſſe aliquo modo ordinis naturalis, vt ſunt principia Theologiæ modificata per diſcurſum, ad hoc vt habitus per illa genitus ſit ſecundùm ſuam entitatem naturalis, vt dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quòd ſuppoſitis principiis reuelatis, poſſumus ex illis diſcurrere de rebus ſupernaturalibus, & medio hoc diſcurſu naturali acquirere Theologiæ habitum, qui proinde erit intrinſecè & ſecundùm ſuam entitatem naturalis.

DVBIVM X.

Vtrùm Theologia ſit argumentatiua.

Svpponendum eſt, quòd locus Theologicus, eſt ſedes quædam ſiue caput, vnde deſumuntur argumenta Theologica. Si enim Theologia eſt argumentatiua, vt probabitur eſſe, debent eſſe determinata capita, vnde eius argumenta deſumuntur; quod & reperitur in qualibet alia ſcientia naturali. De locis Theologicis Magiſter Cano integrum edidit librum: ſed nobis ſufficiet eos indicare in fine huius dubij.

Prima opinio eſſe poteſt, quòd Theologia non ſit argumentatiua. Probatur; Vel Theologia, ſi eſt argumentatiua, procederet ex principiis fidei, vel ex aliis principiis naturalibus: ſed neutrum dici poteſt; non primum aliàs ſequeretur concluſiones Theologicas fore de fide (quod tamen communiter negatur) ex principiis enim fidei non colligitur niſi propoſitio de fide, vt apparet ex eius ineuidentia & certitudine; nec ſecundum, quia principia naturalia ſunt extranea à Theologia, nec poſſunt demonſtrare res ſupernaturales, de quibus agit Theologia: ergo Theologia non eſt argumentatiua.

Secundò, Si Theologia ſit argumentatiua, ad hoc deſeruiet eius argumentatio, vt probentur myſteria fidei; nam de illis tantùm per ſe agit Theologia: ſed myſteria fidei non poſſunt, nec debent probari; non poſſunt quidem, quia ſemper remanent ineuidentia, vt pote fide credita: non debent autem probari, licèt poſſent, quia ex vna parte euidêter ſût credibilia, ex alia verò parte tolleretur ex tali probatione, meritû fidei: ergo Theologia non eſt argumentatiua.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd Theologia eſt argumentatiua: 2. Reperitur frequens vſus eius argumentationis in Scriptura: 3. Argumentando autem, non ſolùm ex principiis fidei plura alia demonſtrat de Deo, & rebus diuinis; 4. Sed etiam contra negantes aliqua principia ſua argumentatur, ſi alia admittant; ſecus autem, vel tantùm illa explicat, vel probabiliter oſtendit, vel ſoluit rationes in contrarium adductas: 5. Loci autem, quibus argumentatur, ſunt decem. Hæc concluſio quoad omnes partes eſt D. Thom. art. 8. & communiter omnium Theologorum.

Probatur prima pars concluſionis, tum authoritate Apoſtoli 2. ad Timotheum 3. Omnis ſcriptura diuinitus inſpirata vtilis eſt ad docendum, ad arguendum &c. tum quia Theologia eſt vera ſcientia: ſed omnis vera ſciẽtia humana eſt argumentatiua; in hoc enim verſatur, vt ex propriis principiis deducat varias concluſiones de ſuo obiecto, demonſtrando eius proprietates: ergo Theologia eſt argumentatiua.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Chriſtus Dominus ſæpè legitur argumentatus contra Phariſeos: nam Matthæi 19. probat Matrimonium eſſe indiſſolubile ex loco Scripturæ; Propter hoc relinquet homo patrem & matrem, & adhærebit vxori ſuæ, vnde concludit: Quod ergo Deus coniunxit, homo non ſeparet. Et cap. 22. ex illo loco Pſalmi; Dixit Dominus Domino meo: probat Meſſiam non eſſe purum hominem, & ſolùm filium Dauid; ſed etiam eſſe Deum, cùm Dauid ipſum vocet Dominum, quod nomen à Phariſeis concedebatur eſſe proprium Dei. Apoſtoli etiam ſæpè fuiſſe argumentati leguntur. S. Paulus 1. ad Cor. 15. probat futuram eſſe reſurrectionem omnium, quia Chriſtus ſecundùm fidem reſurrexit, cuius rationis vis in hoc eſt, quòd non ſit maior difficultas reſpectu Dei, cur multi reſurgant potius quàm vnus: infinita alia ſunt argumenta Theologica in Scriptura: ergo reperitur frequens vſus argumentationis Theologicæ in Scriptura.

Probatur tertia pars concluſionis. Principia fidei ſunt principia Theologiæ; Deus autem & res diuinæ ſunt obiectum eius: ſed proprium eſt ſcientiæ ex ſuis principiis plura demonſtrare de ſuo obiecto, in hoc enim eſt totum ſcientiæ artificium: ergo Theologia argumentando, ex principiis fidei plura alia demonſtrat de Deo, & rebus diuinis.

Probatur & explicatur quarta pars concluſionis, ex his quæ dicit D. Th. hîc art. 8. vbi docet quòd ſcientiæ inferiores non probant ſua principia,

cipia, nec contra negantes principia diſputant; bene tamen ſcientiæ ſuperiores: & concludit; Vnde ſacra Scriptura, ſiue Theologia, cùm non habeat ſuperiorem, diſputat cum negante ſua principia; argumentando quidem, ſi aduerſarius aliquid concedat eorum, quæ per diuinam reuelationem habentur: ſicut per auctoritates ſacræ doctrinæ diſputamus contra hæreticos, & & per vnum articulum contra negantes alium. Si verò aduerſarius nihil credat eorum, quæ diuinitus reuelantur, non remanet ampliùs via ad probandum articulos fidei per rationes (intellige efficaciter, non autem probabiliter; nam per rationes naturales probabiliter poſſunt oſtendi, ſicut fecit D. Thom. in ſua Summa contra Gentes) ſed ad ſoluendum rationes, ſi quas inducit contra fidem; cùm enim fides infallibili veritati innitatur, impoſſibile autem ſit de vero demonſtrari contrarium; manifeſtum eſt probationes, quæ contra fidem inducuntur, non eſſe demonſtrationes, ſed ſolubilia argumenta.

Probatur quinta pars concluſionis, adducendo omnes locos Theologicos, eóſque expendendo, ex quibus alij ſunt neceſſarij, alij tantùm probabiles; aliqui proprij, alij verò extranei.

Primus locus, ex quo argumentari licet in Theologia, eſt ſacra Scriptura; qui locus eſt maximè proprius Theologiæ, vt ait D. Thom. hîc art. 8. ad 2. quia principia eius per reuelationem habentur, ſacra autem Scriptura fuit à Deo reuelata: eſt etiam maximæ authoritatis, cùm ſit verbum infallibile Dei primæ veritatis. Hunc locum Theologicum aſſignat Apoſtolus 2. ad Timotheum 3. dicens: Omnis doctrina diuinitus inſpirata vtilis eſt ad docendum, ad arguendum, &c.

Secundus locus, eſt traditio Diuina & Apoſtolica, quæ eſt eiuſdem authoritatis, ac ſacra Scriptura; cùm ſit verbum Dei, licèt non ſcriptum. Quòd verò ſemper fuerint aliquæ traditiones, probatur; nam primò in Lege naturæ fuit fides, cùm fuerit vera Eccleſia: & tamen nihil erat ſcriptum: vnde quæ tunc credebantur, erant tantùm propoſita per traditiones. Secundò, certum eſt in Lege ſcripta tales fuiſſe traditiones; nam quomodò mulieres mundabantur à peccato originali, non conſtat ex ſacra Scriptura: vnde mundabantur per aliquod Sacramentum, quod obſeruabatur ex traditione. Tertiò, quòd ſint traditiones in Lege gratiæ, patet ex illo 2. ad Theſſal. 2. Itaque ſtate, fratres, & tenete traditiones, quas didiciſtis, ſiue per ſermonem, ſiue per epiſtolam noſtram. Deinde, certum eſt nihil fuiſſe ſcriptum, niſi poſt aliquot annos à morte Chriſti Domini, vnde quæ tunc credebantur, erant ex traditione. Nec omnia ſcripta ſunt, quæ fecit Ieſus, vt dicitur Ioannis vltimo; vnde plura habentur in Eccleſia, quæ ſola traditione proponuntur.

Tertius locus, eſt authoritas Eccleſiæ, qui debet in maxima haberi veneratione; imò qui noluerit audire Eccleſiam, debet haberi ſicut Ethnicus & Publicanus, vt dicitur à Chriſto Matthæi 18. cuius ratio eſt, quia communis fides Eccleſiæ dirigitur à Spiritu ſancto: dicitur enim Ioannis 14. Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis, vt maneat vobiſcum in æternum: ergo fides Eccleſiæ eſt infallibilis, & argumenta deſumpta ex eius authoritate ſunt firmiſſima.

Quartus locus, eſt authoritas Concilij generalis, qui locus eſt etiam maximæ venerationis: cùm enim nihil determinetur in Concilio generali, niſi ex ſpeciali aſſiſtentia Spiritus ſancti, vt dicitur Actuum Apoſtolorum 15. Viſum eſt enim Spiritui ſancto, & nobis; neceſſariò ſequitur, quòd illa quæ determinantur in Concilio generali, ſunt infallibilia, & ſic argumenta inde accepta erunt valida.

Quintus locus, eſt authoritas Summi Pontificis, qui etiam in determinatione eorum, quæ ſpectant ad fidem, habet aſſiſtentiam Spiritus ſancti, & ſic non poteſt errare: dixit enim Chriſtus Dominus Petro, & conſequenter eius Succeſſoribus ſuis Vicariis, Lucæ 22. Ego pro te rogaui, vt non deficiat fides tua. Et Matthæi 16. Tu es Petrus, & ſuper hanc petram ædificabo Eccleſiam meam, & portæ inferi non præualebunt aduerſus eam: ergo eſt impoſſibile ſummum Pontificem errare in determinando res fidei, cùm in ipſo ſit fundata Eccleſia, aduerſùs quam inferi nihil poſſunt.

Sextus locus, eſt authoritas ſanctorum Patrum Eccleſiæ Doctorum, quæ authoritas tanta eſt, vt quando omnes in aliquo conſentiunt, tenetur eſſe de fide, quaſi traditionem Eccleſiæ, & Concilia ipſa maximè venerantur ſanctos Patres & eorum doctrinam. Hæc authoritas ſuadetur ad Epheſios 4. vbi dicitur: Ipſe dedit alios Doctores & Paſtores in ædificationem corporis Chriſti, vt iam non ſimus paruuli fluctuantes, & circumferamur omni vento doctrinæ. Singulorum tamen Patrum authoritas, etſi ſemper veneratione digna ſit, non eſt infallibilis; vnde dicit Auguſtinus epiſtola 19. ad Hieronymum: Solis enim Scripturarum libris, qui Canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, vt nullum auctorem eorum in ſcribendo erraſſe aliquid, firmiſſimè credam. Alios autem, ita lego, vt quantalibet ſanctitate, doctrináque præpolleant, non ideò verum putem, quod ipſi ita ſenſerunt, vel ſcripſerunt.

Septimus locus, eſt authoritas Theologorum Scholaſticorum, qui propter ſuam probitatem & doctrinam debent æſtimari: imò temerarius iudicatur, qui communem illorum ſententiam deſerit. Maximi autem eſt ponderis determinatio Vniuerſitatum. Hi loci hactenus recenſiti ſunt proprij Theologiæ: ſequentes autem ſunt extranei.

Octauus

Octauus locus, eſt naturalis ratio, quæ debet ſeruari in omnibus ſcientiis naturali lumine inuentis: vnde dicit D. Thom. hîc art. 8. ad 2. Vtitur ſacra doctrina, id eſt Theologia, etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei) ſed ad manifeſtandum aliqua alia, quæ traduntur in hac doctrina: cùm igitur gratia non tollat naturam, ſed perficiat; oportet quòd naturalis ratio ſubſeruiat fidei: ſicut & naturalis inclinatio voluntatis obſequitur charitati.

Nonus locus, eſt authoritas Philoſophorum naturalium: vnde dicit D. Thomas loco citato; Et inde eſt quòd etiam auctoritatibus Philoſophorum ſacra doctrina vtitur, vbi per rationem naturalem veritatem cognoſcere potuerunt. Et ſubdit: Sed tamen ſacra doctrina huiuſmodi auctoritatibus vtitur, quaſi extraneis argumentis & probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ (ad quam reducuntur traditiones, authoritas Eccleſiæ, Concilij generalis, & ſummi Pontificis) vtitur propriè ex neceſſitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum Doctorum Eccleſiæ, quaſi arguendo ex propriis, ſed probabiliter.

Decimus locus, eſt authoritas hiſtoriæ etiam prophanæ, ſiue per authores fide dignos ſcriptæ, ſiue Maiorum relatione traditæ. Quòd autem hic locus ſit admittendus, patet, nam ſi Theologi non crederent hiſtoriis humanis, daretur locus aliis, ne ipſis hiſtoriis crederent: & ſic fruſtra hiſtoriæ etiam ſacræ, vt vitæ Martyrum ſcriberentur.

AD primum ergo dicendum, quòd Theologia procedit, tam ex principiis fidei, quàm ex naturalibus. Non tamen ſequitur quòd concluſiones Theologicæ deductæ ex principiis fidei ſint de fide, quia in earum deductione interuenit diſcurſus humanus fallibilis, vt dicetur dubio ſequenti. Vtitur autem Theologia principiis naturalibus, non quidem ad probandum fidem, ſed ad manifeſtandum aliqua alia quæ traduntur in hac doctrina, putà de Deo vno, & eius attributis naturali lumine cognitis.

AD ſecundum dicendum, quòd argumentatio Theologiæ ad hoc deſeruit, vt probentur & defendantur myſteria fidei: ſed quia hęc probatio deſumitur ex principiis eiuſdem fidei, inde eſt quòd talia myſteria non redduntur in ſe euidentia, ſed tantùm euidenter credibilia: euidentia autem credibilitatis non obſtat fidei; ſed tantùm euidentia rei in ſeipſa. Non probantur verò myſteria fidei in ordine ad fideles, hæc enim probatio eſſet inutilis, firmiùs enim ea credunt propter immediatam reuelationem diuinam, quàm propter probationem Theologicam: ſed ſolùm probantur ex principiis fidei in ordine ad eos, qui aliquas propoſitiones fidei concedunt, & alias negant.

DVBIVM XI.

Vtrùm concluſiones Theologicæ ſint de fide.

SVpponendum eſt, non eſſe neceſſarium ad concluſionem Theologicam, quòd vtraque, vel altera præmiſſa ſit de fide immediatè: imò ſæpe contingit vtramque, vel alteram eſſe etiam concluſionem Theologicam: Sed ſufficit, quòd ambæ præmiſſæ reducantur, vel ſaltem vna reducatur ad principia fidei: vnde in demonſtratione Theologica ſufficit; ſed tamen neceſſariò requiritur, quòd ſaltem vna præmiſſa, vel ſit de fide immediatè, vel mediatè, ſcilicet fundata in principio fidei: alia autem præmiſſa poteſt eſſe naturalis; & tamē concluſio erit Theologica, nam concluſio ſequitur ſemper principium fidei, cùm aſſimiletur ei in obſcuritate. Verum tamen eſt, quòd concluſio eſt magis propriè Theologica, quando vtraque præmiſſa eſt de fide.

Prima opinio aliquorum extra ſcholam D. Thom. aſſerit concluſiones Theologicas, vt ſic formaliter, eſſe de fide; ſi vtraque præmiſſa ſit de fide: imò aliquis Author affirmat tales concluſiones Theologicas ita eſſe certas ac de fide, reſpectu illorum, qui eas per demonſtrationem deducunt, non minus ac ſi vel à Pontifice, vel à Conciliis eſſent determinatæ. Probatur authoritate S. Gregorij Nazianzeni, & D. Thomæ. Nazianzenus lib. 5. de Theologia dicit ſacram Scripturam eſſe certam, & illa quę ex ipſa deducuntur, eſſe eiuſdem certitudinis: conſtat autem quòd concluſiones Theologicæ deducuntur ex Scriptura, quando vtraque præmiſſa eſt de fide; vnde concluſiones Theologicæ, vt ſic formaliter, ſunt eiuſdem certitudinis, ac Scriptura, ac proinde ſunt de fide. D. Thom. autem infra q. 32. art. 4. ſic habet: Indirectè ad fidem pertinent ea, ex quibus conſequitur aliquid contrarium fidei, circa huiuſmodi abſque periculo hæreſis aliquis poteſt falſum opinari, antequam conſideretur, vel determinatum ſit, quòd ex hoc ſequitur aliquid contrarium fidei, & maximè ſi non pertinaciter adhæreat: ſed poſtquam manifeſtum eſt, & præcipuè ſi ſit per Eccleſiam determinatum, quòd ex hoc ſequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare non eſſet abſque hæreſi: ſed ſi quis negaret concluſionem Theologicam debitè deductam, manifeſtè aduertit ſequi aliquid contrarium fidei; nempe negandam eſſe aliquam ex præmiſſis, quæ eſt de fide: ergo concluſiones Theologicæ ſunt concedendæ tanquam de fide.

Secundò, Concluſio continetur virtualiter in præmiſſis, & debitè deducta eſt vis præmiſſarum; & nihil continet, quod non ſit in præmiſſis, nam prædicatum & ſubiectum ipſius eſt idem omninò in præmiſſis: ergo cùm præmiſſæ

Digitized by Google

Theologicæ sunt de fide, etiam cōclusio Theologica erit de fide, vnde sicut ex vero deducitur verum, & ex falso falsum; sic ex præmissis de fide deducetur conclusio de fide.

Tertiò, Principia Theologiæ sunt de fide, vt communiter conceditur: sed quod est conclusio respectu vnius demonstrationis, est principium respectu alterius, vt patet: ergo conclusiones Theologicæ sunt de fide.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd quamuis conclusiones Theologicæ materialiter consideratæ possint esse de fide; 2. Non tamen formaliter, & vt sic consideratæ. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, inter quos aliqui notant graui censura oppositam opinionem.

Probatur prima pars conclusionis. Multæ sunt propositiones determinatæ ab Ecclesia, tanquam de fide; quæ tamen possunt fieri conclusiones Theologicæ, vt in hac demonstratione, Filius Dei naturalis est consubstantialis Patri: sed Christus est Filius Dei naturalis: ergo est consubstantialis Patri. Similiter in ista, Qui est Deus & homo, habet diuinam & humanam voluntatem: sed Christus est Deus & homo: ergo habet diuinam & humanam voluntatem: ergo dicendum est quod conclusiones Theologicæ materialiter consideratæ possunt esse de fide: id est, non reduplicatiuè vt conclusiones: sed specificatiuè, quia propositiones quæ aliunde sunt de fide, possunt esse conclusiones Theologicæ.

Probatur secunda pars conclusionis. Est periculosum asserere, quòd non sit vnicus iudex, ad quem pertineat determinare ea quæ de fide credenda sunt; nam Ioannis 21. Christus dixit S. Petro, & consequenter Successoribus eius suis Vicariis: Pasce oues meas: quod debet intelligi secundùm sanctos Patres, quòd pascat proponens eis ea, quæ sunt de fide credenda: sed ex opposita opinione videtur sequi non esse vnicum iudicem ad quem pertineat determinare ea, quæ de fide credenda sunt, sed tot esse iudices in hac materia, quot sunt Theologi; cùm quilibet possit ex principiis fidei deducere conclusiones Theologicas, quæ essent propositiones de fide: ergo conclusiones Theologicæ formaliter, & vt sic reduplicatiuè consideratæ, non sunt de fide.

Secundò, Non potest dici, quòd non sit peculiaris assistentia Spiritus sancti in Concilio generali, & in summo Pontifice, dum determinant aliquid de fide, vt communiter docent Theologi: sed ex opinione contraria videtur negari ista peculiaris assistentia, quia, posita hac opinione, sequitur ipsam esse superfluam, ac proinde non dari; nam sine illa, quilibet Theologus est infallibilis in determinando res fidei; facta siquidē demonstratione concludet infallibiliter, & conclusio erit de fide: ergo conclusiones Theologicæ formaliter, & vt sic reduplicatiuè consideratæ, non sunt de fide. Quod adhuc magis declaratur: nam Concilium generale, & summus Pontifex, non possunt determinare aliquid esse de fide, nisi procedendo ex principiis fidei, sicut procedunt Theologi in suis demonstrationibus; & tamen secundùm fidem indigent peculiari assistentia Spiritus sancti, ad hoc vt talis determinatio sit infallibilis.

Tertiò, Illud non est de fide, quod soli rationi siue discursui humano immediatè innititur; nam quod est de fide, debet esse infallibile; ratio autem, & discursus humanus, non possunt dici infallibiles; quia ex Psalmista, Omnis homo mendax: sed conclusiones Theologicæ soli rationi humanæ & discursui immediatè nituntur, vt patet; nam præsens dubium procedit de conclusionibus Theologicis, quæ ratione & discursu tantùm humano deducuntur; principia enim mediatè, mediante scilicet discursu ad conclusionis deductionem concurrunt: ergo conclusiones Theologicæ formaliter, & vt sic reduplicatiuè non sunt de fide.

Quartò, Omne quod creditur fide diuina debet immediatè reuelari à Deo, vel deduci ab immediatè reuelatis, per peculiarem assistentiam Spiritus sancti; quia cùm fides diuina sit infallibilis, debet habere immediatum principium infallibile, in quo fundetur; hoc autem principium non potest esse aliud, quàm reuelatio diuina, vel peculiaris eius assistentia; vnde id quod creditur fide diuina, vel debet immediatè reuelari à Deo, vel deduci ab immediatè reuelatis per peculiarem assistentiam Spiritus sancti: sed conclusiones Theologicæ formaliter, & vt sic reduplicatiuè non reuelantur immediatè à Deo, nec deducuntur per peculiarem assistentiam Spiritus sancti, quamuis deducantur ex immediatè reuelatis; imò supponimus deduci à priuato Theologo, de quo nescimus an habeat assistentiam Spiritus sancti; hæc enim soli Ecclesiæ, ciúsque Capiti promititur, non autem cuilibet Theologo particulari: ergo conclusiones Theologicæ formaliter, & vt sic reduplicatiuè consideratæ, non sunt de fide.

AD primum ergo dicendum, quòd S. Gregorius Nazianzenus loquitur de illis, quæ ex sacra Scriptura deducuntur per Concilia; & illa concedimus esse eiusdem certitudinis & authoritatis, ac ipsa Scriptura. Quòd autem sit sic intelligendus, patet; nam in illo loco agit contra hæreticos negantes filium Dei esse consubstantialem Patri, quia hoc vocabulum non erat in Scriptura: dicit ergo quòd hoc vocabulum fuit deductum ex Scriptura per Concilium; vnde concludit esse eiusdem authoritatis, ac ipsa Scriptura. Ad D. Thomam dicendum, quòd sensus illius est, illum errare in fide, qui negat aliquid, ex quo scit sequi aliud contrarium

trarium fidei; non quia illud negat, sed quia sibi persuadet ex negatione illius necessariò sequi negationem alterius de fide. Sed non sic erraret, si motus tantùm proprio discursu, suspenderet iudicium; & crederet, vt debet, se posse deficere in suo discursu; quantumcumque enim appareat euidens, non tamen est omnimode infallibilis, vnde potest quidem sufficere ad certitudinem scientiæ, non autem ad certitudinem fidei, quæ est maior. Propterea D.Th. addidit: Præcipuè si fit per Ecclesiam determinatum: vt ostenderet quòd absolutè ille errat in fide, qui negat aliquid, ex quo per Ecclesiam determinatum est, sequi aliud contrarium fidei: non autem errare illum absolutè qui negat aliquid, ex quo per proprium discursum colligit sequi aliud contrarium fidei; sed tantùm in sensu explicato.

Ad secundum dicendum, sicut supra dictum est, quòd conclusio vt deducta, variatur in sui deductione à seipsa, vt præcontenta virtualiter in præmissis, & hoc fit per discursum: vnde non est tantùm vis præmissarum, sed etiam ipsius discursus, quo mediante ex ipsis præmissis deducitur: & quamuis sit idem materialiter prædicatum & subiectum in conclusione, quod est in præmissis; non tamen est idem formaliter: nam in eadem præmissa non est idem prædicatum, & idem subiectum, quæ sunt in conclusione; sed in vna præmissa tantùm est idem prædicatum, & in alia est tantùm idem subiectum. Ad aliud dicendum, quòd licet ex vero deducatur verum; non tamen ex falso deducitur semper falsum, aliquando enim deducitur verum; vt patet in hoc sillogismo: Omnis arbor est substantia: Sed Petrus est arbor: Ergo Petrus est substantia: Minor enim est falsa, & conclusio vera: sed dato antecedente, negatur consequentia, & disparitas in hoc est; quòd veritas & falsitas sunt intrinsecè in ipsis propositionibus, secundùm quòd adæquant, vel non adæquant res quas significant: esse autem de fide est solum denominatio extrinseca respectu propositionum, & fundatur in reuelatione Dei: conclusio autem sequitur præmissas secundùm id quòd intrinsecè & in se sunt; & non secundùm ea quæ habent ex denominatione extrinseca: & sic ex vero sequitur verum, sed non ex propositione de fide sequitur alia de fide. Vnde solùm conclusio est de fide virtualiter, quatenus potest determinari vel à Pontifice, vel à Concilio.

Ad tertium dicendum, quòd non omnia principia, quæ assumit Theologia, sunt de fide; nam aliquando assumit pro principiis, propositiones naturali lumine cognitas: sed tantùm illa principia Theologiæ sunt de fide, quæ vel sunt immediatè à Deo reuelata, vel sunt deducta ex immediatè reuelatis per Concilia, vel Pontificem, quibus peculiariter assistit Spiritus sanctus, ne errent, sed sint infallibiles in sua determinatione.

DVBIVM XII.

Vtrùm nostra Theologia maneat in Patria.

Svpponendum est, ex habitibus quos hîc habemus in via, aliquos remanere in patria ad exercitium, alios autem solùm ad ornatum; alios verò nullo modo remanere. Illi remanent ad exercitium, quorum exercitium non est incompossibile cum statu beatitudinis, vt sunt Charitas, Religio, Prudentia &c. Illi autem remanent tantùm ad ornatum, quorum quidem ratio formalis obiecti non habet formalem oppositionem cum ratione formali obiecti beatitudinis; exercitium autem est incompossibile cum statu beatitudinis, vt sunt Fortitudo, & Temperantia, quæ versantur circa passiones. Illi verò nullo modo remanent, quorum ratio formalis obiecti dicit formalem oppositionem cum ratione formali obiecti beatitudinis, vt sunt Fides & Spes, quarum prima habet pro obiecto formali Deum non visum; secunda verò habet Deum non possessum: obiectum autem beatitudinis est Deus clarè visus & possessus: vnde fidei succedit visio; & spei, possessio: quæ duo non sunt habitus sicut fides, & spes; sed sunt actus continuati, hoc enim exigit perfectio status beatifici, quòd sit in continuo actu visionis & possessionis Dei sui obiecti.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ, negat Theologiam nostram remanere in patria: sed asserit mutari in Theologiam Beatorum. Probatur authoritate Apostoli 1. ad Cor. 13. vbi docet omnes scientias acquisitas, qualis est nostra Theologia, deficere in cœlo; ait enim: Siue linguæ cessabunt, siue scientia destruetur, cùm autem venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est: sed nostra Theologia est cognitio ex parte, siue imperfecta de Deo: ergo adueniente visione beatifica, quæ est perfecta cognitio de Deo in patria, euacuabitur nostra Theologia.

Secundò, Idem habitus secundùm se non potest habere conclusiones euidentes & ineuidentes, propter oppositionē ipsarum: sed Theologia nostra hîc habet ex se conclusiones ineuidentes, & si remaneret in patria, ibi haberet euidentes: ergo Theologia nostra non remanet in patria. Maximè quia esset superflua; nam in Beatis est habitus Theologiæ per se infusus, sicut & in Christo, multò perfectior habitu nostro Theologiæ.

Tertiò, Illud non potest esse in Beatis, quod habet ab intrinseco annexam sibi imperfectionem; omnis quippe imperfectio repugnat beatitudini, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus: sed Theologia nostra

habet ab intrinseco annexam sibi imperfectionem; nam ex sua ratione specifica habet annexam sibi ineuidentiam, & per ipsam solùm distinguitur à scientia Beatorum; constat autem quòd ineuidentia est imperfectio scientiæ vt sic; quæ quantùm est in ipsa, tendit ad euidentiam obiecti: ergo Theologia nostra non remanet in patria.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nostra Theologia remanet in patria quoad substantiam, & ibi perficitur: 2. Vnde in Beatis est triplex differentia scientiæ: alia est enim scientia beata, alia est nostra Theologia, alia est scientia naturalis. Ita Bannes & alij Discipuli D. Th. in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sanctorum Patrum. Augustinus lib. 3. cap. 6. contra secundam epistolam Pelagianorum ait: Scientia & cognitio de Deo (quæ est Theologia) post resurrectionem perficitur in nobis. Hieronymus epistola ad Paulinum; Talem scientiam, inquit, discamus in terris, quæ nobiscum perseueret in cælis. Chrisostomus in cap. 13. 1. ad Cor. Non abolebitur scientia, sed desinet esse non perfecta: ergo Theologia nostra remanet in patria quoad substantiam, & ibi perficitur.

Secundò, Non est maior ratio, cur scientia & sapientia, quæ sunt dona Spiritus sancti, remaneant in patria, quam ipsa nostra Theologia; nam sicut hic Theologia est cognitio Dei ineuidens, sic etiam scientia & sapientia, dona Spiritus sancti, sunt tantùm cognitio Dei ineuidēs, cùm in hac vita non detur cognitio euidens de Deo, vnde est paritas rationis: sed ex D. Thoma 1. 2. q. 68. art. 6. Scientia & sapientia, quæ sunt dona Spiritus sancti, remanent in patria: ergo & Theologia nostra; non solùm quoad ornatum, sed etiam quoad exercitium, vt ex dicendis constabit.

Tertiò, Omnis habitus qui perit, vel perit per se, vel perit per accidens; perit quidem per se, quando aduenit subiecto habitus ipsi contrarius, sic perit temperantia, cùm aduenit intemperantia; perit autem per accidens, cùm perit subiectum in quo est, vel obiectum de quo est: sed habitus nostræ Theologiæ nec perit per se, nec per accidens; non quidem per se, quia nullus habitus aduenit Beatis nostræ Theologiæ contrarius, nam habitus luminis gloriæ adueniens, soli fidei, & non Theologiæ contrariatur, cùm Theologia nostra secundùm se non dicat ineuidentiam priuatiuam, sed tantùm hoc habet ab extrinseco, scilicet ratione status; cognitio autem imperfecta non opponitur perfectæ vt sic, nisi aliunde sit oppositio: nec etiam perit habitus Theologiæ per accidens, cùm non pereat eius subiectum, intellectus scilicet, nec obiectū ipsius scilicet Deus: ergo Theologia nostra non perit, sed remanet in patria quoad substantiam, & ibi perficitur.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus quòd in Beatis est triplex differentia scientiæ. Prima est scientia beata siue visio beatifica, quæ eminentissimo quodam modo est scientia; per illam enim Beati cognoscunt in Deo quædam principia, vt Deum esse omnipotentem, & in illis principiis cognoscunt quasdam veritates, quæ se habent per modum conclusionum, vt creaturas esse possibiles in Dei omnipotentia, omnia tamen absque omni discursu, at vnico intuitu vident virtute luminis gloriæ. Secunda scientia est nostra Theologia, quam diximus remanere in patria, & quæ subalternatur scientiæ beatæ: eius autem vsus in hoc consistit, quòd Beatus videns ipsa principia supernaturalia Theologiæ in ipso Deo virtute luminis gloriæ: deducit ex ipsis quasdam conclusiones per habitum Theologiæ acquisitum; & illas per proprias species considerat; & sic lumen gloriæ non immediatè concurrit ad assensum illarum conclusionum, sed mediante lumine naturali & habitu Theologico: qui si sit hic acquisitus, remanet quoad substantiam, & illic perficitur: vel illic acquiritur virtute luminis naturalis confortati lumine gloriæ. Cæteris tamen paribus, qui hic fuerunt Theologi plura cognoscent per proprias species quæ ibi remanent, quàm illi qui non fuerunt Theologi. Tertia tandem scientia est naturalis, qua Beati cognoscunt quædam principia, & in illis & ex illis simul cognitis, si loquamur de Angelis; vel ex illis priùs cognitis, si loquamur de hominibus, cognoscunt conclusiones: & hæc remansit in Dæmonibus, & est multiplicata specie in hominibus.

AD primum ergo dicendum, quòd Apostolus non loquitur absolutè, sed conditionatè; id est licèt scientia destruatur, tamen charitas non excidet: nam in eodem loco dicit; Siue linguæ cessabunt: & tamen nullum est inconueniens dicere cum D. Thoma, quòd Beati loquentur aliqua lingua, & laudabunt Deum lingua materiali. Si autem Apostolus loquitur absolutè, intelligit non de destructione scientiæ quoad substantiam, sed quoad imperfectionem: quia tunc non erit ex necessitate, at ex electione conuersio ad phantasmata: ita D. Th. super istum locum. Ad aliam partem dicendum cum D. Thom. 1. part. quæst. 58. art. 7. ad 3. quòd veniente perfecto euacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur: sicut fides quæ est eorum, quæ non videntur, euacuatur visione veniente: Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ: quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quod cognoscatur in sua causa: Nec iterum quòd aliquid cognoscatur per duo media, quorum vnum est perfectius, aliud

Digitized by Google

aliud imperfectius, aliquid repugnans habet: sicut ad eandem conclusionem habere possumus, & medium demonstratiuum, & dialecticum: & similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, & per speciem innatam.

Ad secundum dicendum, quòd Theologia nostra ex se non petit habere conclusiones euidentes, aut ineuidentes; sed vtrumque illi accidit ratione diuersi status: vnde idem habitus hic in statu viæ, in qua ambulamus in ænigmate, habet conclusiones ineuidentes: in statu patriæ, vbi videmus Deum facie ad faciem, habet conclusiones euidentes: & huius diuersitatis radix est, quia in via, principia Theologiæ proponuntur obscurè per fidem: in patria verò, clarè per lumen gloriæ. Ad aliud dicendum, quòd in Beatis nullus est habitus Theologiæ infusus; sed tantùm est acquisitus modo explicato. Solus Christus habet scientiam per se infusam, quæ se extendit ad omnia, ad quæ se extendit Theologia & scientia naturalis Beatorum, & ad multò plura, nempe ad cogitationes cordium, ad futura contingentia: & hæc debetur ipsi propter suam excellentiam super omnes Beatos.

Ad tertium dicendum, quòd Theologia ex se non dicit ineuidentiam priuatiuam, sed tantùm ab extrinseco ratione huius status: vnde Theologia habet duplicem specificationem; nam secundùm se specificatur à Deo, siue euidenter, siue ineuidenter reuelato; prout verò est in hoc statu viæ, specificatur à Deo ineuidenter reuelato. Si igitur Theologia secundùm priorem specificationem, quæ simpliciter est illi essentialis, includeret ineuidentiam, obiectio concluderet: quòd verò includat ineuidentiam ratione secundæ specificationis, quæ absolutè est illi accidentalis, & essentialis tantùm pro hoc statu, hoc nihil facit. De hac duplici specificatione habemus exemplum; nam intellectus ex se specificatur à vero vt sic, & respicit omne ens verum: quia verò in hoc statu dependet à materia in sua operatione, considerat tantùm quidditaté rei materialis, & specificatur ab illa.

DISPVTATIO II.

De sacra Scriptura & sensibus eius.

QVIA primus, & præcipuus argumentandi locus in Theologia, est authoritas sacræ Scripturæ: ideò D. Thomas in fine quæstionis huius proœmialis, plura dicit de sacra Scriptura, eiusque sensibus; quæ præsentis disputationis non solùm Theologis, sed etiam sacræ Scripturæ expositoribus vtilissimæ materiam subministrabunt.

DVBIVM I.

Vtrùm sacra Scriptura à Deo processerit.

SVpponendum est, quòd aliqua Scriptura potest procedere à Deo triplici modo. Primo, ita vt Deus reuelet scriptori aliquas res ipsi occultas, quas ipse propria motus inclinatione describat, vnde dicitur Psalmo 50. Incerta & occulta manifestasti mihi. Secundo, ita vt moueat scriptorem ad scribendum ea, quæ iam nouit, siue via naturali, siue supernaturali: & ita ei assistat peculiari suo concursu, vt nec malitia, nec alio modo possit errare. Tertio, ita vt scriptori verba singula suggerat, & quasi dictet.

Prima opinio, sed hæretica, fuit quorundam teste S. Hieronymo, qui dixerunt, non semper sacros Scriptores Deo reuelante, vel inspirante scripsisse. Probatur; Si sacra Scriptura à Deo processit, potiùs est Deus, qui in ipsa loquitur, quàm ipsi Scriptores loquantur; nam si ipsi scripserunt Deo reuelante, vel inspirante, vel ipsa verba suggerente, tantùm essent instrumenta Dei, & Deus ipse esset causa principalis, vnde ipse potiùs diceretur loqui, quàm Scriptores: sed hoc ita non est, nam S. Paulus 1. ad Cor. 12. ait; Cæteris ego dico, non Dominus: & plures sancti Patres affirmant, quòd Moyses, Paulus, & alij Prophetæ quandoque ea, quæ Dei sunt, loquuntur; quandoque sua; siue quòd sæpe loquuntur ex propria authoritate: ergo sacra Scriptura non processit à Deo.

Secundò, Sacri Scriptores multa scripserunt, quæ ipsi viderunt, nam S. Ioannes cap. 19. ait: Continuò exiuit sanguis & aqua, & qui vidit testimonium perhibuit; & refert multa verba Christi, quæ ipsemet audiuerat: sicut & Moyses multa scripsit de peregrinatione filiorum Israël, quæ ipsemet vidit & disposuit: sed ad hæc scribenda non requiritur reuelatio diuina, vt patet; nec inspiratio; sicut nec in aliis Scriptoribus prophanis, qui similia scribunt, cùm sit par ratio de vtrisque: ergo sacra Scriptura non processit à Deo vel reuelante, vel inspirante.

Tertiò, Si sacra Scriptura processerit à Deo, singula verba Scriptoribus suggerente, & quasi dictante, deberet esse vnus & similis stylus in omnibus libris Canonicis: vnitas quippe styli indicat vnitatem Scriptoris; & diuersitas styli, diuersitatem Scriptorum: similiter eadem res referretur iisdem verbis, & cum iisdem circunstantiis: sed videmus manifestè diuersum esse stylum scribendi in diuersis libris, alij quippe sunt elegantiores, alij rudiores: Scriptores etiam noui Testamenti assumentes testimonia veteris Testamenti, non sunt vsi iisdem verbis, vt passim constat; & Euangelistæ referunt passionem Christi sub diuersis circunstantiis: ergo sacra Scriptura non processit à Deo, saltem singula verba suggerente.

CONCLV

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd sacra Scriptura processit à Deo, aliquando reuelante sacris Scriptoribus res scribendas, & simul inspirante ad scribendum: 2. Aliquando verò non reuelante res scribendas, at tantùm inspirante ad scribendum: 3. Semper tamen peculiari modo Scriptoribus sacris assistente, & singula verba suggerente, & quasi dictante. Ita communiter Theologi & Expositores.

Probatur prima pars conclusionis. Multa sunt in sacra Scriptura, quæ sunt omninò supernaturalia, putà mysteria sanctissimæ Trinitatis, Incarnationis, Eucharistiæ, & similia: alia verò sunt, quæ naturali lumine sciri non poterant, putà omnes Prophetiæ continentes futura contingentia, & cogitationes cordium, vnde non potuerunt sciri, nisi Deo reuelante: ergo sacra Scriptura processit à Deo, aliquando reuelante sacris Scriptoribus res scribendas. Quòd etiam inspiraret Deus ad scribendum; statim probabitur.

Probatur secunda pars conclusionis. Multa sunt in sacra Scriptura, quæ ipsi Scriptores viderunt & audierunt: vnde non indigebant diuina reuelatione ad ea scribenda, sed tantùm diuina inspiratione & motione: quòd autem hæc fuerit necessaria, patet authoritate ipsius Scripturæ, 2. Petri 1. dicitur; Omnis prophetia propria interpretatione non fit, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt Sancti Dei homines. & 2. ad Cor. 13. An experimentum quæritis eius, qui in me loquitur Christus: quod non esset verum, nisi ipse Apostolus scripsisset Christo saltem inspirante. Hæc autem motio aliquando fuit manifesta, vt patet cap. 1. Apocalypsis, vbi præcipitur S. Ioanni scribere quæ videbat & audiebat. Deinde, nisi sacra Scriptura processerit à Deo inspirante & mouente sacros Scriptores ad scribendum, sequitur quòd ipsi potuerint errare in scribendo, omnis quippe homo mendax & fallibilis: sed non potest dici, quòd sit aliquis error, vel falsitas in sacra Scriptura: tum quia id asserit Christus Dominus, Matthæi 5. de veteri Testamento, ait enim; Donec transeat cœlum & terra, iota vnum, aut vnus apex non præteribit à Lege, donec omnia fiant: eadem autem est ratio de nouo, ac de veteri Testamento: tum quia si admitteretur esse aliquis error, vel falsitas etiam leuissima in sacra Scriptura, semper dubium esset, in quibus esset falsitas, & in quibus non esset, & ita tota Scripturæ certitudo & authoritas periret, vt ait Augustinus epist. 8. ad Hieronymum: ergo sacra Scriptura à Deo processit inspirante, & mouente sacros Scriptores ad scribendum.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate eiusdem sacræ Scripturæ, in qua sæpe dicitur Deum loqui per os Prophetarum. Ieremiæ 1. Ecce dedi verba mea in ore tuo: & cap. 36. ait Baruch de ipso Ieremia: Ex ore suo loquebatur quasi legens ad me omnes sermones istos, & scribebam in volumine atramento. Psalmo 44. Lingua mea calamus Scribæ velociter scribentis. Matthæi 10. Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis: quæ omnia non possunt benè intelligi, nisi dicatur, quòd sacra Scriptura processit à Deo peculiari modo Scriptoribus sacris assistente, & singula verba eodem ordine, quo sunt in compositione suggerente, & quasi dictante.

Secundò, Si dicatur, quòd Deus solùm reuelauit res scribendas sacris Scriptoribus, & eos mouit peculiari inspiratione ad scribendum; sequitur quòd erit aliquis error vel falsitas in Scriptura; quòd tamen inconueniens remouetur, si dicatur quòd insuper suggessit singula Verba, & eodem ordine quo sunt in compositione: nam videmus quòd sæpe desunt nobis verba benè exprimentia nostros conceptus, & præpostero ordine in compositione posita mutant sensum: ergo sacra Scriptura à Deo processit peculiari modo Scriptoribus sacris assistente, & singula verba suggerente & quasi dictante. Vnde Gregorius in procemio Moralium cap. 1. ait: Ipse igitur Deus hæc scripsit, qui scribenda dictauit.

AD primum ergo dicendum, quòd verum est, Deum potiùs loqui in sacra Scriptura, quàm ipsos sacros Scriptores, propter rationem assignatam; quia scilicet ipsi loquuntur Deo reuelante, inspirante, & singula verba suggerente: vnde ad illud Pauli dicendum, quòd ibi distinguit suum consilium à consilio Christi Domini, vel præcepto quod ore proprio dedisse legitur in Euangelio; non tamen negat suum consilium procedere, & dictari à Spiritu sancto; imo indicat procedere, dum ait: Puto autem quòd & ego spiritum Dei habeam. Ad aliud dicendum, quòd illi sancti Patres solùm intelligunt, quòd Moyses, Paulus & alij Prophetæ quandoque ea quæ Dei sunt loquuntur, quando loquuntur vel in persona Dei, vel illa quæ sciunt ex diuina reuelatione: quandoque autem sua loquuntur, quando loquuntur in propria persona, vel illa quæ naturaliter norunt: non autem intelligunt quòd ea quæ ipsi sacri Scriptores loquuntur, non sint à Deo inspirante, & singula verba suggerente, & quasi dictante: imò eorum reuerentia circa singula Scripturæ verba hoc ita esse denotat.

AD secundum dicendum, quòd sacri Scriptores multa quidem viderunt ex his, quæ scripserunt, ad hæc tamen scribenda sine errore, necessaria fuit diuina inspiratio, & suggestio singulorum verborum: vnde est magnum discrimen inter sacram Scripturam, & alias; quòd aliæ possunt continere plures errores, & sæpe aliquos continent: sacra verò Scriptura nullum vel leuissimum potest continere: vnde huius certitudo

titudo eſt infallibilis, illarum verò fallibilis. Debet tamen piis hiſtoriis Martyrum & ſanctorum fides adhiberi, dum debita cenſura probantur; quæ fides, cùm ſit humana, tantùm exigit moralem certitudinem: fides autem diuina, qua creduntur ea, quæ ſunt in ſacra Scriptura, exigit phyſicam & omnimodam certitudinem.

Ad tertium dicendum cum D. Paulo, quòd multifariam, multiſque modis loquutus eſt olim Deus in Prophetis, ſiue diuerſo modo & ſtylo in diuerſis loquutus eſt; quia cùm omnia ſuauiter diſponat, oportuit vt ſe eorum captui & inclinationi accommodaret, & ita ſuggereret ſimilitudines ipſis iam familiares, & verba connaturalia, quibus in vulgari ſermone vtebantur, ſicut idem Muſicus eodem ſui oris ſpiritu diuerſimodè perſonat tibia, tuba, & aliis inſtrumentis. Ad aliud dicendum, quòd ex hoc quòd ſacri Scriptores noui Teſtamenti non ſunt vſi iiſdem verbis, quæ habentur in veteri Teſtamento, dum eandem rem dicunt, potiùs indicat eos fuiſſe loquutos Deo ſingula verba dictante: ſi enim ipſi verba compoſuiſſent, non fuiſſent auſi vel minimum alterare ſacrum textum: nec enim eſt inconueniens, quòd Deus diuerſis verbis eandem rem exprimat. Non autem referuntur oppoſitæ circunſtantiæ paſſionis Chriſti à diuerſis Euangeliſtis, ſed referuntur aliquæ ab vno, aliæ ab alio; omnes tamen concordant, vt videre eſt apud Expoſitores.

DVBIVM II.

Vtrùm ſacra Scriptura habeatur in Eccleſia Catholica.

SVpponendum eſt, fidem Catholicam fundari in diuina reuelatione: pertinuit enim ad prouidentiam Dei, qui hominem ad finem ſupernaturalem ordinauerat, myſteria ſupernaturalia ipſi reuelare: hæc autem reuelatio facta fuit viris ſanctis, incipiendo à primo Parente, & ſic ſucceſſiuè aliis Patriarchis toto tempore Legis naturæ; quo verbum Dei in ſolis traditionibus continuatis conſeruabatur; & hæ traditiones fide diuina ab Eccleſia illius temporis credebantur. Poſtea peculiari Dei inſpiratione, & iuſſu, Moyſes incœpit has traditiones ſcriptis commendare, Deo multa ipſi & præterita circa creationem & curſum mundi, & futura reuelante, eique peculiariter aſſiſtente, & verba ſingula ſuggerente: quod & fecere alij Scriptores ſacri. Fuerunt autem ſcripti ferè omnes libri Canonici veteris Teſtamenti idiomate hebraïco, connaturali populo tunc fideli: S. Hieronymus aſſerit librum Danielis, ſicut & Tobiæ fuiſſe ſcriptum idiomate Chaldæo, quia in Chaldæa tempore captiuitatis vterque fuit ſcriptus. Aliqui affirmant libros Machabeorum fuiſſe græco ſermone ſcriptos. Libri autem noui Teſtamenti fuère ſcripti aliqui habraïcè, alij græcè, alij latinè, vt videre eſt apud Authores. Multæ fuerunt tranſlationes ſacræ Scripturæ celebres; Prima fuit ſeptuaginta Interpretum. Secunda fuit Aquilæ circa annum Chriſti 132. Tertia fuit Symmachi. Quarta Theodotionis, & plures aliæ. Tandem fuit tranſlatio veteris Teſtamenti ex hebræo in latinum facta à S. Hieronymo, & ab eodem facta eſt correctio latinæ tranſlationis noui Teſtamenti ex græco, vt ipſemet dicit in fine libri de ſcriptoribus Eccleſiaſticis, ſic enim ait: Nouum Teſtamentum græcæ fidei reddidi, vetus iuxta hebraïcam tranſtuli. Hæ omnes tranſlationes ſunt antiquæ; ſed illa ſancti Hieronymi correctior & celebrior; vnde ſacra Biblia vulgatæ editionis ab illo tempore perſeuerantia in Eccleſia illam continent; quamuis plura ſint loca in vtroque Teſtamento aliter, quàm ſint ab eodem S. Hieronymo emendata, ſiue ipſe veriora nactus exemplaria de nouo emendauerit, ſiue id fecerit ſancta mater Eccleſia, cuius eſt de vero ſenſu ſacræ Scripturæ iudicare. Poſtmodùm ſubſequutæ ſunt aliæ tranſlationes; tam Catholicæ Pagnini, Vatabli, & aliorum; quàm hæreticæ Lutheri, &c.

Prima opinio, ſed hæretica, negat ſacram Scripturam à Deo dictatam haberi in Eccleſia Catholica. Probatur; In Eccleſia Catholica non habentur ipſimet codices ſacræ Scripturæ à ſacris Scriptoribus Deo dictante editi; imò nec alij ex ipſis exemplaribus immediatè deſcripti, vt communiter conceditur: nec authenticè probatur hos, quos habemus, ex illis emanaſſe: ergo in Eccleſia Catholica non habetur ſacra Scriptura, quæ debet eſſe à Deo immediatè dictata.

Secundò, Sacra Scriptura fuit à ſacris Scriptoribus maxima ex parte hebraïcè, & aliqua parte græcè ſcripta; vnde in Eccleſia Romana non legitur ſecundùm idioma originale ipſius Scripturæ, at ſecundùm tranſlationem de Hebræo & Græco in Latinum: ſed hæc tranſlatio non eſt ſacra Scriptura, quia non eſt Deo inſpirante & dictante facta (quod tamen exigit ſacra Scriptura) imò nec fuit facta cum peculiari aſſiſtentia Spiritus ſancti; quod colligitur, tum quia eſt multiplex & varia in ſenſu, vnde cùm aliquas contineat falſitates, non potuit fieri ex peculiari aſſiſtentia Spiritus ſancti, qui tantùm inſpirat veritatem; tum quia illa, quæ eſt receptiſſima, nempe S. Hieronymi aliquos continet errores, vt ipſemet Hieronymus fatetur in cap. 10. Iſaiæ; tum quia potuit vel Scriptorum, vel Impreſſorum vitio corrumpi, quamuis emanaſſet puriſſima & legitima à ſuo Authore: ergo in Eccleſia Catholica non habetur ſacra Scriptura.

Tertiò, Si in Eccleſia Catholica haberetur ſacra Scriptura, deberet maximè contineri in ſacris Bibliis vulgatæ editionis; hæc enim reci-

Digitized by Google

piuntur in Eccleſia Catholica, tanquam ſacra Scriptura: ſed hæc Biblia vulgatæ editionis non ſunt ſacra Scriptura; nam vt certum eſt ſacra Scriptura, vt pote à Deo dictata, eſt puriſſima, & ſine vllo errore etiam leuiſſimo; Biblia autem vulgatæ editionis multos continent errores, vt aliqui etiam Authores Catholici dicunt; non quidem circa materiam fidei & bonos mores, ſed circa alia leuiora: ergo in Eccleſia Catholica non habetur ſacra Scriptura.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd libri canonici ſacræ Scripturæ ab ipſiſmet ſacris Scriptoribus editi, & propriis eorum manibus ſcripti, non habentur quidem in Eccleſia Catholica: 2. Nec fuit neceſſarium, vt in ea perſeuerarent: 3. Abſolutè tamen & ſimpliciter dicendum ſecundùm fidem, quòd in Eccleſia Catholica eſt ſacra Scriptura: 4. Principaliter quidem in corde ipſius Eccleſiæ, ſecundariò autem in ſacris Bibliis vulgatæ editionis latinæ. 5. In quibus nullus error etiam leuiſſimus continetur. Ita docet communior ſententia Theologorum, & Interpretum.

Probatur prima pars concluſionis communi conſenſu Fidelium: cùm enim originalia ſcripta plurium ſanctorum Patrum, etiam antiquiſſima, in aliquibus Bibliothecis aſſeruentur; nullibi tamen aſſeruari dicitur ſcriptum originale alicuius libri canonici ſacræ Scripturæ.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Si fuiſſet neceſſarium, quòd libri canonici ſacræ Scripturæ ab ipſiſmet ſacris Scriptoribus editi, & propriis eorum manibus ſcripti in Eccleſia Catholica perſeuerarent, non eſt dubium quin Deus, qui ſummè diligit Eccleſiam, hoc prouidiſſet: ſicut prouidit quòd eorum authentica exempla continua ſucceſſione perſeuerarent, æquè enim Deo facile fuit vnum ac aliud: ergo cùm hoc non prouiderit, certum eſt non fuiſſe neceſſarium. Deinde, Si quid ſuaderet han neceſſitatem perſeuerandi in Eccleſia Catho . . . originalia manuſcripta ſacræ Scripturæ; maximè quia conferendo ad ipſa tranſlationes & editiones, hæ poſſent continuò emendari, & ita cõſeruari puritas ſacræ Scripturæ: ſed hoc non ſuadet talem neceſſitatem; nam ex vna parte adhuc requireretur authoritas Eccleſiæ, ad hoc vt illa manuſcripta crederentur eſſe originalia ſacræ Scripturæ, ac omninò illibata; alioquin hoc poſſet negari, tanquam in ſola fide humana fundatum: ex alia verò parte Eccleſia Catholica eſt infallibilis in propoſitione eorum quæ pertinent ad fidem: ergo cùm proponat nobis ſacram Scripturam contineri in ſacris Bibliis vulgatæ editionis, ita certum hoc eſſe debet piis fidelibus; ac ſi originalia ſacræ Scripturæ perſeueraſſent, & vt legitima proponerentur ab Eccleſia, certum eſſet in ipſis eſſe ſacram Scripturam.

Probatur tertia pars concluſionis authoritate eiuſdem ſacræ Scripturæ. Ioannis 5. Chriſtus dixit Phariſæis: Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipſis vitam æternam habere, & illæ ſunt quæ teſtimonium perhibent de me, & non vultis venire ad me, vt vitam habeatis. Item 2. ad Timotheum 3. Apoſtolus laudat diſcipulum, quòd ſacras Litteras ab infantia didicerit, & ſubdit; Omnis Scriptura diuinitus inſpirata vtilis eſt, &c. imò Chriſtus Dominus & Apoſtoli citabant varia teſtimonia Scripturæ: & tamen certum eſt, tunc non extaſſe originalia primitiua ſacræ Scripturæ: ergo licèt nunc non extet, abſolutè tamen & ſimpliciter dicendum ſecundùm fidem, quòd in Eccleſia Catholica eſt ſacra Scriptura: eo proportionali modo, quo dicimus nunc extare libros Ciceronis, & aliorum antiquiorum; non quidem materialiter, quia non extant originalia ab ipſis conſcripta; ſed formaliter, quia eorum doctrina perſeuerat in authenticis exemplaribus.

Probatur quarta pars concluſionis authoritate S. Hieronymi ad Galatas 1. vbi ait: Non putemus in verbis Scripturarum eſſe Euangelium, ſed in ſenſu; non in ſuperficie, ſed in medulla; non in ſermonum foliis, ſed in radice rationis. Deinde, Eccleſia ſecundùm fidem habet authoritatem definiendi, quinam ſint libri canonici ſacræ Scripturæ, & quis ſit verus ſenſus Scripturæ; aliàs non haberemus certam regulam dignoſcendi Scripturam ſacram: ergo ſignum eſt, quòd ſacra Scriptura eſt principaliter in corde ipſius Eccleſiæ: ſecundariò autem in ſacris Bibliis vulgatæ editionis, cùm nobis ab Eccleſia, quæ maximè in re tanti momenti errare non poteſt, tanquam ſacra Scriptura proponantur: vnde Concilium Tridentinum ſeſſ. 4. ſic habet: Si quis autem libros ipſos integros cum omnibus ſuis partibus, prout in Eccleſia Catholica legi conſueuerunt, & in veteri vulgata latina editione habentur, pro ſacris & canonicis non ſuſceperit, & traditiones prædictas ſciens & prudens contempſerit; anathema ſit.

Probatur quinta pars concluſionis, tum prædicta authoritate Concilij; ſi enim aliqui eſſent errores, etiam leues in ſacris Bibliis vulgatæ editionis, non poſſent legitimè Doctores aſtringi anathemate ad ea ſuſcipienda, poſſent enim procurare emendatiora exemplaria: & tamen aſtringuntur ea ſequi in omnibus, nulla facta diſtinctione rerum grauium ad fidem & bonos mores attinentium, & rerum leuium: quòd ſi concederetur eſſe aliquos errores circa res leues, quilibet poſſet iudicare res leues, eas de quibus dubitaret: Tum quia daretur hæreticis occaſio præferendi ſuas tranſlationes & editiones vulgatæ noſtræ editioni; ſuas enim iactarent puriſſimas, noſtram verò vulgatam noſtro teſtimonio affirmarent corruptam: Tum quia vulgata editio à tot ſæculis fuit in Eccleſia receptiſſima, maximè à ſanctis Patribus, quorum

com

Digitized by Google

communis conſenſus eſt maximi pōderis: Tum denique, quia hi qui affirmant vulgatam editionem continere aliquos errores circa res leuiores, mouētur authoritate exemplarium Hebræorum & Græcorum: ſed videtur potiùs dicendum, talia exemplaria non approbata ab Eccleſia Catholica continere errores, quàm vulgatam editionem ab Eccleſia Catholica approbatam: ergo in ſacris Bibliis vulgatæ editionis latinæ nullus error etiam leuiſſimus continetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd per hoc quòd non habeantur in Eccleſia Catholica ipſimet codices ſacræ Scripturæ, à ſacris Scriptoribus Deo dictante editi, ſequitur quòd nunc non ſit eadem ſacra Scriptura materialiter; ſed non ſequitur, quin ſit eadem formaliter, per hoc quòd ſacra Scriptura, quam habet Eccleſia, à primis illis originalibus emanauit, vt eadem Sancta mater Eccleſia infallibili ſua auctoritate definiuit.

Ad ſecundum dicendum, quòd eadem eſt ſacra Scriptura formaliter tranſlata in latinum, quæ eſt in ſuo originali hebræo, & græco. Et quamuis tranſlatio non dicatur facta ex peculiari aſſiſtentia Spiritus ſancti; hæc tamen aſſiſtentia fuit in Eccleſia, dum iudicauit & determinauit eam, quæ continetur in vulgata editione latina, eſſe optimam & legitimam; vnde illi qui dicuntur à S. Hieronymo eſſe errores, non ſunt errores, ſed legitimæ propoſitiones ſacræ Scripturæ; errores autem ſiue corruptiones, quæ potuerunt accidere vitio Scriptorum & Impreſſorum, diligentiâ Doctorum, & authoritate Eccleſiæ Catholicæ fuerunt emendatæ.

Ad Tertium dicendum, quòd in ſacris Bibliis vulgatæ editionis latinæ nulli ſunt errores etiam leuiſſimi, vt dictum eſt; vnde non admittimus opinionem illorum Doctorum: & tutius eſt dicere illa exemplaria, ex quibus voluerunt vulgatam editionem latinam emendare, eſſe errata; quàm dicere vulgatam ipſam editionem latinam ab Eccleſia approbatam, continere aliquos errores etiam leuiſſimos.

DVBIVM III.

Vtrùm ſit proprium ſacræ Scripturæ habere plures ſenſus.

SVpponendum eſt, quòd ſenſus prout hîc ſumitur, eſt ſignificatio, quam verba ſacræ Scripturæ immediatè, vel mediatè, ex intentione Spiritus ſancti habent. Dicitur *ſignificatio*, ad diſtinctionem ſenſus, qui ſignificat etiam potentiam ſenſitiuam, vel eius operationem. Dicitur *immediatè, vel mediatè*, quia vt dicetur, ſacra Scriptura ex ſua excellentia præ aliis, habet vt eius verba habeant immediatam ſignificationem litteralem, & inſuper mediatam ſignificationem ſpiritualem, mediantibus ſcilicet rebus quas ſignificant. Dicitur tandem *ex intentione Spiritus ſancti*: quia cùm Spiritus ſanctus ſit author ſacræ Scripturæ, eius ſignificatio debet eſſe iuxta intentionem ipſius Spiritus ſancti in ea loquentis.

Prima opinio, ſed hæretica, negat ſacram Scripturam habere plures ſenſus: Aliqui ei demunt ſenſum litteralem; Alij verò demunt ſenſum ſpiritualem. Probatur; Si ſacra Scriptura haberet plures ſenſus, videlicet litteralem immediatum importatum per verba; & ſpiritualem mediatum, mediis ſcilicet rebus immediatè per verba ſignificatis; hoc haberet ex intentione Spiritus ſancti: ſed non conſtat de hac intentione; nec ex ſacris litteris, cùm omnis ſignificatio, quæ dicitur eſſe ſpiritualis, verè ſit litteralis prophetica; nec ex traditione Eccleſiæ, aut ex determinatione ipſius, nullibi enim habetur talis traditio, aut determinatio: ergo ſacra Scriptura non habet plures ſenſus; at tantùm habet ſenſum litteralem.

Secunda opinio aſſerit quidem ſacram Scripturam habere plures ſenſus, videlicet litteralem & ſpiritualem: negat tamen proprium ei eſſe habere hos plures ſenſus. Probatur; Aliæ multæ ſcripturæ non ſolùm habent ſenſum litteralem expreſſum per voces, ſed etiam ſpiritualem per aliquas res importatum; nam multę afferuntur ſententiæ Sapientum, quarum verba aliquid ſignificant, & res ſignificatæ per verba alias res ſignificant; vt, Per publicam viam ne ambules, id eſt, Ne velis vulgi errores conſectari: Hirundinem ſub eodem tecto ne habeas, id eſt, Caue à commercio garrulorum & ſuſurronum. Deinde, Poëtæ, & alij vtuntur ſimilitudinibus fictis ad aliquas res ſignificandas; & ita vtuntur non ſolùm verbis, ſed etiam rebus ad ſignificandum, ac proinde in eorum ſcriptis eſt ſenſus litteralis & ſpiritualis: ergo non eſt proprium ſacræ Scripturæ habere plures ſenſus, videlicet litteralem & ſpiritualem.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd ſacra Scriptura ſub vna littera continet plures ſenſus, videlicet litteralem iuxta vocum ſignificationem, & ſpiritualem iuxta rerum ſignificationem: 2. Quod ſic ei proprium eſt, vt nulli alteri Scripturæ, vel ſcientiæ humanâ induſtriâ adinuentæ conueniat. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hîc art. 10.

Probatur prima pars concluſionis authoritate eiuſdem ſacræ Scripturæ. S. Paulus ad Galatas 4. ſic ait: Scriptum eſt, quoniam Abraham duos filios habuit, vnum de ancilla, & vnum de libera; ſed qui de ancilla, ſecundùm carnem natus eſt: qui autem de libera, per repromiſſionem: quæ ſunt per allegoriam dicta, hæc enim ſunt duo Teſtamenta. Per ly *ſcriptum eſt*, denotatur ſenſus litteralis ſiue hiſtoricus; nam reuera litteraliter loquendo Abraham habuit duos

duos filios, vt habetur Genesis 16. scilicet Ismaëlem ex Agar ancilla,& Isaac ex Sara vxore libera. Per ly autem *quæ sunt per allegoriam dicta, &c.* importatur sensus spiritualis allegoricus: ergo sacra Scriptura continet plures sensus sub vna littera;videlicet litteralem, iuxta vocum significationem: & spiritualem, iuxta rerum significationem. Plura alia testimonia possent adduci. Exodi 12. Os non comminuetis ex eo:litteraliter erat præceptum circa esum agni Paschalis: spiritualiter autem explicat S. Ioannes de Christo significato per agnum Paschalem. Item 1. Petri 3. Arca Noë dicitur fuisse figura Baptismi nouæ Legis: vnde S. Paulus postquam multa similia loca veteris Testamenti attulit, in quibus est duplex hic sensus, 1. ad Cor. 10. subiungit; Hæc autem in figura facta sunt nostri: & post pauca concludit; Hæc autem omnia in figura contingebant eis: vnde hæc pars conclusionis est de fide. Maximè cùm sit communis Ecclesiæ consensus, & sanctorum Patrum; & Concilium Tridentin. sess 4. determinet, ne quis audeat in rebus fidei & morum, contra eum sensum, quem tenuit,& tenet sancta mater Ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu,& interpretatione Scripturarum sanctarum; aut contra vnanimem Patrum consensum, ipsam Scripturam sacram interpretari: vnde cùm sit vnanimis consensus sanctorum Patrum, & iudicium Ecclesiæ, quòd sacra Scriptura sub vna littera contineat plures sensus, videlicet litteralem & spiritualem, hoc tanquam de fide tenendum est. Sed de singulis in particulari ampliùs agetur.

Probatur secunda pars conclusionis, tum communi consensu Theologorum, tum authoritate sanctorum Patrum. Augustinus epist. 49. quæstione vltima ait: Sicut humana consuetudo, verbis; ita diuina potentia, factis loquitur. Gregorius Magnus lib. 20. Moralium cap. 21. ait: Scriptura sacra scientias omnes atque doctrinas, ipso etiam locutionis suæ more transcendit, quia vno eodémque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium. D.Thom. hîc art. 10. ait: Hoc habet proprium ista scientia, quòd ipsæ res significatæ per voces, etiam significent aliquid.

Secundò, probatur ratione hîc adducta à D.Thoma his verbis: Auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cuius potestate est, vt non solùm voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas: & ideò cùm in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, quòd ipsæ res significatæ per voces, etiam significent aliquid: illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel litteralis: illa verò significatio, qua res significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, & eum supponit. Quæ ratio sic expenditur; Sensus litteralis est iuxta vocum significationem; spiritualis autem est iuxta rerum significationem, quando scilicet res per verba significatæ, iterum alias res significant: sed hic duplex sensus soli sacræ Scripturæ, & nulli alteri conuenit; nam licèt omnes Scripturæ habeant sensum litteralem siue historicum; non tamen habent spiritualem: nam sensus spiritualis in hoc adæquatè consistit, quòd res vt res sunt, siue secundùm id quod eis conuenit, secundùm quòd res naturales sunt, iam per verba significatæ, iterum alias res significant (vnde signa siue naturalia, quæ scilicet ex ipsa sua natura sunt producta ad significandum; & ita sunt in ordine signorum; siue ex institutione humana & aduentitiè talia, non possunt habere sensum spiritualem, sed semper habent litteralem proprium aut metaphoricum; nam illa signa simul cum verbis per modũ vnius assumuntur ad significandum, cùm ipsorum naturæ sit significare, & esse in ordine signorum; non autem sit existere in rerum natura, & esse in ordine rerum): constat autem, quòd in sola sacra Scriptura res vt res sunt, siue vt sunt in ordine rerum, iam per verba significatæ, iterum alias res significant: ipsarum quippe significatio est ipsis à Deo in prima sui productione; vnde Deus omnium rerum conditor, qui etiam est principalis sacræ Scripturæ author, propter perfectam rerum comprehensionem, & supremum suum dominium, res provt in ordine rerum spectantes, in prima sui productione, ad alias iterum res significandas, ordinat: quod non licet Authoribus aliarum scripturarum propter oppositam rationem, cùm enim non habeant rationem conditoris vniuersalis rerum, non possunt concedere ipsis rebus, provt res sunt, aliquid significare; quòd si assumant eas ad aliquid significandum; cùm sint agentia particularia tantùm, eas transferunt de ordine rerum ad ordinem signorum, ex institutione humana & aduentitiè talium: ergo sic proprium est sacræ Scripturæ sub vna littera continere plures sensus: videlicet litteralem, iuxta vocum significationem; & spiritualem, iuxta rerum significationem; vt nulli alteri scripturæ, vel scientiæ humanâ industriâ adinuentæ conueniat.

Ad primum ergo dicendum, quòd constat ex ipsamet sacra Scriptura, ex authoritate Ecclesiæ,& ex communi consensu sanctorum Patrum, esse hunc duplicem sensum in sacra Scriptura, ex intentione Spiritus sancti in ea loquentis, vt dictum est: nec inde sequitur, quòd sit æquiuocatio vel multiplicitas; nam sensus isti non multiplicantur propter hoc, quòd vna vox multa significet; sed quia ipsæ res significatæ per voces, aliarum rerum possunt esse signa; nec vlla confusio est in sacra Scriptura, cùm omnes

omnes ſenſus fundentur ſuper vnum, ſcilicet litteralem. Ita D.Th. hîc art. 10. ad 1.

Ad ſecundum dicendum; quòd illi Sapientes non vtebantur rebus vt res ſunt, ad alias res ſignificandas: ſed ſecundùm aduentitiam quandam ſignificationem ex inſtitutione ipſorum: vnde vtebantur ipſis rebus, prout transferebantur à proprio ordine rerum ad ordinem ſigni; & ita non poterant fundare ſenſum ſpiritualem: ſed vnitæ ipſis vocibus ipſas exprimentibus, per modum vnius habebant tantùm ſenſum litteralem metaphoricum. Cuius contrarium accidit in ſacra Scriptura, vt dictum eſt; nam Deus qui eſt author ipſius, dedit rebus in prima ſui conditione, quòd manentes in proprio rerum ordine, poſſent alias res ſignificare, & actu eas ſignificent, quando ipſe voluerit eis ad ſignificandum vti; & in hoc eſt ſenſus ſpiritualis. Ad aliud dicendum cum D.Thom. quodlibeto 7. q. 6. art. 16. ad 2. quòd fictiones poëticæ non ſunt ad aliud ordinatæ, niſi ad ſignificandum (ſiue non ſunt in ordine rerum, ſed tantùm in ordine ſignorum): vnde talis ſignificatio non ſupergreditur modum litteralis ſenſus: & ſic non fundat ſenſum ſpiritualem. Sicut nec actio alicuius agentis particularis, ab ipſo ordinata ad aliquid ſignificandum, ob eandem rationem.

DVBIVM IV.

Vtrùm ſacra Scriptura habeat ſenſum litteralem.

SVpponendum eſt ex dictis & ex D.Thoma hîc art. 10. quòd ſenſus litteralis propriè loquendo ille eſt, quem immediatè per ipſas voces & litteras, Spiritus ſanctus ſignificare voluit; ſiue dictiones ipſæ accipiantur ſine metaphora, aut alia figura; ſiue acipiantur ſub aliqua figura. Nomine autem ſacræ Scripturæ, intelligitur totum illud, quod à ſacris Scriptoribus ſimpliciter profertur, Deo ſcilicet inſpirante: quando verò ab ipſis ſacris Scriptoribus introducuntur aliæ perſonæ loquentes, eorum locutiones & ſermones non habent maiorem authoritatem, quàm eis ab ipſiſmet ſacris Scriptoribus tribuatur, vel aliunde habeant: conſtat autem, quòd aliquando introducuntur loquentes perſonæ ſanctæ, aliquando etiam iniquæ: nam Actuum Apoſtolorum 7. introducitur loquens Stephanus Spiritu ſancto plenus, & alibi introducuntur Petrus & Paulus loquentes: ſimiliter introducuntur Sapientiæ 2. impij loquentes iniqua, Dixerunt impij cogitantes apud ſe non rectè: & Pſal. 13. introducitur Atheus loquens; Dixit inſipiẽs in corde ſuo non eſt Deus: & in Euãgelio introducitur Caïphas dicens; Expedit vt vnus moriatur homo: quæ verba dicta ex mala intentione non haberent authoritatem, niſi Euangeliſta addidiſſet, Cùm eſſet Pontifex anni illius prophetauit, neſciens quid diceret.

Prima opinio, ſed hæretica, fuit Manichæorum & aliorum negãtium ſacræ Scripturæ ſenſum litteralem; vnde dicebant ſacram Scripturam non eſſe regulam noſtrarum actionum, ſed ſpiritum internum. Probatur ex illo 2. ad Cor. 3. Littera occidit, ſpiritus autem viuificat.

Secunda opinio eſt Nicolai de Lyra, aſſerentis plura eſſe ſacræ Scripturæ loca, quæ careant ſenſu litterali, ea ſcilicet in quibus vtitur metaphora ſeu parabola. Probatur; Sacra Scriptura ſæpe vtitur figuratis locutionibus, vt patet legenti: ſed in figuratis locutionibus non eſt ſenſus litteralis, at tantùm ſpiritualis, vt cùm Chriſtus dicitur Leo; non enim verum eſt litteraliter, at tantùm ſpiritualiter & myſticè, quòd Chriſtus ſit Leo: ergo plura ſacræ Scripturæ loca carent ſenſu litterali. Deinde, Senſus litteralis eſt ille, quem voces immediatè exprimunt: ſed ſi omnia Scripturę ſacræ loca haberent ſenſum illum, quem voces immediatè exprimunt; eſſent multa abſurda & ridicula in ſacra Scriptura: vt cùm dicitur; Si oculus tuus ſcandalizat te, erue eum: Item Iudicum 9. Ierunt ligna, vt vngerent ſuper ſe Regem; & ſimilia: ergo non omnia ſacræ Scripturæ loca habent ſenſum litteralem. Denique, Plures ſancti Patres docent, in ſimilibus figuratis locutionibus quærendum eſſe ſenſum myſticum & ſpiritualem, non litteralem; quod non dicerent, ſi verè haberent ſenſum litteralem: ergo non omnia ſacræ Scripturæ loca habent ſenſum litteralem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ſacra Scriptura habet ſenſum litteralem: 2. Etiam dum vtitur figuratis locutionibus: 3. Senſus autem litteralis ille eſt, vel qui vnanimi conſenſu ſanctorum Patrum acceptatur, vel qui colligitur ex antecedentibus & conſequentibus ipſius ſacri textus, vel qui à Concilio, aut ſummo Pontifice ex profeſſo aſſignatur: 4. Sunt tamen plurima ſacræ Scripturæ loca ſic obſcura, vt de illorum ſenſu litterali variæ ſint ſententiæ ſanctorum Patrum, & Theologorum. Hæc concluſio eſt communis & certiſſima, tam inter Theologos, quàm inter Expoſitores.

Probatur prima pars concluſionis. Chriſtus Dominus, & Apoſtoli vſi ſunt ſenſu litterali ſacræ Scripturæ, ſiue vſi ſunt authoritate ipſius litteraliter expoſitæ; ſicut cùm Chriſtus Dominus Matthæi 22. probat reſurrectionem futuram ex illo Exodi 3. Ego ſum Deus Abraham &c. vbi concludit quòd Abraham viuat, cùm Deus non ſit Deus mortuorũ. Item ex Pſal. 109. ex illis ſcilicet verbis; Dixit Dominus Domino meo &c. probat Meſſiam eſſe filium Dei: & ſimiliter Apoſtoli paſſim exponunt litteraliter ſacram Scripturã: & eſt vnanimis cõſenſus ſanctorum Patrum, & iudiciũ Eccleſiæ, quòd ſacra Scriptura habet ſenſum litteralem: ergo ſecundùm fidem dicendum eſt, quòd ipſum habet.

Secundò, Reuelatio mysteriorum fidei, quæ sancta credit Ecclesia, continetur in sacra Scriptura, & Ecclesia illa proponit, & probat authoritate Scripturæ: sed nisi sacra Scriptura haberet sensum litteralem, nihil certi de illis mysteriis haberetur, cùm solus sensus litteralis sit efficax, vt infra dicetur, nam sensus spiritualis industria humana deducitur: ergo sacra Scriptura habet sensum litteralem.

Tertiò, Sacra Scriptura est regula nostrarum actionum; nihil enim aliud potest assignari, nec etiam ille spiritus internus, quem ponunt hæretici, cùm sit fallax iuxta illud 1. Ioannis 4. Nolite omni spiritui credere: ergo sacra Scriptura habet sensum litteralem, quia si nullus esset sensus litteralis in Scriptura, non possemus ex illa dirigere nostras actiones; & sic esset excusabilis, qui erraret operando; maximè in illis, quæ manifestè non contrariantur rationi.

Probatur secunda pars conclusionis. Sensus litteralis sacræ Scripturæ est ille, quem verba ipsius secundùm aliquam acceptionem in sacro idiomate vsitatam, siue sit propria, siue impropria & figuratiua, ex intentione Spiritus sancti immediatè significant, vt colligitur ex D.Thom. & communiter conceditur: ergo cùm verba sacræ Scripturæ, etiam dum vtitur figuratis locutionibus, aliquem sensum immediatè habeant, nullus est enim qui immediatè aliquid non significet; ille sensus erit litteralis: & ita sacra Scriptura, etiam dum vtitur figuratis locutionibus, habet sensum litteralem.

Secundò, Si sacra Scriptura in illis locis, in quibus vtitur figuratis locutionibus, non habet sensum litteralem; sequitur quòd nec in illis locis habeat sensum spiritualem; cùm ex D.Tho. hîc, & communi consensu Theologorum sensus spiritualis fundetur supra litteralem: sed absurdum est dicere, quòd aliqua loca sacræ Scripturæ nullum habeant sensum, essent enim vana & superflua, quod maximè derogat dignitati Spiritus sancti Authoris sacrę Scripturę; cùm nec vir prudens similia verba proferret: ergo sacra Scriptura habet sensum litteralem, etiam dum vtitur figuratis locutionibus. Tertia & quarta pars conclusionis non indigent probatione, aut explicatione; satis enim ex se constant.

Ad primum ergo dicendum, quòd S. Paulus sub nomine *litteræ* intelligit vetus Testamentum; sub nomine verò *spiritus* intelligit nouum Testamenrum: dicitur autem quòd vetus Testamentum occidit, si eius sectatores nouum Testamentum contemnant, vt cōtingit Iudæis, iuxta illud ad Galatas 3. Quicumque enim ex operibus Legis sunt, sub maledicto sunt.

Ad secundum dicendum, quòd in figuratis locutionibus est sensus litteralis, sed improprius & figuratiuus; vnde dum Christus dicitur Leo, verè ille locus ex intentione Spiritus sancti significat Christum esse Leonem, non quidem secundùm naturam, sed secundùm fortitudinē: vnde tunc sensus litteralis est ille, quem voces immediatè significant, non quidem propriè, sed figuratè & impropriè: siue est ille quem mediis illis figuris intendit Spiritus sanctus. Ad aliud dicendum, quòd ex sensu figuratiuo sacræ Scripturæ nulla sequuntur absurda & ridicula, etiam si dicamus esse sensum litteralem; non enim significat id, quod voces exprimunt, sed aliud sub his figuris à Spiritu sancto intentum. Ad aliud dicendum, quòd sancti Patres non negant esse sensum litteralem in his figuratis locutionibus; sed tantùm volunt non esse sistendum in cortice litteræ, at esse inquirendum id, quod illis locutionibus intendit Spiritus sanctus: & hoc vocant sensum spiritualem & mysticum; non quomodo hîc accipimus.

DVBIVM V.

Vtrùm sacra Scriptura sub vna littera habeat plures sensus litterales.

SVpponendum est, sensum litteralem sacræ Scripturæ esse multiplicem. Diuiditur primò in vocalem & significatiuum: vocalis conueniens ipsi voci materialiter consideratæ subdiuiditur in Elementalem & Syllabicum: Elementalis rursus subdiuiditur in Arithmeticum & Characteristicum: Arithmeticus est ille, qui reperitur in aliquo vocabulo ratione litterarum numeralium, quæ litteræ apud Latinos sunt septem. I, sumitur pro vno. V, pro quinque. X, pro decem. L, pro quinquaginta. C, pro centum. D, pro quingentis. M, pro mille: & in hoc sensu Apocalypsis 13. nomen Antichristi dicitur sexcenti sexaginta sex. Characteristicus est ille sensus qui reperitur in characteribus, quando vnus character ponitur pro toto vocabulo, quod est vsitatum apud Hebræos. Syllabicus est ille, qui reperitur in syllabis alicuius vocabuli, quod potest fieri dupliciter; primò si ex compositione aliquarum syllabarum exurgat aliquis sensus, vt in hoc vocabulo *Respublica*, & iste sensus dicitur syllabicus compositorius: secundò si resoluendo aliquod vocabulū in suas syllabas, deriuetur aliquis sensus, vt si diuidatur *Teresa*, inuenietur *Ter esa*, & iste sensus dicitur syllabicus resolutorius.

Sensus significatiuus, qui idem est ac ipsa significatio nominis, respectu alicuius rei, diuiditur generaliter in Proprium, Figuratiuum, Accommodatitium, Propheticū, & Physicum. Proprius est ille qui primariò intenditur à sacro Scriptore, siue à Spiritu sancto, & voces immediatè exprimunt. Figuratiuus est, quando sacra Scriptura vtitur aliqua figura, ad declarandum nobis aliquid. Accommodatitius est ille, qui intenditur de vno, & alteri attribuitur. Propheticus

cus eſt ille, qui intelligitur in ſacris Scripturis à viris plenis ſpiritu prophetico, vt ſi quis legens aliquem locum ſacræ Scripturæ, inde colligeret futurum, v. g. eſſe bellum in tali regno. Phyſicus eſt ille ſenſus, qui eſt in Scripturis, & poteſt adaptari rebus naturalibus: ſicut quidam Rabinus explicuit illa omnia, quæ dicuntur de tabernaculo Moyſis, adaptando huic mundo viſibili.

Senſus proprius ſubdiuiditur in Hiſtoricum, Æthiologicum, & Analogicum. Hiſtoricus eſt ſimplex narratio alicuius dicti, vel facti. Æthiologicus eſt quando redditur ratio dicti vel facti, vt fecit Chriſtus, dum dixit ſe non feciſſe miracula in ſua patria, quia ibi non repererat fidem. Analogicus eſt, quando oſtenditur, quòd ſenſus qui datur alicui loco Scripturæ, non repugnat, ſed conuenit cum aliis locis eiuſdem ſacræ Scripturæ.

Senſus figuratiuus eſt multiplex in ſacra Scriptura: præcipua eius membra ſunt Metaphora, Hyperbole, Ironia, Antiphraſis. Metaphora eſt, quando aliqua dictio à proprio ſignificato transfertur ad aliud ſignificandum, vt cùm Chriſtus Dominus dicitur Agnus, propter innocentiam; & Leo, propter fortitudinem: ſub Metaphora continetur Parabola, cùm ſub aliqua figura aliquid nobis proponitur, vt verbum Dei ſub figura ſeminis: continetur etiam Ænygma, quod ſub aliqua figura proponit aliquam veritatem maximè abſtruſam, vt cùm Samſon Iudicum 14. ait: De comedente exiuit cibus, & de forti egreſſa eſt dulcedo, ad ſignificandum fauum mellis, quem in ore leonis à ſe interfecti inuenerat: continetur etiam Fabula, quando ſcilicet ſacra Scriptura vtitur fabulis, ad aliquid nobis inſinuandum, vt dum Iudicum 9. dicitur, quòd omnia ligna iuerunt ad oliuam, poſtea ad ficum, poſtea ad vitem, vt conſtituerent ſibi Regem; & hic ſenſus dicitur mythologicus. Hyperbole eſt locutio habens exceſſum ſignificationis & exaggerationem, vnde non intenditur per eam totum id quod verba ſonant (eſſet enim mendacium) ſed inſignis aliqua magnitudo, multitudo, &c. deſignatur: vt Geneſis 11. Venite, faciamus nobis turrim, cuius culmen pertingat ad cœlum: & 22. Multiplicabo ſemen tuum ſicut ſtellas cœli, & velut arenam, quæ eſt in littore maris. Ironia, quæ latinè eſt ſimulatio, tunc eſt, quando oppoſitum eius, quod propriè verba ſignificant, cum quadam irriſione, ac veluti iocosè denotari intenditur, cuiuſmodi eſt illud Geneſ. 3. Ecce Adam quaſi vnus ex nobis factus eſt. Antiphraſis, ſiue contraria locutio eſt, quando oppoſitum eius, quod dictio propriè ſumpta ſignificat, intenditur; cuiuſmodi eſt illud 3. Regum 21. Dixerunt contra Naboth teſtimonium: benedixit Deum & Regem Naboth, id eſt maledixit. Aliæ ſunt figuræ in ſacra Scriptura vt Pleonaſmos, quando eſt ſuperabundantia verborum ad maiorem expreſſionem: vt eſt illud 1. Cantici Canticorum; Oſculetur me oſculo oris ſui. Item illud; Morte morietur. Eſt Drama ſiue enarratio per modum Dialogi artificiosè compoſiti, vt eſt in Cantico Canticorum inter ſponſum & ſponſam, & ſimiles. Vtitur autem figuris ipſe Deus in ſacra Scriptura, vt ſe attemperet hominibus, qui adhibent ſimiles figuras ſuis locutionibus, ad ornatum ſermonis, ac iucunditatem, & vtilitatem audientium.

Prima opinio Michaëlis de Medina libro 6. de recta in Deum fide cap. 25. & aliorum negat, ſacram Scripturam ſub vna littera habere plures ſenſus litterales: quam ex parte ſequitur Vaſques in præſenti diſp. 17. cap. 3. dum hanc pluralitatem ſenſuum litteralium ad duo vel tria loca ſacræ Scripturæ coarctat, vbi de S. Auguſtino tenente hanc pluralitatem ſenſuum litteralium ſub vna littera, ſic habet; Verum enim verò in hac re nimius videtur fuiſſe Auguſtinus 12. Confeſſionum cap. illo 30. & 31. quod, ſalua reuerentia tanto Doctori debita, dixerim. Probatur authoritate & ratione D. Thom. hîc art. 10. ad 1. vbi ſic ait: Multiplicitas horum ſenſuum non facit æquiuocationem, aut aliam ſpeciem multiplicitatis; quia ſicut iam dictum eſt, ſenſus iſti non multiplicantur propter hoc, quòd vna vox multa ſignificet: ergo ex D. Th. ſacra Scriptura ſub vna littera non habet plures ſenſus litterales; aliàs contineret multas æquiuocationes, & ita non poſſemus ex ea habere efficax argumentum. Deinde ſacri Scriptores intelligebant ſenſum litteralem eorum, quæ Spiritu ſancto dictante ſcribebant, quia concurrebant vt inſtrumenta rationalia: ſed non eſt credibile ſacros Scriptores ſub vna littera plures ſenſus litterales intellexiſſe: ergo ſacra Scriptura ſub vna littera non habet plures ſenſus litterales.

Secunda opinio eſt aliorum, qui licèt admittant, ſacram Scripturam habere plures ſenſus litterales ſub vna littera; negant tamen ſub vna littera ſimul habere ſenſum litteralē proprium, & metaphoricum. Probatur, Eſt impoſſibile quòd eadem res in ſenſu litterali ſit ſimul figura, & veritas; hæc enim opponuntur: ſed ſi ſub eadem littera eſſet ſimul ſenſus litteralis proprius, & metaphoricus, eadem res ſimul eſſet veritas, provt ſignificata ſenſu proprio, & etiam eſſet figura, provt ſignificata ſenſu metaphorico: ergo ſacra Scriptura ſub vna littera non habet ſimul ſenſum litteralem proprium, & metaphoricum. Deinde, Si admittatur quòd ſacra Scriptura habet ſub vna littera ſimul ſenſum litteralem proprium, & metaphoricum, confunderetur ſenſus metaphoricus cum ſenſu ſpirituali; quia vterque ſupponeret ſenſum litteralem proprium, & ſuper eum fundaretur; & nullus eſſet ſenſus ſpiritualis, qui non poſſet dici litteralis metaphoricus, ſumptis verbis ſecundùm

Google

dùm aliquam figuram. Denique, non eſt aſſignabilis aliquis locus ſacræ Scripturæ, qui ex ipſo contextu iudicetur habere ſub vna littera ſimul ſenſum litteralem proprium,& metaphoricum : ergo fruſtra dicitur quod habeat; maximè cùm S. Aug. lib. 3. de doctrina Chriſtiana doceat,verba ſacra Scripturæ ſemper eſſe intelligenda litteraliter in ſenſu proprio,niſi aliquod exinde ſequatur abſurdum, ſenſum metaphoricum nos inueſtigare compellens.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd pertinet ad excellentiam ſacræ Scripturæ, eiúſque Authoris Dei, quòd ſub vna littera habeat plures ſenſus litterales : 2. Nec debet hoc coarctari ad duo vel tria loca. 3. imò propter eandem excellentiam ſub eadem littera habet ſimul ſenſum litteralem proprium,& metaphoricum. Ita quoad primam & ſecundam partem D. Thom. hîc art. 10. & cum eo communiter Theologi; quoad tertiam verò partem, tenent Aporrecta, Gonzales,& alij Diſcipuli D.Th. in præſenti.

Probatur prima pars concluſionis authoritate, & ratione D.Thom. quam adducit ex Auguſt. ſic ait hic art.10. Quia verò ſenſus litteralis eſt quem Auctor intendit, Auctor autem ſacræ Scripturæ Deus eſt, qui omnia ſimul ſuo intellectu comprehendit : non eſt inconueniens, vt dicit Auguſtinus in 12. Confeſſ.ſi etiam ſecundùm litteralem ſenſum in vna littera Scripturæ plures ſint ſenſus. Quæ ratio ſic expenditur: pertinet ad perfectionem & excellentiam alicuius Scripturæ,quòd plures habeat ſenſus litterales (vnde laudatur ſequens reſponſum Sparciatharum, quibus cùm Philippus Rex Macedonum denunciaſſet, ſe venturum ad eos cum magno exercitu; reſponderunt ei hæc verba, *Si veneris*,quę plura & diuerſa ſignificant.) hoc enim indicat Authorẽ ipſius multa ſimul comprehendere mente & voce; quod ſine dubio perfectum eſt, ſi vtraque comprehenſio ſit clara & diſtincta : ergo hæc perfectio, quæ attribuitur ſcripturis prophanis, debet attribui ſacræ Scripturæ, quòd ſcilicet ſub vna littera habeat plures ſenſus litterales; cùm eius Auctor Deus ſit infinitè perfectior Auctoribus aliarum ſcripturarum; & ſimul vnico actu intellectus comprehendat omnia : vnde non mirum quòd ſub vna littera poſſit plura comprehendere.

Secundò, probatur inductione plurium locorum ſacræ Scripturæ, quæ habent duos ſenſus litterales. Oſeæ 11. habetur : Ex Ægypto vocaui filium meum,qui locus communiter interpretatur de populo Iſraël redeunte de Ægypto : & tamen S. Matthæus cap. 2. explicat litteraliter ipſummet locum de Chriſto reuertente ex Ægypto, & ſignificat iſtum locum eſſe prophetiam de Chriſto,nam addit hoc verbum; Vt adimpleretur &c. Item Iſaiæ 40. habetur : Vox clamantis in deſerto &c. qui locus intelligitur litteraliter, tum de ipſo Iſaïa, vt conſtat ex ipſo textu, tum de S. Ioanne Baptiſta, vt conſtat ex Marci 1. & Lucæ 3. nam vt oſtendat eſſe prophetiam de S.Ioanne,ait:Sicut ſcriptum eſt in libro ſermonum Iſaiæ Prophetæ,Vox clamantis in deſerto &c. Item Iſaïæ 64. habetur: Oculus non vidit, Deus abſque te, quæ præparaſti diligentibus te : qui locus communiter intelligitur ſecundùm ſenſum litteralem de beatitudine æterna, vt etiam docet D. Thom. hîc art. 1. & tamen S. Paulus 1. ad Cor.2. interpretatur illum de Incarnatione Verbi Diuini, & vt oſtenderet hanc interpretationem eſſe litteralem, addidit : Sicut ſcriptum eſt. Plura alia loca afferunt tum Theologi in præſenti, tum Expoſitores, quæ habent plures ſenſus litterales: ergo certiſſimum eſt, quòd ſacra Scriptura ſub vna littera habet plures ſenſus litterales: & contrarium aſſerere iudicatur ad minus vt temerarium.

Probatur ſecunda pars concluſionis, authoritate ſanctorum Patrum & Theologorum, qui plurima afferunt loca, quæ habent plures ſenſus litterales: & ita ampliant hanc ſenſuum litteralium ſub vna littera pluralitatem, vt dicant eiuſdem litteræ omnes illos ſenſus eſſe litterales, qui ex illa potuerint educi, conformiter ad ſeriem contextus, in ordine ad Eccleſiæ ædificationem, vel dogmatũ fidei confirmationem, aut animarum vtilitatem : hæ quippe ſunt conditiones, quibus poſitis licitũ eſt Doctori Chriſtiano nouos ſenſus in ſacris Scripturis quærere;quod tamen ita fiat,vt ſenſibus iam adinuentis à ſanctis Patribus non contradicatur, & omnia Eccleſiæ correctioni ſubmittantur : vnde Hieronymus epiſt. 103. ad Paulinum ait: Ioannes tot habet ſacramenta, quot verba : parum dixi, pro merito voluminis, laus omnis inferior eſt, in verbis ſingulis multiplices latent intelligentiæ. Auguſt. lib. 3. de doctrina Chriſtiana cap.27. ait : Omnis ſenſus ædificatiuus charitatis, & non contrarius contextui fuit prouiſus à Spiritu ſancto : quod etiam alibi docet,& fuſiùs explicat 12. Confeſſ. cap. 31. D.Thomas idem docet multis locis, vt hic art. 10. iam citato, & in 2. d. 12. art. 2. ad 7. vbi ſic ait : Authoritati Scripturæ in nullo derogatur,dum diuerſimodè exponitur, ſalua tamen fide; quia maiori veritate eam Spiritus ſanctus fœcundauit, quam aliquis homo inuenire poſſet : quod etiam clariùs explicat & probat q. 4. de potentia, art. 1. ait enim; Aliud eſt vitandum,ne aliquis ita Scripturam ad vnum ſenſum cogere velit, quod alij ſenſus, qui in ſe veritatem continent, & poſſunt ſaluâ circunſtantiâ litteræ, Scripturæ adaptari, penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem diuinæ Scripturæ pertinet, vt ſub vna littera multos ſenſus contineat;vt ſic & diuerſis intellectibus hominum cõueniat,& vnuſquiſque miretur, ſe in diuina Scriptura poſſe inuenire

Digitized by Google

inuenire veritatem, quam mente concepit; & per hoc contra infideles faciliùs defendatur, dum ſi aliquid, quod quiſque ex ſacra Scriptura velit intelligere, falſum apparuerit, ad alium eius ſenſum poſſit haberi recurſus: & paulò poſt concludit: Vnde omnis veritas, quæ ſaluâ litteræ circunſtantia, poteſt diuinæ Scripturæ adaptari, eſt eius ſenſus.

Secundò, probatur duplici ratione: quarum prima iam propoſita fuit ad probandam primam partem concluſionis; vniuerſaliter enim procedit, vnde etiam probat hanc partem. Secunda ſic proponitur: Niſi ſacra Scriptura ſub vna littera habeat fœcunditatem, & pluralitatem ſenſuum litteralium, ſequitur quòd vel non poſſit de nouo litteraliter exponi; vel quòd fiat iniuria antiquis Expoſitoribus & ſanctis Patribus, ſi dè nouo exponatur; nam ſi non habet plures ſenſus litterales ſub vna littera, ſed vnicum; ſi quis de nouo exponat, non inueniet ſenſum litteralem, ſi iam antiqui inuenerunt, quia vnicus eſt; ſi dicat ſe ſenſum litteralem inueniſſe, conſequenter affirmat antiquos Expoſitores, & ſanctos Patres eum non inueniſſe, vnde eis facit iniuriam: ſed prædictæ authoritates ſanctorum Patrum, & communis conſenſus Theologorum docent ſacram Scripturam, adhibitis prædictis conditionibus poſſe laudabiliter de nouo exponi litteraliter, abſque eo quod fiat iniuria antiquis Expoſitoribus, & ſanctis Patribus: ergo ſacra Scriptura abſolutè & ſimpliciter ſub vna littera habet plures ſenſus litterales; nec debet hoc coarctari ad duo vel tria loca.

Probatur tertia pars concluſionis. Excellentia ſacræ Scripturæ, & eminentia Dei principalis eius authoris hoc petit, vt habeat omnem perfectionem, quam vellemus habere noſtram ſcripturam, ſi ad culmen authoritatis aliquid ſcriberemus: ſed ſi ad culmen authoritatis aliquid ſcriberemus, vellemus noſtram ſcripturam ita eſſe fœcundam, quod ſub vna littera haberet ſimul ſenſum litteralem proprium, & metaphoricum; ſiue quod ſignificaret ex intentione noſtra, non ſolùm id quod immediatè ſecundùm proprietatem verba ſignificant, in quo eſt ſenſus litteralis proprius; ſed etiam id quod ſimul immediatè iuxta aliquam figuram ſignificant, in quo eſt ſenſus litteralis metaphoricus, vt docet Auguſtin. 12. confeſſ. cap. 31. ait enim: Ego certè, quod intrepidus de corde meo pronuncio, ſi ad culmen authoritatis aliquid ſcriberem, ſic mallem ſcribere, vt quod veri quiſque de his rebus capere poſſet, mea verba reſonarent: ergo ſacra Scriptura propter ſuam excellentiam ſub eadem littera habet ſimul ſenſum litteralem proprium, & metaphoricum.

A d primum ergo dicendum, quòd D. Tho. adhibuit hanc ſolutionem iuxta exigentiam obiectionis, quæ tantùm procedebat de pluralitate quæ eſt in ſenſu litterali & ſpirituali: vnde reſpondet, quòd hæc pluralitas non facit æquiuocationem; maximè cùm omnes ſenſus fundentur ſuper vnum ſenſum, ſcilicet litteralem. Dicendum igitur, quòd pluralitas ſenſuum litteralium ſacræ Scripturæ non cauſat æquiuocationem, aut confuſionem inter argumentandum, quia licèt vna littera ſacræ Scripturæ omnes & ſingulos tales ſenſus importet ſimul per modum vnius integri ſignificati; ſumitur tamen limitatè pro illo ſenſu, de quo procedit argumentum; & inſuper hi omnes ſenſus habent aliquam inter ſe analogiam: ſi autem haberent oppoſitionem, ſicut reſponſa Idolorum continebant plures ſenſus oppoſitos, vt iſtud: *Aio te Æacida Romanos vincere poſſe*, maximam cauſarent æquiuocationem & confuſionem. Ad aliud dicendum cum D. Thom. quæſt. 4. de potentia art. 1. quòd non eſt incredibile Moyſi, & aliis Scripturæ authoribus hoc diuinitus eſſe conceſſum, vt diuerſa vera, quæ homines poſſent intelligere, ipſi cognoſcerent, & ea ſub vna litteræ ſerie deſignarent, vt ſic quilibet eorum ſit ſenſus Auctoris. Vnde ſi etiam aliqua vera ab Expoſitoribus ſacræ Scripturæ litteræ aptentur, quæ Author non intelligit, non eſt dubium quin author Spiritus ſanctus intellexerit, qui eſt principalis author diuinæ Scripturæ.

A d ſecundum dicendum, quòd licèt eadem res non poſſit ſimul ſub eadem ratione eſſe figura, & veritas; benè tamen poteſt eſſe ſub diuerſa ratione; vt contingit in præſenti. Ad aliud dicendum, quòd ſenſus litteralis metaphoricus ſemper remanet diſtinctus à ſenſu ſpirituali, quamuis vterque ſupponeret ſenſum litteralem proprium, & fundaretur ſuper eum: in hoc autem eſt differentia, quòd ſenſus ſpiritualis fundatur ſuper res vt res ſunt, ſiue vt ſtantes intra ordinem rerum; ſenſus autem litteralis metaphoricus fundatur ſuper res, vt induunt rationem ſigni, ſiue vt transferuntur ad ordinem ſigni; hi autem ordines valde differunt. Ad aliud dicendum, quòd aliqua aſſignantur ab Expoſitoribus, & ſanctis Patribus loca ſacræ Scripturæ, quæ vtrumque habent ſenſum litteralem, proprium, & metaphoricum: nam aliqui exponunt multa in ſenſu litterali metaphorico de Chriſto Domino, quæ litteraliter propriè dicuntur de Dauide & Salomone, qui in multis fuerunt figura Chriſti. Similiter iſtud Iſaiæ 14. Quomodo cecidiſti de cœlo Lucifer &c. intelligitur litteraliter propriè de Rege Babylonis; metaphoricè verò intelligitur, ſecundùm aliquos Authores, de primo peccato Luciferi. Ad illud antè, quod colligitur ex Auguſtino, dicendum quòd tantùm vult, vt non relinquatur ſenſus litteralis proprius, quando haberi poteſt; ſed non negat, quòd poſſit quæri etiam metaphoricus, dum ſeruatur proprius.

DVBIVM VI.

Vtrùm ſenſus ſacræ Scripturæ ſint quatuor, ſcilicet Litteralis, Allegoricus, Moralis, & Anagogicus.

SVpponendum eſt, tanquam certum de fide, quòd ſacra Scriptura præter ſenſum litteralem hucuſque explicatum, habet ſenſum ſpiritualem ſiue myſticum, qui non ſignificatur per ipſas voces immediate, ſed per res ipſis vocibus ſignificatas: quod probatur ex illo ad Galatas 4. Hæc ſunt per allegoriam dicta: conſtat autem quòd ſenſus allegoricus eſt ſenſus ſpiritualis. Item 1. ad Cor. 10. Omnia in figura contingebant illis: quia ſcilicet pleraque geſta in veteri Teſtamento, fuerunt figura eorum, quæ in nouo Teſtamento gerenda erant, non tamen omnia, vt aſſerit Auguſtinus lib. 16. de ciuitate Dei cap. 2. dicit enim quòd non omnia, quæ geſta narrantur in prophetica hiſtoria, aliquid ſignificare putanda ſunt; ſed propter illa quæ aliquid ſignificant, etiam illa, quæ nihil ſignificant, connectuntur: & dictum Apoſtoli poteſt explicari de aliquibus, de quibus immediatè fecerat mentionem.

Prima opinio negat, hos quatuor ſenſus reperiri in ſacra Scriptura. Probatur; Si ſacra Scriptura haberet hos quatuor ſenſus, quælibet eius pars etiam deberet illos habere, non enim maior eſt ratio cur vna pars illos habeat, quàm alia, cùm Deus ſit æqualiter author totius (quæ eſt ratio multiplicandi hos ſenſus in ſacra Scriptura): ſed conſtat ex Auguſtino ſuper Geneſim ad litteram, quòd in quibuſdam Scripturæ locis ſolum ſenſus litteralis quærendus eſt: ergo ſacra Scriptura non habet hos quatuor ſenſus. Deinde, ſenſus allegoricus non diſtinguitur à ſenſu litterali metaphorico; nam ſenſus allegoricus conſiſtit in figuratiuis locutionibus de Chriſto: conſtat autem quòd figuratiuæ locutiones de hominibus pertinent ad ſenſum litteralem metaphoricum: ergo ſacra Scriptura non habet prædictos quatuor ſenſus, ſed tantùm tres.

Secunda opinio ponit plures, quàm prædictos quatuor ſenſus. Probatur; In ſacra Scriptura eſt frequens vſus ſenſus accommodatitij: nam Apocalyp. 11. dicitur, Hi ſunt duæ oliuæ, & duo candelabra in conſpectu Domini terræ ſtantes: quæ verba à ſacro Scriptore adaptantur ſanctis Enoch & P.N. Eliæ, quæ primitus dicta ſunt Zachariæ 4. de Ieſu ſacerdote, & Zorobabel duce Iuda: ſimiliter Amos 8. dicitur: Conuertam feſtiuitates veſtras in luctum: qui locus intelligitur de miſero ſtatu, in quo nunc ſunt Iudæi: & tamen Tobiæ 2. accommodatur captiuitati Niniuitica, in qua fuit Tobias: ſed ſenſus accommodatitius ad nullum ex his quatuor ſenſibus pertinet: non ad litteralem, cùm non ſit intentus à Spiritu ſancto (ſicut debet eſſe ſenſus litteralis) eſt enim tantùm inductus per accommodationem à ſacro Scriptore: nec ad alios ſenſus pertinet, cùm ſint ſpirituales importati per ipſas res immediatè; hic autem ſit immediatè per verba: ergo plures ſunt ſenſus ſacræ Scripturæ, quàm prædicti quatuor.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ſenſus ſacræ Scripturæ diuiditur primò in litteralem, & ſpiritualem ſiue myſticum. 2. Litteralis ſubdiuiditur in plura membra, ſecundùm prædicta; ſed præcipue in proprium, & metaphoricum. 3. Spiritualis autem ſiue myſticus ſubdiuiditur in tres, videlicet in Allegoricum, Moralem ſiue tropologicum, & Anagogicum: 4. Vnde ſufficienter & adæquatè aſſignantur prædicti quatuor ſenſus ſacræ Scripturæ, ſequentibus verſibus deſcripti.

Littera geſta docet: quid credas, Allegoria.
Moralis, quid agas: quo tendas, Anagogia.

Ita communiter docent Theologi cum D. Th. hîc art. 10. & S. Auguſtino in primo ſuper Geneſim ad litteram.

Prima & ſecunda pars concluſionis ſatis conſtant ex huc vſque dictis.

Probatur & explicatur tertia pars concluſionis authoritate D. Thomæ, hîc art. 10. vbi ſic ait: Senſus ſpiritualis trifariam diuiditur: ſicut enim dicit Apoſtolus ad Hæbræos 7. Lex vetus figura eſt nouæ Legis: & ipſa noua Lex, vt dicit Dionyſius in Eccleſiaſtica hierarchia, eſt figura futuræ gloriæ: in noua enim Lege ea, quæ in capite ſunt geſta, ſunt ſigna eorum, quæ nos agere debemus. Secundùm ergo quòd ea, quæ ſunt veteris Legis, ſignificant ea quæ ſunt nouæ Legis, eſt ſenſus Allegoricus. Secundùm verò quòd ea, quæ in Chriſto ſunt facta, vel in his quæ Chriſtum ſignificant, ſunt ſigna eorum quæ nos agere debemus, eſt ſenſus Moralis. Prout verò ſignificant ea, quæ ſunt in æterna gloria, eſt ſenſus Anagogicus.

Probatur quarta pars concluſionis authoritate, & ratione D. Thomæ quodlibeto 7. art. 15. vbi hæc habet, loquens de his quatuor ſenſibus ſacræ Scripturæ: Dicendum quod diſtinctio iſtorum quatuor ſenſuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum eſt, ſacra Scriptura, veritatem quam tradit, dupliciter manifeſtat, per verba, & per rerum figuras. Manifeſtatio autem quæ eſt per verba, facit ſenſum hiſtoricum ſeu litteralem: vnde totum id ad ſenſum litteralem pertinet, quod ex ipſa verborum ſignificatione recte accipitur: Sed ſenſus ſpiritualis, vt dictum eſt, accipitur vel conſiſtit in hoc, quòd quædam res per figuram aliarum rerum exprimuntur: quia viſibilia ſolent eſſe figuræ inuiſibilium, vt Dionyſius dicit: inde eſt quòd ſenſus iſte, qui ex figuris accipitur, ſpiritualis vocatur. Veritas autem, quam ſacra Scriptura per

figuras

figuras rerum tradit, ad duo ordinantur, ſcilicet ad rectè credendum, & ad rectè operandum: Si ad rectè operandum; ſic eſt ſenſus Moralis, qui alio nomine Tropologicus dicitur: ſi autem ad rectè credendum, oportet diſtinguere ſecundùm ordinem credibilium: vt enim Dionyſius dicit 4. cap. cœleſtis hierarchiæ, ſtatus Eccleſiæ medius eſt inter ſtatum Synagogę, & ſtatum Eccleſiæ triumphantis. Vetus ergo Teſtamentum figura fuit noui: vetus ſimul & nouum figura ſunt cœleſtium. Senſus ergo ſpiritualis ordinatus ad rectè credendum poteſt fundari in illo modo figurationis, quo vetus Teſtamentum figurat nouum: & ſic eſt Allegoricus ſenſus, vel Typicus ſecundùm quòd ea, quæ in veteri Teſtamento contigerunt, exponuntur de Chriſto & Eccleſia. Vel poteſt fundari in illo modo figurationis, quo nouum ſimul & vetus ſignificant Eccleſiam triumphantem; & ſic eſt ſenſus Anagogicus. Hactenus D. Thom. cuius ratio ſic breuius poteſt proponi. Sacra ſcriptura eſt regula noſtræ fidæi & noſtrarum actionum, vt ex ſe patet; vnde debet nos inſtruere, tam ſecundùm partem ſpeculatiuam quoad credenda, quàm ſecundùm practicam quoad agenda: ſed per quatuor prædictos ſenſus, nos ſufficienter quantùm ad hæc omnia, & omni modo conuenienti noſtræ naturæ, inſtruit: per Litteralem quidem ſimpliciter; per triplicem verò ſpiritualem figuraliter, nam per Allegoricum, & Anagogicum proponuntur credenda omnia, quæ ſunt in Eccleſia tam militante, quàm triumphante: per Moralem verò ſiue Tropologicum dirigimur ad rectè agendum: ergo ſufficienter & adæquatè aſſignantur prædicti quatuor ſenſus ſacræ Scripturæ.

Horum exempla videre eſt apud Authores. D. Thomas ad Galatas 4. lectione 6. explicat hoc dictum Dei, *fiat lux*, in hoc quadruplici ſenſu: litteraliter de luce materiali; Allegoricè de natiuitate Chriſti, qui eſt vera lux mundi; Anagogicè de introductione ad gloriam per Chriſtum, vbi videtur Deus medio lumine gloriæ; & tandem Moraliter de illuminatione intellectus, & inflammatione affectus per Chriſtum. Similiter hæc vox Hieruſalem litteraliter eſt ciuitas metropolis Iudeæ, moraliter eſt anima fidelis, allegoricè eſt Eccleſia militans, anagogicè eſt Eccleſia triumphans. Qui autem ſuo marte vult inuenire aliquem ſenſum ſpiritualem ſiue myſticum in ſacra Scriptura, debet vti maxima prudentia, ne dicat aliquid ridiculoſum.

AD primum ergo dicendum cum D. Thom. quodlibeto 7. art. 15. ad 5. quòd quatuor iſti ſenſus non attribuuntur ſacræ Scripturæ, vt in qualibet eius parte ſit iſtis quatuor ſenſibus exponenda; ſed quandoque iſtis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque vno tantùm; cuius rationem ſubdit ſic: In ſacra enim Scriptura præcipuè ex prioribus poſteriora ſignificantur: & ideò quandoque in ſacra Scriptura ſecundùm ſenſum litteralem dicitur aliquid de priore, quod poteſt ſpiritualiter de poſterioribus exponi, ſed non conuertitur. Quod ſic explicat: Illa quæ pertinent ad vetus Teſtamentum, ſunt omninò prima, vnde poſſunt quatuor ſenſibus exponi. Quæ verò pertinent ad nouum, pluribus vel paucioribus, ſecundùm quòd ſunt in diuerſo ordine figura aliorum, ſcilicet in allegorico, morali, & anagogico: vnde illa quæ ſecundùm ſenſum litteralem pertinent ad ſtatum gloriæ, qui eſt vltimus, nullo alio ſenſu conſueuerunt exponi, eo quòd ipſa non ſunt figura aliorum, ſed ab omnibus aliis figurata. Ad aliud dicendum cum D. Th. loco citato ad 1. quòd figuratæ locutiones, quæ fiunt mediis ſimilitudinibus imaginariis ad hoc ſolùm oſtenſis, vt aliquid ſignificaretur, pertinent ad ſenſum litteralem metaphoricum: ſi autem fiant mediis rebus quæ verè extiterunt, pertinent ad ſenſum ſpiritualem, vt ſæpe dictum eſt; vnde iſti duo ſenſus diſtinguntur.

AD ſecundum dicendum, quòd ſenſus accommodatitius non eſt ſic admittendus in ſacra Scriptura, quaſi ſacri Scriptores proprio motu acceperint aliqua teſtimonia ſacræ Scripturæ dicta de aliquo, & alteri adaptauerint: hoc enim falſum eſt, nam inde ſequeretur, quòd tollendæ eſſent multæ prophetiæ, quotieſcumque enim ſacer Scriptor dicit, vt adimpleretur, reſponderi poſſet, quòd loquitur per accomodationem: ac ita non eſſet textus ſacer, quia non eſſet ex Spiritu ſancto impellente, & ſingula verba dictante: vnde dicendum, quòd Spiritus ſanctus mouens vtrumque ſacrum Scriptorem ad ſcribendum, illique dictans verba, omnia voluit immediatè ſignificare in quolibet loco, quibus talia verba in diuerſis locis applicantur, quia vt dictum eſt, ſub vna littera ſunt plures ſenſus litterales; & ita ſenſus accommodatitius pertinet ad ſenſum litteralem. Quòd ſi probabiliter dicatur cum aliquibus, quòd Spiritus ſanctus vnũ tantùm voluit immediatè ſignificare, alia verò mediatè, tunc ſenſus accommodatitius pertinebit ad aliquem ſenſum ſpiritualem, ſecundùm modum accommodationis.

DVBIVM VII.

Vtrùm in nouo Teſtamento reperiantur tres ſenſus myſtici.

SVpponendum eſt, tanquam certum de fide, in nouo Teſtamento eſſe ſenſum litteralem, tam proprium, quàm metaphoricum: de proprio manifeſtè cõſtat, cùm verba & geſta Chriſti, Apoſtolorum, & ſimilia ſermone hiſtorico narrentur, in quo eſt ſenſus litteralis proprius. De metaphorico etiam conſtat; nam Chriſtus

Dominus sæpissimè loquebatur ad turbas mediis parabolis: imò dicitur quòd sine parabolis non loquebatur eis: in parabolis autem est sensus metaphoricus. Conuenienter autem sacra Scriptura vtitur sensu metaphorico, vt docet D.Thomas hîc art. 9. quia cùm obiectum motiuum nostri intellectus, pro hoc statu, sit quidditas rei materialis; conuenit quòd Deus prouidens nobis iuxta modum naturæ nostræ, proponat ea, quæ sunt de ipso ac rebus spiritualibus, sub aliqua metaphora, vt faciliùs & suauiùs concipiantur, & vt diutiùs retineantur; quia species corporalium diutiùs remanent in memoria, quàm species spiritualium; & etiam quia si perierint, possunt renouari. Nec inde sequitur, quòd intellectus sit falsus, dum apprehendit metaphoras: nam intellectus tunc solùm est falsus, quando apprehendit rem aliter quàm in se est; non autem quando apprehendit illam per aliquod medium: & ita licèt intellectus moueatur à metaphoris, & motiuè adæquetur illis: tamen terminatur ad res significatas per metaphoras, & terminatiuè adæquatur illis.

Prima opinio Abulensis negat, in nouo Testamento reperiri sensum allegoricum. Probatur authoritate D.Thomæ hîc art. 10. vbi sic ait: Secundùm ergo quòd ea, quæ sunt veteris Legis, significant ea quæ sunt nouæ Legis, est sensus allegoricus: ergo sentit D.Thomas, quòd solùm in veteri Testamento, & non in nouo est sensus allegoricus.

Secundò, Nullus est sensus allegoricus, qui non versetur circa Christum: sed in nouo Testamento nullus sensus spiritualis versatur circa Christum; cùm enim Christus præsupponatur iam venisse, & omnia impleuisse, nihil in nouo Testamento dicitur litteraliter, quod sit figura Christi venturi, aut eorum quæ per ipsum gerenda sunt: ergo in nouo Testamento non reperitur sensus allegoricus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in nouo Testamento non solùm reperiũtur alij duo sensus spirituales, scilicet Moralis & Anagogicus: 2. Sed etiam reperitur tertius qui est Allegoricus. Ita tenent communiter Discipuli D.Th. & alij Theologi.

Probatur conclusio quoad vtramque partem authoritate D.Thomæ quodlibeto 7. art. 15. ad 5. vbi sic ait: Secunda verò sunt illa, quæ pertinent ad statum præsentis Ecclesiæ, in quibus illa sunt priora, quæ ad Caput pertinent, respectu eorum quæ pertinẽt ad membra, quia ipsum corpus verum Christi, & ea quæ in ipso sunt gesta, sunt figura corporis Christi mystici, & eorum quæ in ipso geruntur, vt in ipso scilicet Christo exemplum viuendi sumere debeamus: in Christo etiam futura gloria nobis præmonstrata est. Vnde ea, quæ ad litterã de ipso Christo capite dicuntur, possunt exponi; & allegoricè, referendo ad corpus eius mysticum; & moraliter referendo ad actus nostros, qui secundùm ipsum debent reformari; & anagogicè, in quantum in Christo est nobis iter gloriæ demonstratum: sed quando secundùm litteralem sensum dicitur aliquid de Ecclesia, non potest exponi allegoricè, nisi fortè ea, quæ dicuntur de primitiua Ecclesia, exponantur quantùm ad futurum statum Ecclesiæ præsentis. Ecce quàm clarè, & quàm firmo fundamento D.Thomas ponit in nouo Testamento sensus omnes spirituales & mysticos.

Probatur prima pars conclusionis sigillatim per inductionem: Et quidem de sensu morali est celebris ille locus, in quo Christus instruit ex suo exemplo Discipulos, vt sibi inuicem lauantes pedes exercerent charitatem, & humilitatem, & concludit; Exemplum dedi vobis, vt quemadmodum ego feci, ita & vos faciatis: similia habentur plurima exempla: sed ex D.Th. hîc art. 10. tunc sensus moralis est, quando ea, quæ in Christo sunt facta, vel in his quæ Christum significant, sunt signa eorum, quæ nos agere debemus: ergo in nouo Testamento est sensus moralis. De anagogico, est ingressus triumphalis Christi, Dominica Palmarum in Hierusalem terrestrem, qui fuit figura ingressus eius in Hierusalem cœlestem, in die gloriosæ Ascensionis ipsius: & sic de aliis: sed tunc est sensus anagogicus, quando ea quæ in Christo vel in Ecclesia sunt facta, significant ea, quæ sunt in æterna gloria: ergo in nouo Testamento est sensus anagogicus.

Probatur secunda pars conclusionis ex illo ad Ephesios 4. Donec occurramus omnes in vnitatem fidei, & agnitionis filij Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi, vbi S. Paulus dicit nos resurrecturos in ætate perfecta, quia Christus in tali ætate resurrexit: & ita resurrectio Christi est signum nostræ resurrectionis: sed ex D.Thoma loco supra citato, tunc est sensus allegoricus, quando ea, quæ in Christo sunt gesta, sunt signum vel figura eorum, quæ sunt gerenda in eius corpore mystico: ergo etiam in nouo Testamento reperitur sensus allegoricus. Deinde, inuenitur prophetia, ordinariè loquendo secũdùm morem sacræ Scripturæ, cum sensu allegorico; nam ex rebus gestis manifestantur Prophetis aliquæ res futuræ; ita vt Prophetæ colligant futura, non solùm ex similitudinibus ad hoc eis repræsentatis, quod pertinet ad sensum litteralem metaphoricum: sed etiam ex rebus verè gestis, quod pertinet ad sensum allegoricum: vt cùm Christus Dominus ex propria sui persecutione præuidit, & prædixit persecutionem futuram suorum Discipulorum; ait enim: Si me persecuti sunt, & vos persequentur: ergo in nouo Testamento reperitur sensus allegoricus.

AD primum ergo dicendum, quòd licèt D.Thom.

D.Thom. dicat, tunc eſſe ſenſum allegoricum, quando ea, quæ ſunt veteris legis, ſignificant ea quæ ſunt nouæ Legis, quod eſt veriſſimum: non tamen ibi negat, tunc eſſe etiam ſenſum allegoricum, quando ea, quæ dicuntur de primitiua Eccleſia, exponuntur quantùm ad futurum ſtatum Eccleſiæ præſentis: quod alibi docuit, vt oſtenſum eſt: vnde in nouo Teſtamento eſt ſenſus allegoricus.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſenſus allegoricus non tantùm habetur, cùm aliqua res per verba ſacræ Scripturæ ſignificata, eſt figura Chriſti: ſed etiam quando talis res eſt figura alicuius venturi hîc in Eccleſia militanti, vt dictum eſt.

DVBIVM VIII.

Vtrùm ſenſus litteralis ſit nobilior ſenſu ſpirituali. Et quis ſit nobilior inter ſpirituales.

Svpponendum eſt, quòd præſens dubium procedit vniuerſaliter de ſenſu litterali, & de ſenſu ſpirituali ſacræ Scripturæ: non autem limitatè de aliquo in particulari; longius enim & difficilius eſſet de quolibet iudicare. Inſuper procedit attentis omnibus, quæ ad nobilitatem ſenſuum ſacræ Scripturæ poſſunt conducere: & maximè attento eo, à quo præcipuè talis nobilitas debet originari.

Prima opinio Burgenſis & Vaſquis aſſerit, ſenſum litteralem ſacræ Scripturæ ſimpliciter & abſolutè eſſe nobiliorem ſenſu ſpirituali. Probatur; Senſus litteralis eſt fundamentum ſenſus ſpiritualis; quia ſenſus ſpiritualis importatur per res ſignificatas ſenſu litterali: ſed fundamentum eſt nobilius eo, quod in eo fundatur, ſicut ob hanc rationem ſubſtantia eſt nobilior accidentibus: ergo ſenſus litteralis ſacræ Scripturæ eſt nobilior ſenſu ſpirituali.

Secundò, Præcipua nobilitas ſenſuum ſacræ Scripturæ attenditur penes certitudinem, quia certitudo fundatur in veritate propoſitionum; & hæc, in veritate & neceſſitate obiectiua: ſed ſenſus litteralis ſacræ Scripturæ eſt certior, quàm ſit ſenſus ſpiritualis; à litterali quippe licet efficaciter argumentari in Theologia, non autem à ſpirituali: ergo ſenſus litteralis ſacræ Scripturæ eſt ſimpliciter & abſolutè nobilior ſenſu ſpirituali.

Tertiò, Ille ſenſus eſt præcipuus ſimpliciter, & abſolutè in aliqua voce, ſecundùm rationem talis, qui primariò, proximè, & immediatè per illam ſignificatur; quia primaria, proxima, & immediata ſignificatio alicuius vocis eſt præcipua: ſed voces ſacræ Scripturæ primariò, proximè, & immediatè ſignificant ſenſum litteralem; ſecundariò autem, remotè, & mediatè tantùm ſenſum ſpiritualem, vt patet: ergo ſenſus litteralis ſacræ Scripturæ eſt ſimpliciter & abſolutè nobilior ſenſu ſpirituali.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd ſi loquamur de ſenſu litterali, & de ſenſu ſpirituali ſacræ Scripturæ, vt ſic in communi, & attenta præciſè nobilitate materiæ de qua agitur, ſunt omninò æqualis nobilitatis. 2. Si autem loquamur de ſenſu litterali, & de ſenſu ſpirituali eiuſdem loci, non poteſt aſſignari certa regula, qua cognoſcatur, quis ſit nobilior: 3. Frequentiſſimè tamen, ſimpliciter, & abſolutè ſenſus ſpiritualis eſt nobilior ſenſu litterali; quamuis aliquando ſit ignobilior. 4. Inter ſenſus verò ſpirituales & myſticos eſt mutuus exceſſus nobilitatis in diuerſo genere cauſæ. Ita communiter Diſcipuli D.Thom, & alij Theologi in præſenti.

Probatur prima pars concluſionis. Vterque ſenſus ſacræ Scripturæ, litteralis ſcilicet & ſpiritualis, vt ſic in communi, agunt de Deo & de creaturis, ſecundùm quòd referuntur in Deum: ergo vt ſic in communi, & attenta præciſè nobilitate materiæ de qua agitur, ſunt æqualis omninò nobilitatis.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Aliquando contingit, quòd in vno loco ſenſus litteralis ſit de aliqua actione Chriſti, & ſpiritualis ſit de aliqua actione noſtra: ergo tunc ſenſus litteralis attenta dignitate materiæ, de qua agitur, eſt nobilior ſenſu ſpirituali. Aliquando autem accidit è contra, quòd in vno loco ſenſus litteralis ſit de aliqua actione hominis, & ſenſus ſpiritualis ſit de aliqua actione Chriſti; quod præcipuè accidit in veteri Teſtamento: ergo tunc ſenſus ſpiritualis attenta dignitate materiæ, de qua agitur, eſt nobilior ſenſu litterali: vnde non poteſt vt ſic aſſignari certa regula, qua cognoſcatur, quis ſit nobilior.

Probatur tertia pars concluſionis. Licèt aliquando contingat, quòd res vnde ſumitur ſenſus ſpiritualis, moralis ſcilicet ſiue tropologicus, ſit nobilior, & magis per ſe intenta à Spiritu ſancto, quàm ſit illa quam ſignificat ſenſus iſte ſpiritualis, putà cùm actiones Chriſti Domini inducuntur in exemplum noſtrarũ actionum, quia ex S.Gregorio magno: Omnis Chriſti actio noſtra eſt inſtructio: frequentiſſimè tamen & ordinariò contingit, quòd ſenſus ſpiritualis ſit de rebus ſublimibus, maximéque vtilibus; allegoricus quippe ordinariè eſt de Chriſto; moralis, de actibus humanis; anagogicus de rebus cœleſtibus: ſenſus verò litteralis frequentiùs eſt de rebus geſtis & hiſtoriis inferioris ordinis: & conſequenter ſenſus ſpiritualis eſt magis intentus à Spiritu ſancto, quàm ſenſus litteralis, propter maiorem nobilitatem rei ſignificatæ: ergo frequentiſſimè, ſimpliciter, & abſolutè ſenſus ſpiritualis eſt nobilior ſenſu litterali; quamuis aliquando ſit ignobilior: quia nobilitas ſenſuum ſacræ Scripturæ ſimpliciter

& abſolutè deſumitur à materia quam ſignificant, & ab intentione ſignificandi ipſius Spiritus ſancti principalis authoris ſacræ Scripturæ. Quod confirmatur ex illo Apoſtoli 1. ad Cor. 9. Nunquid Deo cura eſt de bobus? an propter nos dictum eſt? vbi apertè ſignificat, Deum olim in illa littera magis intendiſſe Prædicatores Euangelicos, quàm boues materiales. Et manifeſtatur hoc exemplo: Hieruſalem litteraliter ſignificat ipſam vrbem materialem Paleſtinæ; ſpiritualiter verò in ſenſu allegorico ſignificat Eccleſiam, in ſenſu morali animam fidelem, in anagogico gloriam æternam: conſtat autem quòd iſta tria ſunt nobiliora, quàm vrbs materialis Hieruſalem: proptèrea Origenes lib. 4. Periarchon cap. 2. dicit, quòd ſenſus ſpiritualis eſt ſicut anima; litteralis, ſicut corpus.

Probatur quarta pars concluſionis. Senſus allegoricus verſatur circa materiam nobiliſſimam præ cæteris, videlicet circa Chriſtum, ordinariè loquendo: vnde in genere cauſæ materialis eſt præ aliis nobiliſſimus. Senſus moralis eſt cauſa noſtri meriti, per ipſum enim ex Chriſti exemplo inducimur ad rectè operandum: vnde in genere cauſæ efficientis & meritoriæ eſt præ aliis nobiliſſimus: ſicut & ſenſus anagogicus in genere cauſæ finalis, quia verſatur circa beatitudinem, quæ eſt finis omnium nobiliſſimus: ergo inter ſenſus ſpirituales & myſticos eſt mutuus exceſſus nobilitatis in diuerſo genere cauſæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd fundamentum non ſemper eſt nobilius eo, quod in ipſo fundatur, vt conſtat in materia prima, quæ eſt fundamentum, ex quo & in quo eſt forma, quæ tamen eſt multò ignobilior ipſa forma: vnde ſubſtantia non ideò eſt nobilior accidentibus, quia eſt fundamentum ipſorum, ſed quia eſt ens ſimpliciter per ſe, accidentia verò ſunt entia ſecundùm quid.

Ad ſecundum dicendum, quòd nobilitas ſenſuum ſacræ Scripturæ, quæ procedit ex certitudine formali, eſt tantùm nobilitas ſecundùm quid, & hanc concedimus ſenſui litterali præ aliis: nobilitas autem ſimpliciter procedit ex certitudine, veritate, & neceſſitate obiectiua; ſicut & ab intentione ſignificandi, quæ eſt in Spiritu ſancto authore ſacræ Scripturæ: hæc autem eſt maior in ſenſu ſpirituali. Certitudo autem formalis ſenſus litteralis fundatur immediatè in authoritate Dei dicentis & reuelantis. Certitudo autem obiectiua ſe tenet ex parte ipſius obiecti. Ad illud quod ſubditur de argumento Theologico dicendum, quòd licet efficaciter argumentari ſemper à ſenſu litterali propter eius certitudinem formalem: à ſenſu verò ſpirituali tantùm probabiliter, ordinariè loquendo: quòd ſi ſit certus ex alio loco litterali Scripturæ, vel propter vnanimem conſenſum ſanctorum Patrum: tunc etiam efficaciter licebit ab illo argumentari: quia negare aliquid firmatum ſenſu litterali ſacræ Scripturæ, eſt hæreticum: negare verò aliquid contra communem ſenſum ſanctorum Patrum, ad minus eſt temerarium.

Ad tertium dicendum, quòd Maior eſt tantùm vera de ſenſu grammaticali vt tali, id eſt ille ſenſus grammaticalis eſt ſimpliciter præcipuus, quem primariò, proximè, & immediatè vox aliqua ſignificat: non autem eſt vera de ſenſu in communi: nam vt dictum eſt, ille eſt nobilior, qui eſt de nobiliori obiecto, & magis intenditur ab Authore alicuius ſcripturæ: quæ duo conueniunt ſenſui ſpirituali ſacræ Scripturæ præ ſenſu litterali.

TRACTATVS

Digitized by Google

TRACTATVS PRIMVS
DE DEO VNO, AC DIVINIS ATTRIBVTIS.

PROLOGVS.

PRIMVM hunc Theologiæ tractatum incipit D. Thomas quæſtione ſecunda, & concludit quæſtione vigeſima ſexta; quas tamen omnes non diſcutiemus, cum enim plures agant de attributis diuinis, quæ naturali lumine poſſint dignoſci (propter quod de iis egimus in fine tertiæ partis Summæ noſtræ philoſophicæ:) ideo his prætermiſſis, de aliis purè Theologicis, quæ peculiares continent difficultates, hîc agendum eſt: vnde hic Tractatus in quatuor diuiditur partes. In prima agitur de Viſione Dei; in Secunda verò de Scientia Dei; in Tertia de eius Voluntate; & tandem in Quarta de Diuina Prædeſtinatione electorum, & reprobatione præſcitorum. Non autem agit D. Thomas hîc qu. 12. de Viſione Dei, vt eſt beatitudo formaliter, & vltimus finis hominis (ſub hac enim conſideratione agit de illa in principio Primæ Secundæ:) ſed hîc agit de Viſione, vt eſt attributum Dei, ſiue agit de viſibilitate Dei: eſt enim Deo maxima perfectio, quòd ſit viſibilis; viſibilitas enim intellectualis conſequitur actualitatem, & immaterialitatem rei.

QVÆSTIO XII.

Quomodo Deus à nobis cognoſcatur, in 13. articulos diuiſa.

QVIA in ſuperioribus conſideratum eſt, qualiter Deus ſit ſecundum ſeipſum, reſtat conſiderandum qualiter ſit in cognitione noſtra, id eſt quomodo cognoſcatur à creaturis.

¶ Et circa hoc quæruntur 13.

¶ Primò, vtrùm aliquis intellectus creatus poſſit videre eſſentiam Dei.

¶ Secundò, vtrùm Dei eſſentia videatur ab intellectu per aliquam ſpeciem creatam.

¶ Tertiò, vtrùm oculo corporeo Dei eſſentia poſſit videri.

¶ Quartò, vtrùm aliqua ſubſtantia intellectualis creata ex ſuis naturalibus, ſufficiens ſit videre Dei eſſentiam.

¶ Quintò, vtrùm intellectus creatus ad videndum Dei eſſentiam indigeat aliquo lumine creato.

¶ Sextò, vtrùm videntium eſſentiam Dei vnus alio perfectius videat.

¶ Septimò, vtrùm aliquis intellectus creatus poſſit comprehendere Dei eſſentiam.

¶ Octauò, vtrùm intellectus creatus videns Dei eſſentiam omnia in ipſa cognoſcat.

¶ Nonò, vtrùm ea quæ ibi cognoſcit, per aliquas ſimilitudines cognoſcat.

¶ Decimò, vtrùm ſimul cognoſcat omnia quæ in Deo videt.

¶ Vndecimò, vtrùm in ſtatu huius vitæ poſſit aliquis homo eſſentiam Dei videre.

¶ Duodecimò, vtrùm per rationem naturalem Deum in hac vita poſſimus cognoſcere.

¶ Tertiodecimò, vtrùm ſupra cognitionem naturalis rationis ſit in præſenti vita aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICVLVS I.

Vtrùm aliquis intellectus creatus poſſit Deum videre per eſſentiam.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd nullus intellectus creatus poſſit Deum per eſſentiam videre. Chryſoſt. enim ſuper Ioan. ª exponens illud quod dicitur Ioan. 1. Deum nemo vidit vnquam: ſic dicit, ipſum quod eſt Deus, non ſolum prophetæ, ſed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis eſt naturæ, qualiter videre poterit quod increabile eſt? Dionyſ. etiam 1. cap. † de di. no. loquens de Deo dicit, Neque ſenſus eſt eius, neque phantaſia, neque opinio, nec ratio, nec ſcientia. 55. 12. q. 56. art. 1. c. & quæſt. 93. art. 2. c. 3. & 3. cont. c. 5. 53. & 57. Et verò q. 8. art. 1. & quol. 7. art. 1. & quol. 10. & opu. 1. c. 104. & Matt. 5. c. 10. ª homilia 14. in Ioa.

¶ 2 Præterea, Omne infinitum inquantum huiuſmodi, eſt ignotum: ſed Deus eſt infinitus vt ſupra ᵇ oſtenſum eſt: ergo eſt ſecundum ſe ignotus.

¶ 3 Præterea, Intellectus creatus non eſt cognoſcitiuus niſi exiſtentium. Primum enim quod cadit in apprehenſione intellectus eſt ens ᶜ. Sed Deus non eſt exiſtens, ſed ſupra exiſtentia, vt dicit Dionyſ. ergo non eſt intelligibilis, ſed eſt ſupra omnem intellectum.

¶ 4 Præt

¶ 4 Præterea, Cognoſcentis ad cognitum oportet eſſe aliquam proportionem, cum cognitum ſit perfectio cognoſcentis. Sed nulla eſt proportio intellectus creati ad Deum: quia in infinitum diſtant. ergo intellectus creatus non poteſt videre eſſentiam Dei.

Sed contra eſt quod dicitur primæ Ioan. 3. videbimus eum ſicuti eſt.

CONCLVSIO.

Cum vltima hominis beatitudo, in altiſſima eius operatione conſiſtat, quæ eſt clara diuinæ eſſentiæ viſio per intellectum, conſtat intellectum creatum Deum poſſe videre per eſſentiam.

Respondeo dicendum, quod cum vnumquodque ſit cognoſcibile ſecundum quod eſt in actu: Deus qui eſt actus purus abſque omni permixtione potentiæ, quantum in ſe eſt, maxime cognoſcibilis eſt. Sed quod eſt maximè cognoſcibile in ſe, alicui intellectui cognoſcibile non eſt, propter exceſſum intelligibilis ſupra intellectum. Sicut Sol, qui eſt maxime viſibilis, videri non poteſt a veſpertilione propter exceſſum luminis. Hoc igitur attendentes quidam † poſuerunt quod nullus intellectus creatus eſſentiam Dei videre poteſt. Sed hoc inconuenienter. Cum enim vltima hominis beatitudo in altiſſima eius operatione conſiſtat, quæ eſt operatio intellectus ᶜ, ſi nunquam eſſentiam Dei videre poteſt intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo conſiſtet, quam in Deo. Quod eſt alienum a fide. In ipſo enim eſt vltima perfectio rationalis creaturæ: quod eſt ei principium eſſendi. Intantum enim vnumquodque perfectum eſt, inquantum ad ſuum principium attingit. ſimiliter etiam eſt præter rationem. Ineſt enim homini naturale deſiderium cognoſcendi cauſam, cum intuetur effectum: & ex hoc admiratio in hominibus conſurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non poſſit ad primam cauſam rerum, remanebit inane deſiderium naturæ ᶜ. vnde ſimpliciter concedendum 59
eſt quod beati Dei eſſentiam videant.

Ad primum ergo dicendum, quod vtraque authoritas loquitur de viſione comprehenſionis. Vnde præmittit Dionyſius immediatè ante verba propoſita dicens: Omnibus ipſe eſt vniuerſaliter incomprehenſibilis, & nec ſenſus eſt, &c. Et Chryſ. * parum poſt verba prædicta ſubdit, viſionem hic dicit certiſſimam patris conſiderationem & comprehenſionem tantam, quantam pater habet de filio.

Ad ſecundum dicendum, quod infinitum quod ſe tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam ignotum eſt ſecundum ſe ᵃ: quia omnis cognitio eſt per formam. Sed infinitum, quod ſe tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, eſt ſecundum ſe maximè notum. Sic autem Deus eſt infinitus & non primo modo vt * ex ſuperioribus patet.

Ad tertium dicendum, quod Deus non ſic dicitur non exiſtens quaſi nullo modo ſit exiſtens, ſed quia eſt ſupra omne exiſtens: inquantum eſt ſuum eſſe. Vnde ex hoc non ſequitur, quod nullo modo poſſit cognoſci, ſed quod omnem cognitionem excedat: quod eſt ipſum non comprehendi.

Ad quartum dicendum, quod proportio dicitur dupliciter. Vno modo certa habitudo vnius quantitatis ad alteram, ſecundum quod duplum, triplum, & æquale ſunt ſpecies proportionis. alio modo quælibet habitudo vnius ad alterum proportio dicitur. Et ſic poteſt eſſe proportio creaturæ ad Deum inquantum ſe habet ad ipſum, vt effectus ad cauſam, & vt potentia ad actum. Et ſecundum hoc intellectus creatus proportionatus eſſe poteſt ad cognoſcendum Deum.

ARTICVLVS II.

Vtrùm eſſentia Dei ab intellectu creato per aliquam ſimilitudinem videatur.

58. AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quod eſſentia Dei ab intellectu creato per aliquam ſimilitudinem videatur. Dicitur enim 1 Ioan. 3. Scimus quoniam cum apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt.

¶ 2 Præterea, Auguſtin. dicit 9. * de Trinit. Cum Deum nouimus, fit aliqua Dei ſimilitudo in nobis.

¶ 3 Præterea, Intellectus in actu eſt intelligibile in actu, ſicut ſenſus in actu eſt ſenſibile in actu. Hoc autem non eſt, niſi inquantum informatur ſenſus ſimilitudine rei ſenſibilis, & intellectus ſimilitudine rei intellectæ. Ergo ſi Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam ſimilitudinem videatur.

Sed contra eſt quod dicit Auguſt. 15. * de Trinit. quod cum Apoſtolus dicit: videmus nunc per ſpeculum & in ænigmate. Speculi & ænigmatis nomine quæcunque ſimilitudines ab ipſo ſignificatæ intelligi poſſunt, quæ accommodatæ ſunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per eſſentiam non eſt viſio ænigmatica, vel ſpecularis, ſed contra eam diuiditur. Ergo diuina eſſentia non videtur per ſimilitudines.

CONCLVSIO.

Diuina eſſentia non per aliquam ſpeciem ex parte diuinæ eſſentiæ ab intellectu creato videtur, ſed ab ipſo intellectu creato, aliqua ſimilitudine conformato, lumine ſcilicet gloriæ, apprehenditur & videtur.

Respondeo dicendum, quod ad viſionem tam ſenſibilem quam intellectualem duo requiruntur, ſcilicet virtus viſiua, & vnio rei viſæ cum viſu. Non enim fit viſio in actu, niſi per hoc quod res viſa quodammodo eſt in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet, quod res viſa non poteſt eſſe in vidente per ſuam eſſentiam: ſed ſolum per ſuam ſimilitudinem. Sicut ſimilitudo lapidis eſt in oculo, per quam fit viſio in actu: non autem ipſa ſubſtantia lapidis. Si autem eſſet vna & eadem res, quæ eſſet principium viſiuæ virtutis, & quæ eſſet res viſa, oporteret videntem ab illa re & virtutem viſiuam habere, & formam per quam videret. Manifeſtum eſt autem, quod Deus & eſt author intellectiuæ virtutis, & ab intellectu videri poteſt. Et cum ipſa intellectiua virtus creaturæ non ſit Dei eſſentia, relinquitur quod ſit aliqua participata ſimilitudo ipſius, qui eſt primus intellectus. Vnde & virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur quaſi à prima luce deriuatum ᶜ: ſiue hoc intelligatur de virtute naturali, ſiue de aliqua perfectione ſuperaddita gratiæ, vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei ſimilitudo ex parte viſiuæ potentiæ, qua ſcilicet intellectus ſit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte viſæ rei, quam neceſſe eſt aliquo modo vniri videnti, per nullam ſimilitudinem creatam Dei eſſentia videri poteſt. Primo quidem quia ſicut dicit * Dionyſius primo cap. de diuin. nomin. per ſimilitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo ſuperiora poſſunt cognoſci. Sicut per ſpeciem corporis non poteſt cognoſci eſſentia rei incorporeæ. Multo igitur minus per ſpeciem creatam quamcumque poteſt eſſentia Dei videri. Secundo, quia eſſentia Dei eſt ipſum eſſe eius, vt ſupra * oſtenſum eſt, quod nulli formæ creatæ competere poteſt. Non poteſt igitur aliqua forma creata eſſe ſimilitudo repræſentans videnti Dei eſſentiam. Tertio, quia diuina eſſentia eſt aliquod incircumſcriptum continens in ſe ſupereminenter quicquid poteſt ſignificari vel intelligi ab intellectu creato ᵃ. Et hoc nullo modo per aliquam ſpeciem creatam repræſentari poteſt: quia omnis forma creata eſt determinata ſecundum aliquam rationem vel ſapientiæ, vel virtutis, vel ipſius eſſe, vel alicuius huiuſmodi. Vnde dicere Deum per ſimilitudinem videri, eſt dicere diuinam eſſentiam non videri. Quod eſt erroneum. Dicendum ergo quod ad videndum Dei eſſentiam requiritur aliqua ſimilitudo ex parte viſiuæ potentiæ, ſcilicet lumen diuinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum. De quo dicitur in Pſal. † In lumine tuo videbimus lumen. Non autem per aliquam ſimilitudinem creatam Dei eſſentia videri poteſt, quæ ipſam diuinam eſſentiam repræſentet vt in ſe eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod authoritas illa loquitur de ſimilitudine, quæ eſt per participationem luminis gloriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſt. ibi loquitur de cognitione Dei, quæ habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod diuina eſſentia eſt ipſum eſſe. Vnde ſicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non ſunt ſuum eſſe, vniuntur intellectui ſecundum aliquod eſſe, quo informant ipſum intellectum, & faciunt ipſum in actu; ita diuina eſſentia vnitur intellectui creato, vt intellectum in actu, per ſeipſam faciens intellectum in actu.

ARTICVLVS III.

Vtrùm eſſentia Dei oculo corporali videri poſſit.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur quod eſſentia Dei videri poſſit oculo corporali. Dicitur enim Iob 19. 57.
In carne mea videbo Deum, &c. & 42. Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te.

¶ 2 Præterea, Auguſt. dicit vlt. * de ciuit. Dei. cap. 29. Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, ſcilicet glorificatorum, non vt acutius videant quam quidam perhibentur videre ſerpentes vel aquilæ. Quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud poſſunt videre, quam corpora: ſed videbunt & incorporalia. Quæcunque autem poteſt videre incorporalia, poteſt eleuari ad videndum Deum. ergo oculus glorificatus poteſt videre Deum.

¶ 3 Præterea, Deus poteſt videri ab homine viſione imaginaria. Dicitur enim Iſa. 6. Vidi Dominum ſedentem ſuper ſolium, &c. Sed viſio imaginaria à ſenſu originem habet. phantaſia enim eſt motus factus à ſenſu ſecundum actum, vt dicitur in 3. de anima: ergo Deus ſenſibili viſione videri poteſt.

Sed contra eſt quod dicit Auguſt. in * libro de videndo Deum, ad Paulinam: Deum nemo vidit vnquam, vel in hac vita ſicuti ipſe eſt: vel in angelorum vita, ſicut viſibilia iſta, quæ corporali viſione cernuntur.

CONCLVSIO.

Diuina eſſentia ſi diuino intellectu non ſenſu, nec imaginatione per ſe cognoſci poteſt.

Respondeo dicendum, quod impoſſibile eſt Deum videri ſenſu viſus, vel quocumque alio ſenſu, aut potentia ſenſitiuæ partis. Omnis enim potentia huiuſmodi eſt actus corporalis organi, vt infra dicetur. Actus autem proportionatur ei, cuius eſt actus. Vnde nulla huiuſmodi potentia poteſt ſe extendere vltra corporalia. Deus autem incorporeus eſt, vt ſupra * oſtenſum eſt. Vnde nec ſenſu, nec imaginatione videri poteſt, ſed ſolo intellectu.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, In carne mea videbo Deum ſaluatorem meum, non intelligitur, quod oculo carnis ſit Deum viſurus: ſed quod in carne exiſtens poſt reſurrectionem viſurus ſit Deum. Similiter quod dicitur, nunc oculus meus videt te, intelligitur de oculo mentis: ſicut Ephes. 1. dicit Apoſtolus: Det vobis ſpiritum ſapientiæ in cognitione eius, illuminatos oculos cordis veſtri.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſt. loquitur inquirendo verbis illis, & ſub conditione. Quod patet ex hoc, quod præmittitur: longe itaque potentiæ alterius erunt, ſcilicet oculi glorificati, ſi per eos videbitur incorporea illa natura. Sed poſtmodum hoc determinat dicens: Valde credibile eſt, ſic nos viſuros mundana tunc corpora cœli noui

& terræ nouæ, vt Deum vbique præſentem & vniuerſa etiam corporalia gubernantem clariſſima perſpicuitate videamus, non ſicut nunc inuiſibilia Dei, per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur: ſed ſicut homines, inter quos viuentes motuſque vitales exercentes viuimus: mox vt aſpicimus non credimus videre, ſed videmus. Ex quo patet, quod hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum viſuros: ſicut nunc oculi noſtri vident alicuius vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, ſicut per ſe viſibile, ſed ſicut ſenſibile per accidens. Quod quidem à ſenſu non cognoſcitur, ſed ſtatim cum ſenſu ab aliqua alia virtute cognoſcitiua. Quod autem ſtatim viſis corporibus diuina præſentia ex eis cognoſcatur per intellectum, ex duobus contingit, ſcilicet ex perſpicuitate intellectus, & ex refulgentia diuinæ claritatis in corporibus innouatis.

Ad tertium dicendum, quòd in viſione imaginaria non videtur Dei eſſentia, ſed aliqua forma in imaginatione formatur, repræſentans Deum ſecundum aliquem modum ſimilitudinis, prout in ſcripturis diuinis diuina per res ſenſibiles metaphoricè deſcribuntur.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm aliquis intellectus creatus per ſua naturalia diuinam eſſentiam videre poſſit.

58. 4. d. 49. q. 2. art. 6. Et verit. q. 8. ar. 3. Et 3. cont. c. 50. * c. 4. p. 4. parum ante medium.

AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd aliquis intellectus creatus per ſua naturalia diuinam eſſentiam videre poſſit. Dicit enim Dionyſius * 4. cap. de diuin. nom. quod angelus eſt ſpeculum purum, clariſſimum, ſuſcipiens totam (ſi fas eſt dicere) pulchritudinem Dei. Sed vnumquodque videtur, dum videtur eius ſpeculum. Cùm igitur angelus per ſua naturalia intelligat ſeipſum, videtur quòd etiam per ſua naturalia intelligat diuinam eſſentiam.

¶ 2 Præterea, Illud, quod eſt maximè viſibile, fit minus viſibile nobis propter defectum noſtri viſus, vel corporalis vel intellectualis. Sed intellectus angeli non patitur aliquem defectum. Cùm ergo Deus ſecundum ſe ſit maximè intelligibilis, videtur quòd ab angelo ſit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per ſua naturalia intelligere poteſt, multo magis Deum.

¶ 3 Præterea, Senſus corporeus non poteſt eleuari ad intelligendam ſubſtantiam corpoream: quia eſt ſupra eius naturam. Si igitur videre Deum per eſſentiam ſit ſupra naturam cuiuſlibet intellectus creati, videtur quòd nullus intellectus creatus ad videndum Dei eſſentiam pertingere

Art. 1. huius quæſt. poſſit. Quod eſt erroneum, vt ex ſupradictis patet *. Videtur ergo quòd intellectui creato ſit naturale diuinam eſſentiam videre.

Sed contra eſt, quod dicitur Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. Sed vita æterna conſiſtit in viſione diuinæ eſſentiæ, ſecundum illud Ioan. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcamus te ſolum verum Deum, &c. Ergo videre Dei eſſentiam, conuenit intellectui creato per gratiam, & non per naturam.

CONCLVSIO.

Cùm diuina eſſentia ſit ſupra conditionem cuiuſcumque creati intellectus, non poteſt intellectus creatus per ſua naturalia ipſam cognoſcere, ſed tantum per gratiam.

Respondeo dicendum, quòd impoſſibile eſt quòd aliquis intellectus creatus per ſua naturalia eſſentiam Dei videat. Cognitio enim contingit ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente. Cognitum autem eſt in cognoſcente ſecundum modum cognoſcentis. Vnde cuiuſlibet cognoſcentis cognitio eſt ſecundum modum ſuæ naturæ. Si igitur modus eſſendi alicuius rei cognitæ excedat modum naturæ cognoſcentis, oportet quòd cognitio illius rei ſit ſupra naturam illius cognoſcentis. Eſt autem multiplex modus eſſendi rerum. Quædam enim ſunt quorum natura non habet eſſe niſi in hac materia indiuiduali, & huiuſmodi ſunt omnia corporalia. Quædam vero ſunt quorum naturæ ſunt per ſe ſubſiſtentes, non in materia aliqua, quæ tamen non ſunt ſuum eſſe, ſed ſunt eſſe habentes. Et huiuſmodi ſunt ſubſtantiæ incorporeæ, quas angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus eſſendi eſt, vt ſit ſuum eſſe ſubſiſtens. Ea igitur, quæ non habent eſſe niſi in materia indiuiduali, co-

381 gnoſcere eſt nobis connaturale, eo quòd anima noſtra per

26 quam cognoſcimus, eſt forma alicuius materiæ. Quæ tamen

424 habet duas virtutes cognoſcitiuas. Vnam, quæ eſt actus alicuius corporei organi. Et huic connaturale eſt cognoſcere res ſecundū quod ſunt in materia indiuiduali. Vnde ſenſus non cognoſcit niſi ſingularia. Alia vero virtus cognoſcitiua eius eſt intellectus, qui non eſt actus alicuius organi corporalis. Vnde per intellectum connaturale eſt nobis cognoſcere naturas, quæ quidem non habent eſſe niſi in materia indiuiduali, non tamen ſecundum quod ſunt in materia indiuiduali, ſed ſecundum quod abſtrahuntur ab ea per conſiderationem intellectus. Vnde ſecundum intellectum poſſumus cognoſcere huiuſmodi res in vniuerſali: quod eſt ſupra facultatem ſenſus. Intellectui autem angelico connaturale eſt cognoſcere naturas non in materia exiſtentes

422 a. Quod eſt ſupra naturalem facultatem intellectus animæ humanæ ſecundum ſtatum præſentis vitæ, quo corpori vnitur. Relinquitur ergo, quod cognoſcere ipſum eſſe ſubſiſtens ſit cōnaturale ſoli intellectui diuino, & quòd ſit ſupra facultatem naturalem cuiuſlibet intellectus creati, quia nulla creatura eſt ſuum eſſe, ſed habet eſſe participatum. Non igitur poteſt intellectus creatus Deum per eſſentiam videre, niſi inquantum Deus per ſuam gratiam ſe intellectui creato coniungit, vt intelligibile ab ipſo.

Ad primum ergo dicendum, quòd iſte modus cognoſcendi Deum eſt Angelo connaturalis, vt ſcilicet cognoſcat eum per ſimilitudinem eius in ipſo angelo refulgentem. Sed cognoſcere Deum per aliquam ſimilitudinem creatam, non eſt cognoſcere eſſentiam Dei, vt ſupra oſtenſum eſt *. Vnde Art. 2. huius q. non ſequitur, quod Angelus per ſua naturalia poſſit cognoſcere eſſentiam Dei.

Ad ſecundum dicendum, quòd intellectus Angeli non habet defectum, ſi defectus accipiatur priuatiuè, vt ſcilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negatiuè, ſic quælibet creatura inuenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam, quæ inuenitur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod ſenſus viſus, quia omnino materialis eſt, nullo modo eleuari poteſt ad aliquid immateriale. Sed intellectus noſter, vel angelicus, quia ſecundum naturam à materia aliqualiter eleuatus eſt, poteſt vltra ſuam naturam per gratiam ad aliquid altius eleuari. Et huius ſignum eſt, quia viſus nullo modo poteſt in abſtractione cognoſcere id, quod in concretione cognoſcit: nullo enim modo poteſt percipere naturam, niſi vt hanc. Sed intellectus noſter poteſt in abſtractione conſiderare quod in concretione cognoſcit. Etſi enim cognoſcat res habentes formam in materia, tamen reſoluit compoſitum in vtrumque, & conſiderat ipſam formam per ſe. Et ſimiliter intellectus angeli, licet connaturale ſit ei cognoſcere eſſe concretum in aliqua natura: tamen poteſt ipſum eſſe ſecernere per intellectum, dum cognoſcit, quod aliud eſt ipſe, & aliud eſt ſuum eſſe. Et ideò cùm intellectus creatus per ſuam naturam natus ſit apprehendere formam concretam, & eſſe concretum in abſtractione per modum reſolutionis cuiuſdam: poteſt per gratiam eleuari, vt cognoſcat ſubſtantiam ſeparatam ſubſiſtentem, & eſſe ſeparatum ſubſiſtens.

ARTICVLVS V.

Vtrum intellectus creatus ad videndum Dei eſſentiam aliquo creato lumine indigeat.

AD QVINTVM ſic proceditur. Videtur, quòd intelle- 59. 3. co. c. 51. 52. & 53. & opuſcu. 3. cap 105. & 4. diſt. 49. q. 2. art. 7. & ver. q. 3. art. 3. 14.

ctus creatus ad videndam eſſentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod eſt per ſe lucidum in rebus ſenſibilibus, alio lumine non indiget vt videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus eſt lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

¶ 2 Præterea, Cùm Deus videtur per medium, non videtur per ſuam eſſentiam. Sed cùm videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per ſuam eſſentiam.

¶ 3 Præterea, Illud, quod eſt creatum, nihil prohibet alicui creaturæ eſſe naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei eſſentia videtur, poterit illud lumen eſſe naturale alicui creaturæ. Et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum. Quod eſt impoſſibile. Non eſt ergo neceſſarium, quòd omnis creatura ad videndum Dei eſſentiam, lumen ſuperadditum requirat.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. † In lumine tuo videbimus lumen. † Pſal. 35.

CONCLVSIO

Cùm eſſentia diuina naturam cuiuſque creati intellectus excedat, indiget creatus intellectus ad eam intuendum aliquo creato lumine.

Respondeo dicendum, quòd omne quod eleuatur ad aliquid, quod excedit ſuam naturam, oportet quod diſponatur aliqua diſpoſitione, quæ ſit ſupra ſuam naturam *. Sicut, ſi aër debeat accipere formam ignis, oportet quod diſponatur aliqua diſpoſitione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per eſſentiam, ipſa eſſentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Vnde oportet, quod aliqua diſpoſitio ſupernaturalis ei ſuperaddatur ad hoc quod eleuetur in tantam ſublimitatem. Cùm igitur virtus naturalis intellectus creati non ſufficiat ad Dei eſſentiam videndam, vt oſtenſum * eſt, oportet, quòd ex Art. præc. diuina gratia ſuperaccreſcat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectiuæ illuminationem intellectus vocamus, ſicut & ipſum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et iſtud eſt lumen, de quo dicitur Apocalypſ. 21 quòd claritas Dei illuminabit eam, ſcilicet ſocietatem beatorum Deum videntium. Et ſecundum hoc lumen, efficiuntur deiformes, id eſt Deo ſimiles, ſecundum illud 1. Ioan. 3. Cum apparuerit, ſimiles ei erimus, & videbimus eum ſicuti eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod lumen creatum, eſt ne- in 4. diſt. 49.

ceſſarium ad videndum Dei eſſentiam, non quòd per hoc lumen Dei eſſentia intelligibilis fiat, quæ ſecundum ſe intelligibilis eſt, ſed ad hoc quod intellectus fiat potens ad intelligendum per modum, quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam & lumen corporale neceſſarium eſt in viſu exteriori inquantum facit medium tranſparens in actu, vt poſſit moueri à colore.

Ad ſecundum dicendum, quòd lumen iſtud non requiritur ad videndum Dei eſſentiam, quaſi ſimilitudo, in qua Deus videatur; ſed quaſi perfectio quædam intellectus confortans ipſum ad videndum Deum. Et ideo poteſt dici, quòd non eſt medium in quo Deus videatur, ſed ſub quo videtur. Et hoc non tollit immediatam viſionem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd diſpoſitio ad formam ignis non poteſt eſſe naturalis niſi habenti formam ignis. Vnde lumen gloriæ non poteſt eſſe naturale creaturæ, niſi creatura eſſet naturæ diuinæ: quod eſt impoſſibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, vt dictum eſt

ARTICVLVS VI.

Vtrum videntium essentiam Dei vnus alio perfectius videat.

60. 4. dist. 49. q. 2. art. 4. & 3. cont. c. 56. Lib. 83. q. q. 32. in prin. to. 4. † ar. 3. huius q.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd videntium essentiam Dei vnus alio perfectius non videat. Dicitur enim 1. Ioan. 3. Videbimus Deum sicuti est, sed ipse vno modo est. Ergo vno modo videbitur ab omnibus. Non ergo perfectius & minus perfectè.

¶ 2 Præterea, August. dicit in * lib. 83. quæst. quod vnam rem non potest vnus alio plus intelligere. Sed omnes videntes Deum per essentiam, intelligunt Dei essentiam. Intellectu enim videtur Deus non sensu: * vt supra habitum est. Ergo videntium diuinam essentiam vnus alio non clarius videt.

¶ 3 Præterea, Quòd aliquid altero perfectius videatur, ex duobus contingere potest: vel ex parte obiecti visibilis: vel ex parte potentiæ visiuæ videntis. Ex parte autem obiecti: per hoc quod obiectum perfectius in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem, quod in proposito locum non habet. Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per eius essentiam præsens est intellectui essentiam eius videntis. Relinquitur ergo, quod si vnus alio perfectius eum videat: quod hoc sit secundum differentiam potentiæ intellectiuæ. Et ita sequitur, quod cuius potentia intellectiua naturaliter est sublimior, clarius eum videat. Quod est inconueniens, cùm hominibus promittatur in beatitudine æqualitas angelorum.

SED contra est, quod vita æterna in visione Dei consistit: secundum illud Ioann. 17. Hæc est vita æterna, &c. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vita æterna, omnes erunt æquales. cuius contrarium dicit Apost. 1. Corint. 15. Stella differt à stella in claritate.

CONCLVSIO.

Cùm videntium diuinam essentiam vnus alio maiori gloriæ lumine illustretur, perfectius etiam vnus alio ipsam videbit.

RESPONDEO dicendum, quod videntium Deum per essentiam vnus alio perfectius eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorẽ in vno quàm in alio: cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem. * vt ostensum est. Sed hoc erit per hoc, quod intellectus vnius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quàm alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundum suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit * vt ex superioribus patet. Vnde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de charitate: quia vbi est maior charitas, ibi est maius desiderium. Et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum & paratum ad susceptionem desiderati. Vnde qui plus habebit de charitate: perfectius Deum videbit, & beatior erit.

(Art. 2. huius q.; Art. præc.)

AD primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur, videbimus eum sicuti est: hoc aduerbium, sicuti, determinat modum visionis ex parte rei visæ: vt sit sensus videbimus eum ita esse sicuti est: quia ipsum esse eius videbimus quod est 79 eius essentia c. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis: vt sit sensus, quod ita erit perfectus modus videndi; sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cùm enim dicitur, quòd rem vnã vnus alio melius non intelligit, hoc habet veritatem si referatur ad modum rei intellectæ: quia quicunque intelligit rem esse aliter quàm sit, non verè intelligit: non autem si referatur ad modum intelligendi: quia a intelligere vnius est perfectius, quàm intelligere alterius e.

424 AD tertium dicendum, quod diuersitas videndi non erit 420 ex parte obiecti: quia idem obiectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia: nec ex diuersa participatione obiecti per differentes similitudines, sed erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam, vt dictum est *. (Art. præc.)

ARTICVLVS VII.

Vtrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.

61. 4. dist. 49. q. 2. art. 3. & 3. cont. c. 55. & veri. q. 8. artic. 2. Epist. 112. c. 9. circa prin. to. 2.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus Philipp. 3. Sequor autem si quomodo comprehendam. Non autem frustra sequebatur. Dicit enim ipse, 1. Cor. 9. Sic curro non quasi in incertum. Ergo ipse comprehendit: & eadem ratione alij, quos ad hoc inuitat, dicens: sic currite vt comprehendatis.

¶ 2 Præterea, Vt dicit August. in libro de videndo Deum ad Paulinam. Illud comprehenditur, quod ita totum videtur, vt nihil eius lateat videntem: sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, & nihil eius latet videntem: cùm Deus sit simplex: ergo à quocunque videtur per essentiam, comprehenditur.

Si dicatur quòd videtur totus: sed non totaliter. contra. Totaliter vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ Sed ille, qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est: * vt dictum est. Similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis: quia tota virtute sua intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit. Ergo eum comprehendet. (Art. præc.)

SED contra est, quod dicitur Hierem. 32. Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi: magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu. Ergo comprehendi non potest.

CONCLVSIO.

Cùm lumen gloriæ, quo perfusi diuinam intuentur essentiam, infinitum non sit, impossibile est quenquam creatum intellectum illam comprehendere, & ipsam cognoscere quantum cognoscibilis est.

RESPONDEO dicendum, quòd comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato: attingere vero mente Deum qualitercunque magna est beatitudo, * vt dicit August. (Ep. 112. c. 9. to. 2.)

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod illud comprehenditur, quod perfectè cognoscitur perfectè autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Vnde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstratiuam opinione teneatur, ex aliqua ratione probabili concepta, non comprehenditur, puta si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis aliquis sciat, per demonstrationem comprehendit illud. Si vero aliquis eius opinionem accipiat probabiliter, per hoc quod à sapientibus vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertingit ad illum perfectum modum cognitionis, quo cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis diuinæ essentiæ, quo cognoscibilis est, quod sic patet. Vnumquodque enim sic cognoscibile est secundum quod est ens actu. Deus igitur cuius esse est infinitum, * vt supra ostensum est, infinite cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere. Intantum enim intellectus creatus diuinam essentiam, perfectius, vel minus perfectè cognoscit, inquantum maiori, vel minori lumine gloriæ perfunditur c. Cum igitur lumen gloriæ creatum in quo- 60 cunque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quod aliquis intellectus creatus Deum infinite cognoscat. Vnde impossibile est, quod Deum comprehendat. (q. 7. ar. 2.)

AD primum ergo dicendum, quòd comprehensio dicitur dupliciter. Vno modo strictè & propriè secundum quod aliquid includitur in comprehendente Et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio: quia cum sit infinitus, nullo finito includi potest c: vt aliquid finitum a eum infinite capiat: sicut ipse infinitus est. Et sic de com- 10 prehensione nunc quæritur. Alio modo comprehensio largius sumitur secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem quando iam tenet ipsum: comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundum illud Cant. 3. Tenui eum, nec dimittam. Et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione. Et hoc modo comprehensio est vna de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, & fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, iam tenetur vel habetur, quia videntur interdum distantia, vel quæ non sunt in potestate nostra. Neque iterum omnibus, quæ habemus fruimur: vel quia non delectamur in eis: vel quia non sunt vltimus finis desiderij nostri: vt desiderium nostrum impleant & quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo: quia & vident ipsum: & videndo tenent sibi præsentem in potestate habentes semper eum videre: & tenentes fruuntur sicut vltimo fine desiderium implente.

AD secundum dicendum, quod non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur quasi aliquid eius sit quod non videatur: sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est: sicut cum aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid eius quod non cognoscatur, nec subiectum, nec prædicatum, nec compositio, sed tota non ita perfectè cognoscitur, sicut cognoscibilis est. Vnde August. * diffiniendo comprehensionem dicit, quòd totum comprehenditur videndo: quod ita videtur vt nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici, vel circumscribi possunt; tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem peruenitur. (Loco citato in arg.)

AD tertium dicendum, quòd totaliter dicit modum obiecti, non quidem ita quòd totus modus obiecti non cadat sub cognitione, sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis c. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc 60 a in eo quod infinite existit: & infinitè cognoscibilis est. Sed 70 e hic infinitus modus non competit ei, vt scilicet ipse infini- 424 tè cognoscat. Sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam 430 propositionem esse demonstrabilem, licet ipse eam demonstratiuè non cognoscat.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd videntes Deum per essentiam, omnia in Deo videant. Dicit enim Greg. * in 4. dialog. Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident? sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident. 62.

(4. dist. 49. q. 2. art. 5. & ver. q. 2. ar. 4. & 3. cont. c. 54. & 57. * li. 4. dialog. c. 33. in fine. & li. 2. mora. ca. 3. 3. de anima textu 7. to. 2.)

Item quicunque videt speculum, videt ea, quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcunque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent, sicut in quodam speculo: ipse enim omnia in seipso cognoscit. Ergo quicunque videt Deum, videt omnia, quæ sunt, & quæ fieri possunt.

¶ 2 Præterea, Qui intelligit id quod est maius, potest intelligere minima, vt dicitur * 3. de anima. Sed omnia, quæ Deus facit vel facere potest: sunt minus quàm eius essentia. Ergo quicunque intelligit Deum, potest intelligere omnia, quæ Deus facit, vel facere potest.

¶ 3 Præterea, Rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat: non quietatur eius naturale desiderium. Et ita videndo Deum non

Digitized by Google

non erit beata: quod eſt inconueniens. Videndo igitur Deum omnia ſcit.

Sed contra eſt, quòd angeli vident Deum per eſſentiam, & tamen non omnia ſciunt. Interiores enim Angeli pur-
Cap. 7. à medio. gantur à ſuperioribus à neſcientia, vt dicit Diony. * 7. cap. cæleſt. hierar. Ipſi etiam neſciunt futura contingentia, &
a cogitationes cordium. hoc enim ſolius Dei eſt a. Non ergo
531 quicunque vident Dei eſſentiam, vident omnia.

288 CONCLVSIO.

289 *Cùm nullus intellectus creatus videndo Deum, illum comprehendat, non poteſt etiam in ipſo videre omnia quæ facit, vel facere poteſt, ſed plura, vel pauciora, ſecundum quod perfectius, vel imperfectius eam videt.*

Respondeo dicendum, quòd intellectus creatus videndo diuinam eſſentiam non videt in ipſa omnia, quæ facit Deus, vel facere poteſt. Manifeſtum eſt enim quod ſic aliqua videntur in Deo ſecundum quod ſunt in ipſo. Omnia autem alia ſunt in Deo, ſicut effectus ſunt virtute in ſua
84 cauſa c. Sic igitur videntur omnia in Deo, ſicut effectus in ſua cauſa. Sed manifeſtum eſt, quod quanto aliqua cauſa perfectius videtur, tanto plures eius effectus in ipſa videri poſſunt. Qui enim habet intellectum eleuatum, ſtatim vno principio demonſtratiuo propoſito, ex ipſo multarum concluſionum cognitionem accipit. Quod non conuenit ei, qui debilioris intellectus eſt, ſed oportet quod ei ſingula explanentur. Ille igitur intellectus poteſt in cauſa cognoſcere omnes cauſæ effectus, & omnes rationes effectuum, qui cauſam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus crea-
Art. præc. tus totaliter Deum comprehendere poteſt, * vt oſtenſum eſt. Nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, poteſt cognoſcere omnia, quæ Deus facit, vel poteſt facere. Hoc enim eſſet comprehendere eius virtutem. Sed horum quæ Deus facit, vel facere poteſt, tanto aliquis intellectus plura cognoſcit, quanto perfectius Deum videt.

Ad primum ergo dicendum, quòd Greg. loquitur quantum ad ſufficientiam obiecti, ſcilicet Dei, quod quantum in ſe eſt ſufficienter continet omnia, & demonſtrat. Non tamen ſequitur, quòd vnuſquiſque videns Deum omnia cognoſcat: quia non perfectè comprehendit ipſum.

Ad ſecundum dicendum, quòd videns ſpeculum, non eſt neceſſarium, quòd omnia in ſpeculo videat, niſi ſpeculum viſu ſuo comprehendat.

Ad tertium dicendum, quòd licet maius ſit videre Deum, quàm omnia alia: tamen maius eſt videre ſic Deum, quòd omnia in eo cognoſcantur, quàm videre ſic ipſum: quod non omnia, ſed pauciora vel plura cognoſcantur in eo. Iam
Inter. art. enim * oſtenſum eſt, quod multitudo cognitorum in Deo, conſequitur modum videndi ipſum vel magis perfectum vel minus perfectum.

Ad quartum dicendum, quòd naturale deſiderium rationalis creaturæ eſt ad ſciendum omnia illa, quæ pertinent ad perfectionem intellectus. & hæc ſunt ſpecies & genera rerum & rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns eſſentiam diuinam. Cognoſcere autem alia ſingularia & cogitata, & facta eorum, non eſt de perfectione intellectus creati: nec ad hoc eius naturale deſiderium tendit: nec iterum cognoſcere illa, quæ nondum ſunt, ſed fieri à Deo poſſunt. Si tamen ſolus Deus videretur, qui eſt fons & principium totius eſſe & veritatis, ita repleret naturale deſiderium ſciendi, quod nihil aliud quæreretur, & beatus eſſet.
lib. 5. confeſſ. cap. 4. in princip. tom. 4. Vnde dicit * Auguſt. 5. confeſſ. Infelix homo, qui ſcit omnia illa, ſcilicet creaturas: te autem neſcit. Beatus autem, qui te ſcit, etiam ſi illa neſciat. Qui verò te & illa nouit, non propter illa beatior eſt, ſed propter te ſolum beatus.

ARTICVLVS IX.

Vtrum ea, quæ videntur in Deo à videntibus diuinam eſſentiam per aliquas ſimilitudines videantur.

63 Ver. q. 8. art. 5. Ad nonum ſic proceditur. Videtur, quòd ea, quæ videntur in Deo à videntibus diuinam eſſentiam, per aliquas ſimilitudines videantur. Omnis enim cognitio eſt per aſſimilationem cognoſcentis ad cognitum: ſic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, & viſus in actu viſibile in actu, inquantum eius ſimilitudine informatur, vt pupilla ſimilitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per eſſentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quod earum ſimilitudinibus informetur.

¶ 2 Præterea, Ea, quæ priùs vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu eſſentiam Dei (vt dicit
12. ſuper Gen. c. 5. & 28. tom. 3. Auguſt. * duodecimo ſuper Geneſ. ad litteram.) poſtquam deſiit eſſentiam Dei videre, recordatus eſt multorum, quæ in illo raptu viderat: vnde ipſe dicit, quòd audiuit arcana verba, quæ non licet homini loqui. 2. Corint. 12. Ergo oportet dicere, quòd aliquæ ſimilitudines eorum, quæ recordatus, eſt in eius intellectu remanſerint. Et eadem ratione quando præſentialiter videbat Dei eſſentiam, eorum, quæ in ipſa videbat, aliquas ſimilitudines, vel ſpecies habebat.

Sed contra eſt, quòd per vnam ſpeciem videtur ſpeculum: & ea, quæ in ſpeculo apparent. Sed omnia ſic videntur in Deo ſicut in quodam ſpeculo intelligibili. Ergo ſi ipſe Deus nō videtur per aliquam ſimilitudinem, ſed per ſuam eſſentiam, nec ea quæ in ipſo videntur per aliquas ſimilitudines ſiue ſpecies videntur.

CONCLVSIO.

Deum videntes non alia vident in eo per ſpecies eorum, ſed per ipſam eſſentiam diuinam, eorum intellectui vnitam.

Respondeo dicendum, quòd videntes Deum per ſuam eſſentiam ea quæ in ipſa eſſentia Dei vident, non vident per aliquas ſpecies, ſed per ipſam eſſentiam diuinam
156 intellectui eorum vnitam a. Sic enim cognoſcitur vnum-quodque ſecundum quod ſimilitudo eius eſt in cognoſcente. Sed hoc contingit dupliciter. Cùm enim quæcumque vni & eidem ſunt ſimilia, ſibi inuicem ſint ſimilia: virtus cognoſcitiua dupliciter aſſimilari poteſt alicui cognoſcibili b. Vno 84
modo ſecundum ſe, quando directè eius ſimilitudine infor- 285
matur. Et tunc cognoſcitur illud ſecundum ſe. Alio modo ſecundum quod informatur ſpecie alicuius: quod eſt ei ſimile. Et tunc non dicitur res cognoſci in ſeipſa, ſed in ſuo ſimili. Alia enim eſt cognitio, qua cognoſcitur aliquis homo
in ſeipſo, & alia qua cognoſcitur in ſua imagine c. Sic ergo 296
cognoſcere res per earum ſimilitudines in cognoſcente exi- 297
ſtentes, eſt cognoſcere eas in ſeipſis ſeu in propriis naturis, ſed cognoſcere eas prout earum ſimilitudines præexiſtunt in Deo, eſt videre eas in Deo. Et hæ duæ cognitiones differunt. Vnde ſecundum illam cognitionem, qua res cognoſcuntur à videntibus Deum per eſſentiam, in ipſo Deo non videntur per aliquas ſimilitudines alias, ſed per ſolam eſſentiam diuinam intellectui præſentem: per quam & Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus creatus videntis Deum aſſimilatur rebus quæ videntur in Deo, inquantum vnitur eſſentiæ diuinæ: in qua rerum omnium ſimilitudines præexiſtunt.

Ad ſecundum dicendum, quòd aliquæ potentiæ cognoſcitiuæ ſunt, quæ ex ſpeciebus primo conceptis alias formare poſſunt. Sicut imaginatio ex præconceptis ſpeciebus montis & auri, format ſpeciem montis aurei: & intellectus ex præconceptis ſpeciebus generis, & differentiæ format rationem ſpeciei, & ſimiliter ex ſimilitudine imaginis formare poſſumus in nobis ſimilitudinem eius, cuius eſt imago. Et ſic Paulus, vel quicunque alius videns Deum, ex ipſa viſione eſſentiæ diuinæ poteſt formare in ſe ſimilitudines rerum, quæ in eſſentia diuina videntur. Quæ remanſerunt in Paulo etiam poſtquam deſiit Dei eſſentiam videre. Iſta tamen viſio, qua videntur res per huiuſmodi ſpecies ſic conceptas, eſt alia à viſione, qua videntur res in Deo.

ARTICVLVS X.

Vtrum videntes Deum per eſſentiam, ſimul videant omnia, quæ in ipſo vident.

Ad decimum ſic proceditur. Videtur, quòd viden- 64
tes Deum per eſſentiam non ſimul videant omnia, quæ 3. cont. c.
in ipſo videntur. Quia ſecundum * Philoſophum contingit 58. & 59.
multa ſcire, intelligere verò vnum. Sed ea, quæ videntur in * 4. Topi.
Deo, intelliguntur. Intellectu enim videtur Deus. Ergo non c. 4. in declarationa loci 33. tomo 1.
contingit à videntibus Deum ſimul multa videri in Deo.

¶ 2 Præterea, Auguſt. dicit * octauo ſuper Geneſ. ad litteram, quòd Deus mouet creaturam ſpiritualem per tempus 8. ſuper
hoc eſt per intelligentiam & affectionem. Sed creatura ſpi- Gen. c. 22.
ritualis eſt Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum & 23. ii 3.
ſucceſſiuè intelligunt & afficiuntur. tempus enim ſucceſſionem importat.

Sed contra eſt quod Auguſt. dicit vlt.* de trinitat. Non lib. 15 de
erunt volubiles noſtræ cogitationes ab aliis in alia euntes trin. c. 16.
atque redeuntes: ſed omnem ſcientiam noſtram vno ſimul in fi. t. 3.
conſpectu videbimus.

CONCLVSIO.

Quæcumque videntur in Verbo, non ſucceſſiuè, ſed ſimul videri neceſſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd ea, quæ videntur in Verbo, non ſucceſſiuè, ſed ſimul videntur. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt quod ideo nos ſimul non poſſumus multa intelligere: quia multa per diuerſas ſpecies intelligimus: diuerſis autem ſpeciebus non poteſt intellectus
vnius ſimul actu informari ad intelligendum per eas a: ſicut 293
nec vnum corpus poteſt ſimul diuerſis figuris figurari. Vnde contingit, quòd quando aliqua multa vna ſpecie intelligi
poſſunt, ſimul intelliguntur b. Sicut diuerſæ partes alicuius 86
totius, ſi ſingulæ propriis ſpeciebus intelligantur, ſucceſſiuè intelliguntur, & non ſimul. Si autem omnes intelligan-
tur vna ſpecie totius, ſimul intelligentur. Oſtenſum * eſt Art. præc.
autem, quòd ea quæ videntur in Deo, non videntur ſingula per ſuas ſimilitudines, ſed omnia per vnam eſſentiam
Dei c. Vnde ſimul, & non ſucceſſiuè videntur. 63

Ad primum ergo dicendum, quòd ſic vnum tantum intelligimus, in quantum vna ſpecie intelligimus. Sed multa vna ſpecie intellecta, ſimul intelliguntur. Sicut in ſpecie hominis intelligimus animal & rationale: & in ſpecie domus parietem & tectum.

Ad ſecundum dicendum, quòd angeli quantum ad cognitionem naturalem, qua cognoſcunt res per ſpecies diuerſas eis inditas, non ſimul omnia cognoſcunt. Et ſic mouentur ſecundum intelligentiam per tempus, ſed ſecundum quòd vident res in Deo, ſimul eas vident.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm aliquis in hac vita poſſit videre Deum per eſſentiam.

Ad vndecimum ſic proceditur. Videtur, quòd ali- 65
quis in hac vita poſſit Deum per eſſentiam videre. Dicit 4. diſt. 49.
enim Iacob Gen. 32. Vidit Deum facie ad faciem. Sed videre q. 2. a. 7. &
facie ad faciem, eſt videre per eſſentiam, vt patet per illud var. q. 10.
quod dicitur, 1. Cor. 13. Videmus nunc per ſpeculum, & art. 11. &
in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. Ergo Deus in hac quodl. 1. q.
vita per eſſentiam videri poteſt. 1. art. 1. &

¶ 2 Præterea, Numeri duodecimo dicit Dominus de Moy- 3. contra
ſe, Ore ad os loquor ei. Sed qui ore ad os loquitur Deo, pa- cap. 47.
lam, & non per ænigmata & figuras videt Deum. Sed hoc

Digitized by Google

videre, eſt Deum per eſſentiam videre. Ergo aliquis in ſtatu huius vitæ poteſt Deum per eſſentiam videre.

¶ 3 Præterea, illud, in quo alia omnia cognoſcimus, & per quod de alijs iudicamus, eſt nobis ſecundum ſe notum. Sed omnia etiam nunc in Deo cognoſcimus. Dicit enim Auguſt. * 12. confeſſ. Si ambo videmus verum eſſe quod dicis, & ambo videmus verum eſſe quod dico: vbi quæſo illud videmus? Nec ego in te, nec tu in me, ſed ambo in ipſa, quæ ſupra mentes noſtras eſt incommutabili veritate. Idem etiam in lib. de vera religione * dicit, quod ſecundùm veritatem diuinam de omnibus iudicamus. Et 12. de Trinitat. † dicit, quòd rationis eſt iudicare de iſtis corporalibus ſecundum rationes incorporales & ſempiternas ᵉ. Quæ niſi ſupra mentem eſſent, incommutabiles profectò non eſſent. Ergo & in hac vita ipſum Deum videmus.

12. confeſſ. c. 25. parũ à medio tom. 1. — Cap. 31. per tot. habetur tom. 1. — † 12. de tri. cap. 2. circa fin. tom. 3.

397 ¶ 4 Præterea, Secundum Auguſt. 12. ſuper Geneſ. * ad litteram. Viſione intellectuali videntur ea, quæ ſunt in anima per ſuam eſſentiam. Sed viſio intellectualis eſt de rebus intelligibilibus, non per aliquas ſimilitudines, ſed per ſuas eſſentias, vt ipſe ibidem dicit. Ergo, cùm Deus ſit per eſſentiam ſuam in anima noſtra, per eſſentiam ſuam videtur à nobis.

12. ſuper Gen. c. 25. & præced. tom. 3.

Sed contra eſt quod dicitur Exod. 33. Non videbit me homo, & viuet. glo. Quandiu hic mortaliter viuitur, videri per quaſdam imagines Deus poteſt, ſed per ipſam naturæ ſuæ ſpeciem non poteſt.

CONCLVSIO.

Non poteſt Deus ab homine puro in hac mortali vita per eſſentiam videri.

Respondeo dicendum, quòd ab homine puro Deus videri per eſſentiam non poteſt, niſi ab hac vita mortali ſeparetur. Cuius ratio eſt: quia, ſicut ſupra * dictum eſt, modus cognitionis ſequitur modum naturæ rei cognoſcentis. Anima autem noſtra quandiu in hac vita viuimus, habet eſſe in materia corporali. Vnde naturaliter non cognoſcit aliqua, niſi quæ habent formam in materia ᵉ: vel quæ per huiuſmodi cognoſci poſſunt. Manifeſtum eſt autem, quod per naturas rerum materialium diuina eſſentia cognoſci non poteſt. Oſtẽſum eſt enim ſupra *, quod cognitio Dei per quamcunque ſimilitudinem creatam non eſt viſio eſſentiæ ipſius. Vnde impoſſibile eſt animæ hominis ſecundum hanc vitam viuentis eſſentiam Dei videre. Et huius ſignum eſt, quod anima noſtra quanto magis à corporalibus abſtrahitur, tanto intelligibilium abſtractorum fit capacior ᵉ. Vnde in ſomnijs, & alienationibus à ſenſibus corporis magis diuinæ reuelationes percipiuntur, & præuiſiones futurorum. Quòd ergo anima eleuetur vſque ad ſupremum intelligibilium, quod eſt eſſentia diuina, eſſe non poteſt quandiu hac mortali vita vtitur.

Art. 5. & in quæſt. — 424 — *Art. 2. & 9. huius q.* — b — 435

Ad primum ergo dicendum, quòd ſecundum Dionyſium 4. cap. cæleſt. hierarch. ſic in ſcripturis dicitur aliquis Deum vidiſſe in quantum formatæ ſunt aliquæ figuræ, vel ſenſibiles, vel imaginariæ ſecundum aliquam ſimilitudinem aliquod diuinum repræſentantes. Quod ergo dicit Iacob, Vidi Deum facie ad faciem referendum eſt non ad ipſam diuinam eſſentiam, ſed ad figuram, in qua repræſentabatur Deus. Et hoc ipſum ad quandam prophetiæ eminentiam pertinet, vt videatur perſona Dei loquentis, vel loquens Deus, licet imaginaria viſione, vt infra patebit *, cum de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Iacob ad deſignandam quandam eminentiam intelligibilem contemplationis ſupra communem ſtatum.

Sect. 2. q. 174.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſicut Deus miraculosè aliquid ſupernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam & ſupernaturaliter & præter communem ordinem mentes aliquorum in hac carne viuentium, ſed non ſenſibus carnis vtentium, vſque ad viſionem ſuæ eſſentiæ eleuauit, vt dicit Auguſt. * 12. ſuper Geneſ. ad litteram. & in libro de videndo Deum, de Moyſe, qui fuit magiſter Iudæorum: & Paulo, qui fuit magiſter Gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cùm de raptu eius agemus ᵉ.

12. ſuper Gen. c. 26. 27. & 28. tom. 3. Et ep. 112. tom. 2.

Ad tertium dicendum, quod omnia dicimur in Deo videre, & ſecundum ipſum de omnibus iudicare, in quantum per participationem ſui luminis omnia cognoſcimus & diiudicamus. Nam & ipſum lumen naturale rationis participatio quædam eſt diuini luminis, ſicut etiam omnia ſenſibilia dicimus videre & iudicare in ſole, id eſt, per lumen ſolis. Vnde dicit Auguſtinus * primo ſoliloquiorum, Diſciplinarum ſpectamina videri non poſſunt: niſi aliquo velut ſuo ſole illuſtrentur, videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid ſenſibiliter non eſt neceſſe quòd videatur ſubſtantia ſolis, ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non eſt neceſſarium, quòd videatur eſſentia Dei.

175 — *2. 2. quæſt. 175. ar. 3. præcipuè. 1. lib. ſolil. cap. 8. in princ. to. 1.*

Ad quartum dicendum, quòd viſio intellectualis eſt eorum, quæ ſunt in anima per ſuam eſſentiam ſicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus eſt in anima beatorum, non autem in anima noſtra, ſed per præſentiam, eſſentiam & potentiam ᵉ.

49

ARTICVLVS XII.

Vtrum per rationem naturalem Deum in hac vita cognoſcere poſſimus.

66. Ad dvodecimvm ſic proceditur. Videtur, quòd per naturalem rationem Deum in hac vita cognoſcere non poſſumus. Dicit enim Boet. * in libro de conſol. quòd ratio non capit ſimplicem formam: Deus autem maximè eſt ſimplex forma, vt ſuprà oſtenſum eſt †. Ergo ad eius cognitionem ratio naturalis peruenire non poteſt.

*Boet. tri. q. 1. art. 2. Et 1. d. 3. q. 1. art. 1. — * Lib. 5. inter med. & finem proſa 4.*

¶ 2 Præterea, Ratione naturali ſine phantaſmate nihil intelligit anima, vt dicitur in tertio de anima †. Sed Dei, cum ſit incorporeus, phantaſma in nobis eſſe non poteſt. Ergo cognoſci non poteſt à nobis cognitione naturali.

¶ 3 Præterea, Cognitio, quæ eſt per rationem naturalem, communis eſt bonis & malis, ſicut natura eis communis eſt: ſed cognitio Dei competit tantum bonis. Dicit enim Auguſt. primo de trinit. † quod mentis humanæ acies in tam excellenti luce non figitur niſi per iuſtitiam fidei emundetur. Ergo Deus per rationem naturalem cognoſci non poteſt.

Sed contra eſt quod dicitur Rom. 1. Quod notum eſt Dei, manifeſtum eſt in illis, id eſt, quod cognoſcibile eſt de Deo per rationem naturalem.

† q. 3. a. 4. & 3 de anim. text. 30. habetur etiam de mem. & reminiſ. c. 1 tom. 2. — † Li. 1. de Trin. ca. 2. parum à princ. to. 3.

CONCLVSIO.

Poſſumus Deum in hac vita naturali lumine cognoſcere ſecundum quod omnium prima & eminẽtiſſima cauſa eſt, non autem ſecundum quod in ſe eſt.

Respondeo dicendum, quòd naturalis noſtra cognitio à ſenſu principium ſumit. Vnde tantum ſe noſtra naturalis cognitio extendere poteſt, inquantum manuduci poteſt per ſenſibilia. Ex ſenſibilibus autem non poteſt vſque ad hoc intellectus noſter pertingere, quòd diuinam eſſentiam videat: quia creaturæ ſenſibiles ſunt effectus Dei virtutem cauſæ non adæquantes. Vnde ex ſenſibilium cognitione non poteſt tota Dei virtus cognoſci: & per conſequens nec eius eſſentia videri. Sed quia ſunt eius effectus à cauſa dependentes, ex eis in hoc perduci poſſumus vt cognoſcamus de Deo an eſt: & vt cognoſcamus de ipſo ea, quæ neceſſe eſt ei conuenire: ſecundum quod eſt prima omnium cauſa excedens omnia ſua cauſata ᵉ. Vnde cognoſcimus de ipſo habitudinem ipſius ad creaturas, quod ſcilicet omnium eſt cauſa: & differentiam creaturarum ab ipſo, quòd ſcilicet ipſe non eſt aliquid eorum, quæ ab eo cauſantur: & quod hæc non remouentur ab eo propter eius defectum, ſed quia ſuperexcedit ᵉ.

e 422 — 29

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio ad formam ſimplicem pertingere non poteſt, vt ſciat de ea quid eſt, poteſt tamen de ea cognoſcere, vt ſciat an eſt.

Ad ſecundum dicendum, quòd Deus naturali cognitione cognoſcitur per phantaſmata effectus ſui.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio Dei per eſſentiam, cum ſit per gratiam, non competit niſi bonis. Sed cognitio eius, quæ eſt per rationem naturalem, poteſt competere bonis & malis. Vnde dicit Auguſt. * in libro retractationum: Non approbo quod in oratione dixi. Deus, qui non niſi mundos verum ſcire voluiſti: reſponderi enim poteſt multos etiam non mundos multa ſcire vera, ſcilicet per rationem naturalem.

Lib. 1. retracta. c. 4. to. 1. ad dextrã Aug. 1. l. Soliloq. c. 1. tom. 1.

ARTICVLVS XIII.

Vtrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quàm ea, quæ habetur per rationem naturalem.

Ad decimvm tertium ſic proceditur. Videtur, quod per gratiam non habeatur altior cognitio Dei, quàm ea, quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionyſ. * 1. lib. de myſtica theologia, quòd ille, qui melius vnitur Deo in hac vita, vnitur ei ſicut omnino ignoto. Quod etiam de Moyſe dicit, qui tamen excellentiam quandam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed coniungi Deo, ignorando de eo quid eſt, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoſcitur à nobis Deus quàm per rationem naturalem. 67

*q. 32. a. 1. & 1. d. 3. q. 1. ar. 4. & ver. q. 10. ar. 11. Et Boet. tri. q. 1. ar. 4. — * Cap. 1. in ſ. libat.*

¶ 2 Præterea, Per rationem naturalem in cognitionem diuinorum peruenire non poſſumus niſi per phantaſmata, ſic etiam nec ſecundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionyſ. * primo cap. cæle. hierar. quod impoſſibile eſt nobis aliter lucere diuinum radium niſi veritate ſacrorum velaminum circumuelatum. Ergo per gratiam non plenius cognoſcimus Deum, quàm per rationem naturalem.

Cap. 1. circa med.

¶ 3 Præterea, Intellectus noſter per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur eſſe cognitio. Dicit enim Gregor. * in homil. quod ea, quæ non videntur, fidem habent & non agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Hom. 26. in euang. à medio illius.

Sed contra eſt, quod dicit Apoſtolus 1. Cor. 2. Nobis reuelauit Deus per ſpiritum ſuum illa, ſcilicet quæ nemo principum huius ſæculi nouit, id eſt, Philoſophorum: vt exponit glo. *

Hieron. in illum locum to. 9.

CONCLVSIO.

Perfectior cognitio de Deo in hac vita habetur per gratiam, quàm per naturalem rationem.

Respondeo dicendum, quòd per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis quàm per rationem naturalem. quod ſic patet. Cognitio enim, quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: ſcilicet phantaſmata ex ſenſibilibus accepta, & lumen naturale intelligibile: cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abſtrahimus.

Et quantum ad vtrumque iuuatur humana cognitio per reuelationem gratiæ. Nam & lumẽ naturale intellectus confortatur per infuſionem luminis gratuiti: & interdum etiam phantaſmata in imaginatione hominis formantur diuinitus magis exprimẽtia res diuinas, quàm ea, quæ naturaliter à ſenſibilibus accipimus: ſicut apparet in viſionibus prophetalibus. Et interdum etiam aliquæ res ſenſibiles formantur diuinitus, aut etiam voces ad aliquid diuinum exprimendum, ſicut in baptiſmo viſus eſt Spiritus ſanctus in ſpecie columbæ: & vox Patris audita eſt, Hic eſt filius meus dilectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet per reuelationem gratiæ in hac vita cognoſcamus de Deo, quid eſt, & ſic ei quaſi ignoto coniungamur: tamen plenius ipſum cognoſcimus inquantum plures & excellentiores effectus eius nobis demonſtrantur, & inquantum ei aliqua attribuimus ex reuelatione diuina, ad quæ ratio naturalis non pertingit, vt Deum eſſe trinum & vnum.

Ad secundum dicendum, quòd ex phantasmatibus vel à sensis acceptis secundum naturalem ordinem, vel diuinitus in imaginatione formatis, tanto excellentior cognitio intellectualis habetur: quanto lumen intelligibile in homine fortius fuerit. Et sic per reuelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione diuini luminis.

Ad tertium dicendum, quod fides cognitio quædam est inquantum intellectus determinatus per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad vnum non procedit ex visione credentis, sed à visione eius, cui creditur. Et sic inquantum deest visio, deficit à ratione cognitionis, quæ est in scientia. Nam scientia determinat intellectum ad vnum per visionem & intellectum primorum principiorum

DISPVTATIO I.

De Possibilitate Visionis Dei.

Antequam ad grauiores difficultates, quæ circa visionem Dei occurrunt, accedamus, priùs nobis de eius possibilitate agendum est.

DVBIVM I.

Vtrùm Intellectus creatus possit clarè & intuitiuè videre diuinam essentiam.

Supponendum est, quòd Visio, propriè loquendo, est manifesta & clara notitia alicuius potentiæ cognoscitiuæ de aliquo obiecto: vnde circa præsentem materiam aliud est cognitio intellectus, aliud visio; cognitio enim est quæcumque notitia, etiam imperfecta; visio autem est notitia perfectissima & clarè intuitiua: quod patet ex eius deriuatione; nam visio secundùm primariam acceptionem est actus potentiæ visiuæ, quæ est in oculo corporali, & quæ non attingit nisi ad rem præsentem; vnde cùm intellectus se habeat in anima sicut se habet oculus in corpore, tunc tantùm eius actus cognoscitiuus propriè vocatur Visio, cùm fertur in rem sibi realiter quidditatiuè præsentem.

Prima opinio, sed hæretica, fuit quorundam dicentium, non videri à Beatis diuinam essentiam, sed quandam claritatem à Deo diffusam. Hunc errorem secutus fuit Abaylardus, vt refert D. Bernardus epistola 190. Hunc eundem errorem Vasques pro viribus conatur attribuere pluribus sanctis Patribus; sed leui fundamento, nec enim tam clarè loquuntur illi sancti Patres, vt non possint facilè & optimè explicari eorum verba, vt de facto explicantur ab aliis Theologis: vnde communiter reprehenditur Vasques, quasi malè & perperam fecerit, tam leui fundamento, solo suo iudicio hos sanctos Patres condemnare; & peius impugnauerit D. Thomam, & alios Theologos, qui prædictos sanctos Patres benignè interpretantur & excusant. Sancti autem, quibus iste error à Vasques imponitur, sunt Chrisostomus in homilia de incomprehensibili natura Dei. Theodoretus in dialogo, Immutabilis. Hieronymus in 1. cap. Isaiæ. Primatius in cap. 13. epist. 1. ad Cor. Isidorus in cap. 41. exodi. Ambrosius in cap. 1. Lucæ: Basilius lib. 1. contra Eunomium. Epiphanius hæresi 70. Cyrillus Alexandrinus lib. 1. in Ioannem cap. 22. Cyrillus Hierosolimitanus cathechesi 6. Gregorius Nissenus libro de beatitudine.

Probatur hic error authoritate sacræ Scripturæ. Ioannis 1. dicitur, Deum nemo vidit vnquam. 1. ad Timotheum, 1. Regi sæculorum immortali & inuisibili. Et cap. 6. Lucem habitat inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest: ergo intellectus creatus non potest clarè & intuitiuè videre diuinam essentiam.

Secundò, Essentia diuina provt est in seipsa non continetur intra latitudinem obiecti specificatiui intellectus creati: Tum quia aliàs intellectus diuinus & intellectus creatus non distinguerentur essentialiter; haberent enim idem obiectum specificatiuum: Tum quia est simpliciter infinita tam in genere entis, quàm in genere obiecti; intellectus autem creatus est finitus tam in genere entis, quàm in genere potentiæ; constat autem quòd inter potentiam & obiectum debet esse proportio & commensuratio quæ tamen non est inter finitum & infinitum: Tum quia intellectus creatus est ordinis naturalis, diuina autem essentia quomodocumque, etiam in ratione obiecti, est ordinis supernaturalis; obiectum autem specificatiuum & potentia ab ipso specificata debent esse eiusdem ordinis: Tum quia potentia quæuis naturaliter inclinatur ad suum obiectũ specificatiuum, & potest suis viribus operari circa illud; certum autem est intellectum creatum non inclinari naturaliter ad videndam clarè & intuitiuè diuinam essentiam, nec potest suis viribus eam sic videre: Ergo simpliciter & absolutè non potest intellectus creatus videre clarè & intuitiuè diuinam essentiam; cùm sit impossibile aliquam potentiam ferri extra latitudinem sui obiecti specificatiui.

Tertiò, Minus est oculum corporeum videre rem spiritualem, & intellectum creatum cognoscere totam collectionem creaturarum possibilium in proprio genere, quàm intellectum creatum videre Deum provt est in seipso, siue videre diuinam essentiam quidditatiuè & intuitiuè; quia essentia diuina vt in se, est infinitæ perfectionis intrinsecæ, tã in esse entis, quàm in esse obiecti (eius quippe entitas & cognoscibilitas est infinita) vnde sub vtraque ratione distat infinitè ab intellectu creato, sicut infinitum à finito; maximè cùm sit ordinis superioris, nempe diuini & increati: quam infinitatem non habet tota collectio creaturarum possibilium, vnde non distat infinitè ab intellectu creato, nec etiam distat infinitè res spiritualis ab oculo corporeo; quia finiti ad finitum non est

Digitized by Google

distantia infinita; maximè cùm omnia ista sint eiusdem ordinis creati: sed ex D.Thoma hîc art. 3. & 4. ad 3. oculus corporeus non potest videre rem spiritualem; nec intellectus creatus potest cognoscere in proprio genere totam collectionem creaturarum possibilium, quia ex D.Thom. hîc art. 8. ad talem cognitionem requiritur virtus & lumen infinitum, quale non potest esse lumen & virtus intellectus creati: ergo intellectus creatus non potest clarè & intuitiuè videre diuinam essentiam.

Quartò, Ex D.Thoma 3. p. q. 2. art. 9. non datur maior vnio illâ, quæ est inter naturam diuinam & humanam in Christo: sed si diuina essentia clarè & intuitiuè videretur ab intellectu creato, daretur maior vnio inter intellectum creatum & diuinam essentiam; nam in Christo duæ naturæ remanent distinctæ, ex diuina essentia autem & intellectu creato in tali visione intuitiua fieret simpliciter vnum; quia intellectus in actu est res intellecta in actu, maximè dum res intellecta seipsa immediatè vnitur intellectui, vt hîc contingeret: ergo diuina essentia non videtur clarè & intuitiuè ab intellectu creato.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ, eo modo quo infra dicetur, potest videre, & de facto iam aliqui vident in patria diuinam essentiam, vt in se est, clarè & intuitiuè. 2. Nec sancti Patres adducti à Vasques negant hanc claram & intuitiuam visionem diuinæ essentiæ: sed solùm negant Deum posse videri, vel viribus naturæ, vel oculis corporeis, vel in statu præsentis vitæ, vel visione comprehensiua: & secundùm aliquem ex his quatuor modis possunt omnes legitimè explicari. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Matthæi 5. Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt: & cap. 18. Angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est. 1. ad Cor. 13. Videmus nunc per speculum in ænigmate: tunc autem facie ad faciem. 1. Ioannis, 3. Scimus, quoniam cùm apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus sicuti est. Apocal. 22. Serui eius seruiunt ei, & videbunt faciem eius. Quę loca propriè accipienda esse, & non metaphoricè, declaratur in cap. damnamus, de summa Trinitate. Concil. Florentinum, in decreto sanctæ vnionis, sess. vltima, declarat animas Sanctorum post mortem in cœlo suscipi, & clarè intueri Deum Trinum & Vnum, vt in se est. Concilium Viennense definit lumē gloriæ esse necessarium ad videndum Deum. In extrauaganti Benedicti XII. dicitur, quòd Sancti, qui post mortem & Ascensionem Christi decessere, erunt in cœlo, & videbunt diuinam essentiam immediatè se illis clarè ostendentem. Ex quibus sic deducitur argumentum: Ab actu ad potentiam valet consequentia; qui enim actu facit aliquid, potest illud facere: sed Beati vident actu clarè & intuitiuè diuinam essentiam, & alij multi sunt illam visuri, vt constat ex prædictis authoritatibus: ergo intellectus creatus potest clarè & intuitiuè videre diuinam essentiam.

Secundò, probatur ratione multiplici D.Th. Beatitudo formalis creaturæ intellectualis consistit in actu visionis Dei per essentiam, siue in visione quidditatiua ipsius essentiæ diuinæ; tunc enim perfecta & beata est qualibet creatura, quando perfectè, iuxta modum suæ naturæ, attingit ad suum essendi principium: constat autem quòd licèt aliæ creaturæ materiales, propter hanc suam materialitatem, non possint immediatè attingere ad suum essendi principium, sed tantùm mediatè, in quantum attingunt suos fines particulares, qui sunt participationes illius primi principij, & ad ipsum ordinantur (vnde habent tantùm deficientem & imperfectam beatitudinem;) tamen creatura intellectualis, vt pote in perfectissimo naturæ ordine, scilicet intellectuali constituta, potest immediatè attingere ad suum essendi principium intellectuali modo, qui est conformis suæ naturæ; non autem perfectè sic illud attingit, donec clarè & quidditatiuè videat vt est in se; & ita beatitudo ipsa perfecta in hac cōiunctione consistit: & quamuis consisteret in actu amoris, aut fruitionis, vt aliqui asserunt; tamen semper præsupponitur visio tanquam conditio: sed beatitudo perfecta creaturæ rationalis est possibilis, cum ad ipsam habeat appetitum naturalem, qui proinde potest impleri, natura enim nihil facit frustra: ergo creatura intellectualis potest videre clarè & quidditatiuè Deum, vt est in se.

Tertiò, Visis effectibus, adest homini naturale desiderium cognoscendi perfectè causam, imò & videndi secundùm suam essentiam; non enim quiescit, donec ipsam perfectissimè nouerit: cùm obiectum intellectus sit ipsa quidditas & essentia rei, vt docet Philosophus: ergo cùm desiderium naturale ex vna parte non possit esse inane & frustraneum, & ex alia parte cognoscat multa, quæ sunt effectus Dei; sequitur necessariò, quòd Deus sit cognoscibilis perfectè, imò & visibilis secundùm suam essentiam ab intellectu humano. Maximè, quia causa cognoscitur tantùm in suo effectu, an sit, & quid sit limitatè, id est secundùm illam præcisè rationem, secundùm quam relucet in effectu.

Quartò, Debet concedi perfectiori potentię, quod conceditur imperfectiori, hoc enim exigit nobilior eius conditio: sed imperfectior potentia potest eleuari ad perfectè attingendum,

Digitized by Google

dum in ſe ſummum ſuum obiectum, ſi naturaliter hoc poſſit aliqualiter attingere, ſicut potentia viſiua noctuæ ad videndum Solem: & Deus eſt obiectum intellectus creati (quod colligitur ex hoc, quòd cùm ſit vnitus materiæ, & tamen in ſe ſit immaterialis, ex rebus materialibus cognitione abſtractiua Deum vt in ſe eſt, aliqualiter attingit, cognoſcit enim ipſum eſſe immaterialem, ac ſuum eſſe &c.) ergo intellectus creatus poteſt eleuari ad attingendum perfectè in ſe, ac proinde intuitiuè ipſum Deum. Hæ tamen rationes non ſunt demonſtrationes, ſed ſolùm probabiles coniecturæ ſuppoſita fide, vt infra dicetur.

Probatur ſecunda pars concluſionis inductione locorum, in quibus ſancti Patres citati videntur negare poſſibilitatem viſionis diuinæ, & legitima ipſorum expoſitione. S. Chryſoſtomus homilia, 14. in Ioannem hæc habet: Ipſum quod eſt Deus, non ſolùm Prophetæ, ſed nec Angeli viderunt, nec Archangeli: quod enim creabilis eſt naturæ, quomodo videre poterit, quod increabile eſt. Item ait: Si Angelos percontaberis, nihil ab eis de Dei ſubſtantia audies. S. Chryſoſtomum interpretatur D. Thom. quòd ſit intelligendus de viſione comprehenſiua: quæ interpretatio eſt legitima, & colligitur; tum quia titulus huius homiliæ eſt de incomprehẽſibili natura Dei; tum quia agit contra Anomæos, qui dicebant Deum comprehendi ab intellectu humano, vt parum poſt prædicta verba aſſerit Chryſoſtomus his verbis: Viſionem hic dicit certiſſimam Patris conſiderationem, & comprehenſionem tantam, quantam Pater habet de Filio: & Theodoretus, lib. 4. hæreticarum fabularum, de Eunomio qui fuit in errore Anomæorum, dicit illum fuiſſe auſum affirmare, ſe nihil de Deo ignorare, imò ipſam Dei ſubſtantiam ita exactè cognoſcere, ac ipſe Deus de ſeipſo cognitionem haberet; tum quia idem S. Chryſoſtomus epiſtola ad Theodorum docet Deum poſſe videri, vt eſt in ſe. Vaſques, vt excludat hanc interpretationem D. Thomæ, dicit primò, quòd ante tempora Scholaſticorum, ſancti Patres non ſunt locuti de cognitione comprehenſiua in toto rigore. Dicit ſecundò, quòd non fuit ita amens Eunomius, vt æquaret cognitionem quam habebat de Deo, cognitioni quam Deus habet de ſeipſo. Sed leui fundamento vtrumque dicit, nam prædictæ authoritates manifeſtè demonſtrant hos ſanctos Patres fuiſſe locutos de cognitione comprehenſiua in toto rigore, vt conſtat ex ipſis verbis: & S. Auguſtinus in libro de videndo Deo ad Paulinam, definit rigoroſam comprehenſionem dum ait; Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur; vt nihil eius lateat videntem. Quantùm ad ſecundum dictum, mirum videtur, quòd iſte Author, ne faciat amentem illum hæreticum, facit mendacem & erroneum S. Chryſoſtomum: quaſi verò ille hæreticus ſit tam prudẽs, vt cùm dixerit ſe Deum perfectiſſimè cognouiſſe in hac vita, ac tam perfectè ac ipſe Deus ſeipſum cognoſcit, & alia ſimilia planè ſtulta, mereatur tali ſollicitudine excuſari ab amentia: poſtquam S. Chryſoſtomus in eadem homilia dixerit, id genus hominum, non ſecus quàm deliros & inſanos deſpicere aſpernarique debemus: & Epiphanius hæreſi 76. dixerit Anomæos non ſolùm inſanos, ſed etiam furioſos eſſe. Quantùm ad alia verba Chryſoſtomi, *ſi Angelos percontaberis, nihil ab eis de Dei ſubſtantia audies*, vel intelligit quòd Angeli & Beati non poſſunt exprimere aliis non videntibus perfectionem diuinæ ſubſtantiæ; vel quòd ſi poſſent exprimere, id tamen quod dicerent, nihil eſt in comparatione illius quod eſt.

Sancti Iſidori verba ſunt hæc: Quamuis vſque ad parilitatem Angelicam humana natura perferatur poſt reſurrectionem, & ad contemplandum Deum indefeſſa conſurgat; videre tamen eius eſſentiam plenè non præualet: quam nec ipſa perfectio Angelica in toto, vel integrè attingit ſcire; ſola enim ſibi integrè nota eſt Trinitas, & humanitati ſuſceptæ, quæ tertia eſt in Trinitate perſona. Hæc verba non aliud ſonant, quàm Angelos non cõprehendere Deum: nam qui plenè, in toto, & integrè aliquid cognoſcit, cognoſcit illud quantùm cognoſcibile eſt, & comprehendit: vnde cùm S. Iſidorus ſolùm excludat ab Angelis viſionem plenam, in toto, & integram, ſolùm ab illis excludit comprehenſionem Dei. Quòd autem per hæc verba non excludat ſimpliciter viſionem Dei, patet; nam dicit quòd Beati cõſurgunt ad contemplandum Deum; ſi autem contemplantur Deum, vident Deum. Nec concludit probatio Vaſquis, quando ſic ait: Si Iſidorus per cognitionem & viſionem plenam, ſolùm intelligeret comprehenſionem, non attribueret talem viſionem humanitati aſſumptæ, nam ipſa non poteſt videre comprehenſiuè. Ad hoc enim dicendum, quòd per humanitatem ſuſceptam intelligit perſonam Filij in qua ſubſiſtit humanitas: vnde ſenſus illius eſt, quòd ſola Trinitas, Pater, Filius, & Spiritus ſanctus: & non ſolùm Filius vt ſubſiſtit in natura diuina & ante Incarnationem; ſed adhuc poſtquam aſſumpſit humanitatem, & ſubſiſtit in illa, comprehenſiuè videat diuinam eſſentiam & Trinitatem. Hæc explicatio fundatur in ipſis verbis: nam humanitatem ſuſceptam vocat tertiam in Trinitate perſonam, ſiue vnam è tribus diuinis Perſonis; falſum enim eſt quòd humanitas ſuſcepta ſiue aſſumpta in ſe conſiderata ſit tertia in Trinitate perſona. Deinde dicit S. Iſidorus, quòd Beati non plenè vident Dei eſſentiam, quia non præualent, ſiue quia non poſſunt: ſi Angeli & alij Beati non poſſunt videre, quomodò

modò poterit humanitas Chriſti, cùm ſit creatura, & in eodem ordine ac Angeli & alij Beati: vnde S. Iſidorus ſolùm excludit viſionem comprehenſiuam Dei. Si autem velimus in hac authoritate accipere humanitatem Chriſti precisè: Reſpondetur, quòd ipſa dicitur plenè intelligere diuinam eſſentiam, quia excellentiori modo ſupra alios Beatos illam videt, & ſcit in Verbo, quicquid ſcit Deus ſcientiâ viſionis; non tamen comprehendit, quia non ſcit in Verbo, quicquid ſcit Deus ſcientiâ ſimplicis intelligentiæ.

S. Gregorius Nyſſenus dicit, Dei ſubſtantiam eſſe inuiſibilem, niſi per effectus aliquos & ſimilitudines: ac ſubiungit, quòd videre Deum idem ſit ac habere Deum. Hæc authoritas quantùm ad primum quod excludit, intelligitur de viſione corporali; nam multi antiqui pro viſione, ſolùm corporalem admittebant: quòd autem non ſit intelligenda de viſione intellectuali, quaſi eam excludat, probatur; nam ſubiungit quod Deum videre, eſt ipſum habere: non poteſt autem intelligi, quòd per hanc viſionem habeatur quocumque modo; cùm hîc in via habeamus Deum realiter in nobis, & tamen non dicimur videre Deum: ergo debet intelligi quòd Deum habeamus perfectiſſimo modo, & illum poſſideamus; quod non poteſt eſſe niſi per viſionem intellectualem, vt ſuo loco explicabitur.

S. P. N. Cyrilli Alexandrini verba ſunt hæc: Soli conſubſtantiali Filio Pater viſibilis eſt, & nulli præter eum alij: viſionem autem in his Deo conuenientem ſemper intelligas. Et paulò pòſt ſubiungit: Ab operibus præſtantior in gloria vnigenitus cæteris demonſtratur, ſed aciem oculorum hominis, tanquam Deus effugiens, quia omnem ſuperat creaturam; idcircò increatus ideſt Deus eſſe, & intelligitur, & glorificatur. Hę authoritates ſunt omninò Catholicæ, nec vmbram habent difficultatis: nam prima manifeſtè intelligitur de viſione comprehenſiua, vt patet ex ipſis verbis; nam declarat Sanctus Pater, ſe loqui de viſione Deo conuenienie, quæ ſine dubio eſt comprehenſiua: & ita concedimus, quòd Pater cœleſtis non eſt viſibilis vlli præterquàm Filio conſubſtantiali, viſione Deo conueniente & comprehenſiua. Nec propterea excludit Spiritum ſanctum: nam in hoc loco loquitur de Filio Dei homine facto poſt Incarnationem; & ita ſolùm excludit alios homines, & non tertiam Sanctiſſimæ Trinitatis perſonam. Secundò poteſt intelligi de viſione animæ Chriſti: & etiam in hoc ſenſu benè dicitur, quòd Pater ſoli conſubſtantiali Filio viſibilis eſt viſione Deo conueniente; nam iſta viſio animæ Chriſti eſt perfectiſſima, & Deo conueniens, non in quantum eſt Deus, ſed in quantum eſt homo; ſiue eſt conueniens naturæ à Deo aſſumptæ. Secunda verò authoritas manifeſtè intelligitur de viſione corporali: nam ibi dicitur, quòd Chriſtus, in quantum Deus effugiebat aciem oculorum hominis; tamen ex ſuis operibus demonſtrabatur quòd eſſet Deus.

S. Theodoreti verba ſunt iſta, Angeli non vident ſubſtantiam diuinam, quæ nec circumſcribi, nec comprehendi, nec mente percipi poteſt, & quæ vniuerſa cõprehendit: ſed quandam gloriam, quæ eorum viribus correſpondeat, ſítque eis accommodata. Item ſuper 13. caput, 1. ad Cor. ait: Videbimus autem eius, non quæ ſub aſpectum cadit, naturam, quæ à nullo cerni poteſt; ſed eam quæ de nobis ſumpta eſt. Prima authoritas intelligitur de viſione comprehenſiua: nam in illa vtitur his vocabulis *Circumſcribi, Comprehendi, & mente percipi, ſiue adæquatè capi*; quæ vocabula exprimunt comprehenſionem rigoroſam, non enim aliter definitur rigoroſa comprehenſio ab Auguſtino, quam per eadem vocabula: ait enim, Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem; aut cuius fines circumſpici, vel circumſcribi poſſunt: quam definitionem vt legitimam admittit D. Thomas hîc art. 7. ad 2. Secunda verò authoritas intelligitur de viſione corporali & aſpectu oculorum. Quòd autem S. Theodoretus non fuerit in hoc errore, patet; nam loco vltimo citato paulò poſt prædicta verba ait: Superuacanea eſt enim fides in futura vita, cùm res euidenter appareat: vnde ex ipſo omnia, quæ hîc in via cadunt ſub fidem, in patria euidenter apparent: & conſequenter Deus in ſe per eſſentiam, qui eſt obiectum primarium fidei, euidenter apparet, & clarè videtur, idem enim eſt.

S S. Epiphanius & Ambroſius certiſſimè non fuerunt in hoc errore: quod manifeſtè ex hoc conſtat, quòd loca Scripturæ, quæ dicunt Deum non poſſe videri, explicant debere intelligi de viſione ex viribus naturæ.

S. Hieronymus hæc habet: Homo Dei faciem videre non poteſt; Angeli autem etiam minimorum in Eccleſia ſemper vident faciem Dei: & nunc in ſpeculo videmus, & in ænigmate, tunc autem facie ad faciem, quando de hominibus in Angelos profecerimus; licèt faciem Dei iuxta naturæ ſuæ proprietatem nulla videat creatura; & tunc mente cernatur, quando inuiſibilis cernitur. Hæc authoritas quantùm ad principium, intelligitur de homine exiſtente in hac vita mortali: quod patet; nam concedit Angelos, & homines qui tranſierint ad Angelos, videre faciem Dei. Quantùm ad finem ſic explicatur: ſi iſta verba, *iuxta naturæ ſuæ proprietatem*, referantur ad Deum, ſolùm vult S. Hieronymus, quòd Deus non poteſt videri iuxta ſuæ naturæ proprietatem, ſcilicet infinitatem; habet enim Deus tanquam proprietatem quòd ſit infinitè & comprehenſiuè viſibilis,

Digitized by Google

bilis, cùm ſit infinitè actu, ſiue actus infinitus: ſic autem non videtur à creatura. Si autem prędicta verba referantur ad creaturam, vt videntur referenda, manifeſta ſunt; nam creatura non habet ex naturæ ſuæ proprietate, quòd videat Deum; ſed hoc habet ex lumine gloriæ: tunc autem cernit Deum ex ſua proprietate naturali, quando ſcit Deum eſſe inuiſibilem. Simili modo explicandi ſunt cæteri Patres; maximè cùm explicetur ſacra Scriptura, quæ eadem & clariùs dixit, quæ ſancti Patres dixerunt: & maxima eſt illis exhibenda ab omnibus Catholicis reuerentia;& debent ſcire,quòd multoties ſancti Patres, dum impugnant aliquam hæreſim, multa dicunt, quæ poſſunt à peruerſis aſſumi ad contrariam hæreſim confirmandam. Et hæc dicta ſint ad honorem iſtorum ſanctorum Patrum.

Ad primum ergo dicendum, quòd loca ſacræ Scripturæ adducta,& ſimilia, iuxta S. Auguſtinum epiſt. 111. & 112. debent exponi aliquo, vel aliquibus ex his modis; quòd ſcilicet Deus dicitur inuiſibilis, vel viſione corporali, vel in hac vita mortali ſecundùm communem curſum, vel viſione intellectuali comprehenſiua: ſed magis propriè prædicta loca debent explicari de viſione corporali.

Ad ſecundum dicendum, quòd diuina eſſentia prout in ſeipſa, continetur intra latitudinem obiecti ſpecificatiui intellectus creati, prout abſtrahit à proportionato ſiue intenſiuo,quod propria virtute eiuſdem intellectus attingitur; & ab improportionato & excellenti,ſiue extenſiuo, quod tantùm attingitur ab intellectu eleuato per ſuperadditam ipſi virtutem: tale enim obiectum eſt ens in tota ſua latitudine vt ambit creatum & increatum. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd intellectus diuinus & intellectus creatus diſtinguntur eſſentialiter tum ex parte rationis formalis *quæ* obiecti; ſola enim diuinitas in ſe eſt obiectum formale *quod* intellectus diuini; in ipſa quippe omnia videt, & totum dicit formaliter aut virtualiter; quod dicit ens in communi, quod eſt obiectum formale *quod* intellectus creati: tum ex parte rationis formalis *ſub qua*, quæ in hoc conſiſtit, vt in Deo connaturale ſit, vt obiectum intellectus diuini ſit ipſi intimè per ſeipſum vnitum, imò realiter vnum cum ipſo: connaturale verò eſt intellectui creato alia à ſe cognoſcere mediâ aliquâ ſpecie ſaltem expreſsâ, quamuis ſupernaturaliter aliter fieri poſſit. Ad ſecundam impugnationem dicendum cum D.Thoma hic art. 1. ad 4. quòd licèt ex infinitate diuinæ eſſentiæ concludatur,non eſſe proportionem mathematicam inter ipſam & intellectum creatum, hæc enim proportio eſt inter determinatas quantitates,ſiue molis, ſiue perfectionis,vnde debent claudi certis terminis,& conſequenter non poteſt eſſe inter rem finitam & infinitam: non tamen tollitur proportio requiſita inter potentiam & obiectum, quæ in hoc conſiſtit, vt potentia ſit apta ad attingendum obiectum:intellectus igitur creatus ob ſuam immaterialitatem habet,quòd ſuis viribus aliqualiter attingat Deum infinitum, cognitione ſcilicet abſtractiua, vt experimur; vnde roboratus lumine gloriæ ipſum attinget cognitione intuitiua. Ad tertiam impugnationem dicendũ, quòd licèt intellectus creatus, ſecundùm potentiam naturalem, ſit ordinis naturalis; ſecundùm tamen potentiam obedientialem pertinet ad ordinem ſupernaturalem, ipſa enim licèt ſubiectiuè & materialiter ſit naturalis, terminatiuè tamen & formaliter eſt ſupernaturalis: vnde poteſt reſpicere diuinam eſſentiam vt in ſe. Ad quartam impugnationem dicendum, quòd intellectus creatus ex ſe dicit radicalem ordinem ad Deum, etiam vt authorem ſupernaturalem, & ad actum viſionis Dei: non tamen poteſt Deum videre, aut elicere actum viſionis Dei ſuis viribus: nec talis ordo eſt cum aliqua inclinatione, vt infra dicetur: ſicut omne corpus naturale eſt mobile, vnde dicit ordinem ad motum; non tamen iſte ordo eſt ſemper cum inclinatione,quia non omne corpus poteſt ſemper moueri connaturaliter, imò aliquis motus eſt alicui corpori contrarius & violentus, ſicut motus ſursùm lapidi, & tamen lapis dicit ordinem ad illum motum, cùm poſſit illo moueri: eodem modo intellectus creatus dicit ordinem ad videndum Deum; quia tamen illa viſio non eſt ei connaturalis, ideò talis ordo non eſt cum inclinatione naturali,ſed eſt ordo obedientialis, ſiue eſt ordo intellectus vt eſt potentia obedientialis, eleuabilis ad clarè & intuitiuè videndum Deum, quem propriis viribus non poteſt ſic videre.

Ad tertium dicendum,quòd eſt maior proportio in ratione potentiæ & obiecti inter intellectum creatum & diuinam eſſentiam, quàm inter oculum corporeum & rem ſpiritualem: licèt ſit infinitè minor proportio in ratione entis ob rationem adductam: ſufficit autem ad operationem proportio in ratione potentiæ & obiecti. Dicimus igitur quòd non eſt talis proportio inter oculum corporeum & rem ſpiritualem; benè tamen inter intellectum creatum & diuinam eſſentiam; quia res ſpiritualis non poteſt participare rationem formalem obiecti potentiæ viſiuæ,ſcilicet colorem aut lucem;vnde non eſt mirum, ſi nec de potentia abſoluta potentia viſiua poſſit videre rem ſpiritualem; aliàs ferretur extra ſuum obiectum, quod implicat: Deus autem ſecundùm ſuam eſſentiam participat rationem formalem obiecti intellectus vt ſic, ſcilicet veritatem, & ideò non implicat videri à quocumque intellectu, licèt intellectus creatus ob ſuam debilitatem debeat confortari & eleuari lumine gloriæ, vt Deum videat.

Digitized by Google

videat. Ad aliam partem dicendum, quòd est difficilius videre totam collectionem creaturarum possibilium, in proprio etiam genere, siue per proprias species, quàm videre diuinam essentiam in se; nam videre diuinam essentiam finito & limitato modo intellectui vnitam, non arguit infinitam virtutem intellectus, nec comprehensionem ipsius diuinæ essentiæ: sed videre totam collectionem creaturarum possibilium per proprias species, arguit infinitam virtutem intellectus, nempe attentionem ad infinitas species simul; & etiam arguit comprehensionem diuinæ omnipotentiæ à posteriori, nam qui videt obiectum adæquatum vnius potentiæ, siue quantùm potest vna potentia, videt quanta sit potentia, quod est illam comprehendere, esse enim potentiæ est posse. Videre autem totam collectionem creaturarum possibilium in Verbo, supponit comprehensionem diuinæ omnipotentiæ, & diuinæ essentiæ; ideò enim videtur obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ, quia videtur adæquatè quantùm possit, & quanta sit ipsa potentia, quod est ipsam comprehendi. Intellectus verò creatus, antequam Deum possit proximè videre, eleuatur per lumen gloriç ipsi communicatum, ad ordinem supernaturalem & diuinum participatiuè.

Ad quartum dicendum, quòd vnio hypostatica est substantialis; nam ambæ naturæ vniuntur in Christo substantialiter: vnio autem diuinæ essentiæ cum intellectu Beati, est tantùm in esse intelligibili & obiectiuo; vnde est accidentaria, & minor aliâ substantiali.

DVBIVM II.

Vtrùm possit naturali lumine probari possibilitas visionis Dei per essentiam, ab intellectu creato.

Supponendum est, quòd aliud est esse euidenter credibile, & aliud esse euidenter scibile: nam mysteria fidei sunt euidenter credibilia, non autem euidenter scibilia. Probatur prima pars; Illa doctrina est euidenter credibilis, cuius Author est infallibilis veritatis, qui nec potest fallere, nec falli; & quæ confirmatur infinitis miraculis (cùm enim miracula possint fieri à solo Deo, & tantùm in testimonium veritatis, cùm Deus sit prima veritas, ac proinde non possit mentiri, consequens est doctrinam ab eo sic testatam esse veram:) sed doctrina fidei est huiusmodi: ergo doctrina fidei est euidenter credibilis. Probatur secunda pars; Euidentia scientiæ opponitur ineuidentiæ & obscuritati fidei; quod enim scitur, apparet; quod autem creditur, non apparet; nam ex Apostolo, fides est argumentum non apparentium: ergo doctrina fidei non est euidenter scibilis.

Prima opinio asserit, posse naturali lumine probari, possibilitatem visionis Dei per essentiam ab intellectu creato. Probatur, ex D.Th. hîc art. 1. appetimus naturaliter claram Dei visionem, naturale est enim homini, viso effectu, appetere visionem causæ: sed demonstratur naturali lumine, quod nullus appetitus naturalis sit frustra, & quòd possit impleri; aliàs Deus author naturæ & omnium naturalium, aliquid operaretur frustra: ergo potest naturali lumine probari possibilitas visionis Dei claræ & intuitiuç, siue per essentiam ab intellectu creato.

Secundò, probatur demonstratiuè naturali lumine, quòd sit aliquâ beatitudo hominis, ex appetitu naturali, quem habemus ad ipsam: & quòd ista beatitudo consistat in actu eius perfectissimo circa suum perfectissimum obiectum: sed etiam probatur naturali lumine, quòd talis actus sit clara visio intellectus respectu Dei, qui est perfectissimum intelligibile: ergo potest naturali lumine probari possibilitas claræ visionis Dei per essentiam ab intellectu creato.

Tertiò, probatur naturali lumine, quòd quando aliqua potentia fertur in suum obiectum adæquatum, potest ferri in quodcumque indiuiduum sub illo contentum, vt patet inductione potentiæ visiuæ, quæ potest ferri in quodcumque coloratum & lucidum, quia fertur in coloratum & lucidum vt sic: sed probatur naturali lumine, quòd intellectus creatus fertur in ens intelligibile vt sic: ergo etiam potest naturali lumine probari, quòd possit ferri in diuinam essentiam maximè intelligibilem, & cõsequenter potest probari naturali lumine possibilitas visionis Dei per essentiam ab intellectu creato.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quod licèt naturali ratione possit demonstrari esse aliquem vltimum finem rationalis naturæ, in quo consistat eius beatitudo: 2. Non potest tamen naturali ratione demonstrari possibilitas visionis Dei per essentiam, nec ante, nec post factam reuelationem de possibilitate illius. 3. Imò ante factam reuelationem, neque ratione probabili potest suaderi. 4. Post factam verò reuelationem potest Theologus ex principiis fidei demonstrare possibilitatem talis visionis Dei intuitiuæ, congruentiis naturalibus confirmare, omniáque argumenta in contrarium adducta soluere. Ita communiter docent Scholastici.

Probatur prima pars conclusionis. Homo habet naturalem appetitum ad beatitudinem, vt sic, vt quilibet experitur in se, omnis enim homo naturaliter vult esse beatus, nec potest velle miseriam vt sic, quodcumque enim malum amplectatur, illud amplectitur sub ratione boni vel positiui, vel priuatiui in quantum excludit aliud malum apparens maius: sed appetitus naturalis non potest esse frustra, & hoc euidenter

denter demonstratur, nam omnis appetitus naturalis est immediatè ab ipso Deo authore naturæ, qui non potest aliquid frustra & in vanum operari, aliàs eius operatio esset defectuosa & inutilis: & consequenter datur illud, ad quod tendit appetitus naturalis: ergo naturali ratione potest demonstrari dari beatitudinem in communi, ac proinde aliquem vltimum finem rationalis naturæ, in quo consistat eius beatitudo; non enim potest creatura aliqua esse beata, nisi in adeptione vltimi finis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Isaiæ 64. dicitur; Oculus non vidit Deus absque te, quæ præparasti diligentibus te. Item 1. ad Cor. 2. Oculus non vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt, quæ præparauit Deus iis, qui diligunt illum: ergo nec oculis, nec auribus, nec intellectu, nec alia via naturali potest cognosci, quid Deus præparauit pro præmio diligentibus eum, scilicet claram & intuitiuam Dei visionem. Nec iste locus est solùm intelligendus de Incarnatione filij Dei, vt quidam volunt; sed etiam debet intelligi litteraliter de beatitudine quæ consistit in clara Dei visione, vt docet D. Thomas supra q. 1. art. 1. & communiter alij sancti Patres.

Secundò, Si naturali ratione posset demonstrari possibilitas claræ & intuitiuæ visionis Dei, possent etiam naturali ratione demonstrari media, sine quibus non potest Deus clarè & intuitiuè videri (posito quòd sit naturaliter notum necessaria esse aliqua media particularia ad talem visionem, vt reuera notum est, scitur enim naturaliter Deum non posse videri viâ ordinariâ, cùm Philosophus docuerit intellectum nostrum se habere ad manifestissima naturæ, & maxime ad Deum, sicut oculum noctuæ ad lucem Solis: si autem alia demonstraretur esse possibilis alio modo, vel aliis mediis, quàm per ista, non esset demonstratio, sed falsitas:) nam sicut non potest elici actus, nisi adsint media requisita, sic nec potest demonstrari, quòd possit elici talis actus, nisi etiam possit demonstrari posse dari media simpliciter necessaria ad eliciendum talem actum, licet enim non debeant in indiuiduo designari, requiritur tamen quòd probetur possibilia esse media proportionata tali fini: & donec hoc probetur, suspensus manet intellectus de possibilitate finis: sed implicat naturali ratione demonstrari posse, quòd sint possibilia media simpliciter necessaria ad eliciendum actum claræ & intuitiuæ visionis Dei; non solùm in indiuiduo, scilicet lumen gloriæ, & vnio diuinæ essentiæ cum intellectu nostro in esse intelligibili, sed nec in communi, cùm ratione naturali non possit demonstrari, quod in creatura intellectuali possit esse aliquid supernaturale; nam ratio potest iudicare, quodcumque supernaturale repugnare naturę: ergo non potest demonstrari ratione naturali possibilitas claræ & intuitiuæ visionis Dei.

Tertiò, Clara & intuitiua visio Dei est præmium meritorum, & gratia Dei, & ita pendet ex mera Dei voluntate, vt si Deus voluisset, antequam statueret istum ordinem gratiæ, poterat se non manifestare clarè vlli creaturæ; cum enim hoc sit supernaturale, non est d[illegible]bitum naturæ: sed quæ sunt mere dependentia ex Dei voluntate, (cùm non sint necessaria ex natura sua, at tantùm ex suppositione quòd Deus illa voluerit) non possunt ratione naturali demonstrari, at tantum ex reuelatione diuinæ voluntatis; quia demonstratio procedit ex principiis necessariis, quæ non fundantur in natura talium rerum, at tantùm in diuina voluntate: ergo non potest demonstrari naturali ratione possibilitas claræ & intuitiuæ visionis Dei, at tantùm ex principiis reuelatis. Ad summum potest hoc naturaliter demonstrari, si Deus nos ordinauit ad claram & intuitiuam sui visionem, tanquam ad vltimum finem, talis visio est possibilis & potest haberi.

Quartò, Si potest naturali ratione demonstrari possibilitas clarę & intuitiuæ visionis Dei, vel hoc erit per causam, vel per effectum. Non per causam; quia visio Dei clara & intuitiua non habet causam naturalem, saltem adæquatam & sufficientem, cùm sit actus simpliciter supernaturalis, qui non potest procedere à causa naturali vt sic, demonstratio autem procedit à causa sufficienti & adæquata, quia per demonstrationem concluditur necessaria consequentia effectus, qui non necessariò sequitur, nisi ex causa sufficienti & adæquata. Nec per effectum, quia nullus effectus naturalis potest nos ducere ad concludendum hoc; *Deum clarè & intuitiuè videbimus*: ergo non potest naturali ratione demonstrari possibilitas claræ & intuitiuæ visionis Dei. Nec consequenter potest naturali ratione demonstrari, quòd beatitudo creaturæ intellectualis consistat in clara & intuitiua visione Dei.

Probatur tertia pars conclusionis: Tum authoritate sacræ Scripturæ iam adducta, quòd nec oculus vidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascenderunt, quæ præparauit Deus iis qui diligunt illum; vbi per ly, *nec in cor hominis ascenderunt*, denotatur, quòd naturali via nec cogitari potest possibilitas intuitiuæ visionis Dei, in qua consistit nostra beatitudo: Tum quia clara & intuitiua visio Dei est mysterium supernaturale, ac proinde supra totam naturam: ergo nullo modo potest attingi solis viribus naturę, & consequenter ante factam reuelationem de possibilitate illius, neque ratione probabili potest suaderi.

Secundò, Nullus ex antiquis ac præcipuis Philosophis, qui perfectissimo naturali lumine ditati, multa & mira de Deo, ac rebus diuinis

Digitized by Google

disputarunt, vnquam dixit, quòd Deus posset clarè & intuitiuè in seipso videri: ergo signum est, quòd ante factam reuelationem de possibilitate claræ & intuitiuæ visionis Dei, nec ratione probabili potest talis possibilitas suaderi: si enim naturali ratione fieri posset, sine dubio illi Principes Philosophiæ fecissent, cùm alia plura etiam difficilia de Deo naturaliter sint assecuti.

Probatur quarta pars conclusionis. Hoc mysterium supernaturale visionis Dei claræ & intuitiuæ habetur in sacra Scriptura reuelatum, vbi sæpe dicitur, quòd Beati Deum videbunt: ergo post factam reuelationem potest Theologus ex principiis fidei, siue ex authoritate sacræ Scripturæ, demonstrare possibilitatem talis visionis Dei claræ & intuitiuę. Quòd etiam post factam reuelationē possit Theologus congruentiis naturalibus confirmare hanc possibilitatem, patet; nam de facto D.Thom. hîc art. 1. hoc facit: sicut & alibi facit circa alia mysteria fidei. Quòd tandem possit omnia argumenta contra possibilitatem claræ & intuitiuæ visionis Dei adducta soluere, etiam patet; nam cùm hoc mysterium fidei sit verum & certum, argumenta in contrarium sunt falsa, non enim verum opponitur vero: si autem illa argumenta sunt falsa, possunt solui.

Ad primum ergo dicendum, quòd viso effectu appetimus videre causam naturaliter, si sciatur talis visio esse possibilis: si autem non sciatur, quòd visio causæ est possibilis (vt hîc accidit, per ordinem ad rationem naturalem) tunc viso effectu, non appetimus efficaciter & absolutè videre causam, aliàs posset quis efficaciter appetere impossibile: sed ad summum appetimus conditionatè videre causam; appetitus autem conditionatus, cùm sit tantùm quædam velleitas, non debet impleri: sed de hoc dicetur inferiùs.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophi antiqui, & maximè nobiliores, vt Aristoteles, naturali ratione cognouerunt, quòd sit aliqua beatitudo hominis, & quòd ista beatitudo consistat in actu eius perfectissimo publici circa suum perfectissimum obiectum: sed hunc actum non potuerunt in clara & intuitiua Dei visione, cùm hic actus sit simpliciter supernaturalis, ac proinde lumini naturali absconditus: sed in abstractiua quadam Dei contemplatione perfectissima, quam dicebant esse beatitudinem naturalem.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus creatus fertur quidem in ens intelligibile vt sic: sed cum hoc discrimine; quòd in ens naturale, fertur viribus naturæ; in ens autem supernaturale, fertur eleuatus auxilio supernaturali. Nec tamen potest naturali ratione demonstrari, quòd intellectus creatus feratur in ens intelligibile vt sic; sed tantùm quòd feratur in ens naturale. Nec etiam naturaliter scitur, quòd Deus clarè visus contineatur sub obiecto adæquato intellectus creati; sed tantùm naturaliter scitur, quòd possit aliquo modo intelligere quodcumque ens, propter quandam analogiam, quam habet ad ens materiale.

DVBIVM III.

Vtrùm Deus possit clarè & intuitiuè videri ab intellectu creato, solis naturæ viribus.

Svpponendum est, quòd vires naturæ includunt illud omne, quod à Deo communicatur alicui creaturæ, iuxta exigentiam naturæ ipsius: sicut sunt omnes proprietates, omnes potentiæ, & etiam concursus Dei generalis tam præuius, quàm simultaneus: præuius dicitur ille, quo res, iam constituta perfectè in actu primo siue potens operari, educitur ad actum secundum & actu operatur: simultaneus autem est ille concursus, quo Deus simul nobiscum concurrit & operatur. Hic duplex concursus pertinet ad ordinem naturæ, & annumeratur viribus ipsius, quia quælibet natura creata necessariò, simpliciter, & indispensabiliter indiget vtroque ad operandum. Solùm excludimus auxilia ordinis supernaturalis, siuè sint habitus permanentes, siue motiones transeuntes.

Prima opinio, sed hæretica, fuit Eunomij, qui dicebat se nihil de Deo ignorare, imò ipsam Dei substantiam ita exactè se cognoscere, ac ipse Deus de seipso cognitionem haberet, & hoc viribus naturæ: contra hunc egit S.Basilius. Fuit etiam Anomæorum dicentium intellectum creatum in hac vita posse naturaliter videre Deum: contra hos agit S. Chrysostomus; imò hi hæretici fuerunt in hoc errore, vt idem sanctus asseuerat, vt dicerent se comprehendere Deum, propterea egit homilias suas de incomprehensibili natura Dei. Tandem hanc hæresim sequuti sunt Begardi, & Beguinæ, quos condemnauit Concilium Viennense. Probatur: Debet concedi in hac vita aliqua beatitudo naturalis homini, cùm homo naturaliter appetat esse beatum semper & vbique; constat autem quòd omnis appetitus naturalis debet satiari, ne dicatur esse frustra: sed in nullo alio potest consistere beatitudo naturalis hominis, quàm in visione Dei, cùm nihil aliud possit satiare eius appetitum: ergo datur in hac vita visio Dei, quæ cùm sit beatitudo naturalis, est proportionata naturæ, & consequenter potest haberi viribus naturæ.

Secundò, intellectus creatus potest suis viribus perfectè intelligere, & clarè videre suum obiectum, si auferantur omnia impedimenta, quia proprium obiectum debet esse proportionatum potentiæ: sed ex vna parte Deus est obiectum

Digitized by Google

iectum nostri intellectus, siue continetur intra obiectum ipsius adæquatum; ex alia verò parte possunt naturaliter auferri omnia impedimenta, videlicet distractiones: ergo intellectus creatus potest naturaliter, siue suis viribus clarè & intuitiuè videre Deum.

Tertiò, Si quæ esset ratio, cur non posset intellectus creatus clarè & intuitiuè videre Deũ, viribus naturæ, esset quia Deus excedit infinitè intellectum creatum in suis naturalibus consideratum: sed hæc ratio nulla est, quia Deus excedit etiam infinitè intellectum Beatorum quantumcumque eleuatum lumine gloriæ; nam intellectus sic eleuatus semper est finitus, & Deus infinitus; & tamen Beati clarè & intuitiuè vident Deum: ergo intellectus creatus potest suis viribus clarè & intuitiuè videre Deum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd nullus intellectus creatus potest ex propriis naturæ viribus Deum clarè & intuitiuè videre. 2. Et multò minus intellectus humanus in statu vitæ mortalis. Ita communiter docent omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrũ. In Scriptura sacra vita æterna, quæ consistit in visione Dei, dicitur gratia, & cõsequenter est quid supra naturam, vt ad Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. Alibi adscribitur peculiari Dei beneficio, quòd Deus videatur ab intellectu creato: quod non esset, si intellectus creatus posset ex se clarè & intuitiuè Deum videre; vt Psalmo 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus. Matthæi, 11. Patrem nemo nouit nisi Filius, & cui voluerit filius reuelare. In Concilio Viennensi sub Clemente V. Clementina, Ad nostrum. De hæreticis, habetur definitum, quòd lumen gloriæ est simpliciter necessarium ad videndum Deum, & consequenter quòd Deus non possit clarè & intuitiuè videri viribus naturæ. Sancti Patres sunt perpetui in hac doctrina, vnde ab eis citandis abstinendum est.

Secundò, Quando obiectum excedit modum naturæ cognoscentis, non potest clarè & intuitiuè cognosci à tali natura, operante per suas tantùm vires naturales; debet enim esse proportio inter obiectum cognitum & potentiam cognoscentem; & patet experientia: nam ideò non possumus clarè & perfectè cognoscere substantias separatas, quia cùm sint omninò separatæ à materia, excedunt modum nostri intellectus, qui licèt non sit affixus organo corporali, indiget tamen ad suam operationem pro hoc statu, præuia actione potentiarum organicarum: sed Deus excedit modum cuiuscumque intellectus creati; nam abstrahit ab omni materia tam physica, quàm metaphysica, cùm sit suum esse; & est in summo intelligibilitatis, cùm sit in summo actualitatis: quæ non possunt competere alicui naturæ creatæ, vt patet: ergo nulla creatura potest suis viribus clarè & intuitiuè videre Deum: hæc ratio est D. Thom. hic art. 4.

Tertiò, Nullus intellectus potest clarè videre aliquod obiectum suis viribus, si non possit vniri cum ipso in esse intelligibili, cùm ex obiecto & potentia pariatur notitia, vt ait Augustinus: sed est impossibile Deum vniri cum intellectu creato in esse intelligibili, nisi superaddatur aliquid intellectui, quod perficiat eius vires naturales; nam Deus non potest sic vniri cum intellectu per aliquam speciem ipsum quidditatiuè repræsentantem, quia talis species non est dabilis, vt infra dicetur; nec potest immediatè vniri seipso, cùm enim vt est obiectum beatitudinis, sit ordinis supernaturalis, & debeat esse proportio inter potentiam & obiectum, ita vt sint in eodem ordine, requirit aliquam dispositionem ordinis supernaturalis receptam in intellectu, qui est potentia naturalis, ad hoc vt cum illo vniatur: Nec potest dici quòd Deus videatur clarè & quidditatiuè per suos effectus, cùm in infinitum excedat perfectiones ipsorum; sunt enim diminutæ participationes eius, & ita non potest clarè & quidditatiuè repræsentari in illis: ergo nullus intellectus creatus potest suis viribus clarè & quidditatiuè videre Deum.

Quartò, Probatur hac ratione demonstratiua apud Catholicos: Potentia aliqua non potest propriis viribus suum elicere actum, si non sit ex se principium sufficiens & adæquatum ad illum eliciendum, vt patet: sed intellectus creatus ex propriis viribus non est principium sufficiens & adæquatum, ad eliciendum actum visionis Dei claræ & quidditatiuæ; at requirit lumen gloriæ, quod est ordinis supernaturalis, vt constat ex definitione citata Concilij Viennensis: ergo nullus intellectus creatus potest suis viribus clarè & quidditatiuè videre Deum.

Probatur secunda pars conclusionis contra citatos hæreticos: Intellectus humanus in statu vitæ mortalis non potest aliquid intelligere, & multò minus videre, nisi per species abstractas à phantasmatibus, vt docet Aristoteles, & communiter alij Philosophi; nec citati hæretici habent fundamentum immutandi hunc naturalem ordinem intelligendi: sed non potest dari species abstracta à phantasmatibus repræsentans Deum quidditatiuè; nam cùm Deus abstrahat ab omni materia, non potest repræsentari, etiam inchoatiuè per phantasmata materialia: ergo intellectus humanus multò minus potest suis viribus, in statu vitæ mortalis, Deum videre clarè & intuitiuè.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus vt clarè & quidditatiuè visus, non est nostra beatitudo naturalis obiectiua; nec propriè habemus

bemus vllam beatitudinem naturalem: & licèt desideremus semper & vbique esse beatos, non tamen assequimur nostram beatitudinem in hac vita, sed tantùm in alia. Si admittenda esset aliqua beatitudo naturalis, vt admiserunt antiqui Philosophi, consisteret in maxima contemplatione, quæ in hac vita haberi posset, quæ semper esset cognitio Dei abstractiua, & nunquam clara & intuitiua eius visio.

Ad secundum dicendum, quòd inter Deum & intellectum creatum non sunt aliqua impedimenta positiua, quæ impediant claram & intuitiuam Dei visionem: sed sunt impedimenta negatiua, scilicet debilitas & infirmitas intellectus creati, quæ non possunt ferre maximam actualitatem & intelligibilitatem Dei: & ideò indiget aliquo confortante, scilicet lumine gloriæ.

Ad tertium dicendum, quòd lumen gloriæ, cùm sit qualitas supernaturalis, & participatio diuini intellectus, eleuat intellectum creatum ad ordinem supernaturalem: vnde est in eodem ordine ac Deus, & consequenter reperitur proportio inter intellectum creatum sic eleuatum, & ipsum Deum, quæ requiritur inter potentiam & obiectum; licèt non sit proportio Arithmetica in ratione entis.

DVBIVM IV.

Vtrùm de potentia Dei absoluta, possit dari aliqua substantia creata, cui sit connaturale videre Deum quidditatiuè.

SVpponendum est, quòd hoc dubium potest dupliciter intelligi. Primò vtrùm possit dari aliqua substantia, quæ remanens in ordine naturali, propter summam suam perfectionem & virtutem naturalem, possit attingere ad videndum Deum, ad quod de potentia ordinaria requiritur lumen gloriæ. Secundò, an possit dari aliqua creatura, cui debeatur connaturaliter lumen gloriæ. Procedit autem hoc dubium de potentia Dei absoluta; non de facto, aut de possibili via ordinaria: constat enim ex dictis dubio præcedenti, tanquam certum de fide, quòd via ordinaria non sit possibilis talis creatura; definitum quippe est in Concilio Viennensi, esse necessarium lumen gloriæ ad videndum Deum. Procedit etiam dubium, non de quacumque intellectione & cognitione Dei, sed de clara & quidditatiua visione ipsius.

Supponendum est secundò, intellectum cognoscentem aliquo modo fieri aliud à se, & hoc per assimilationem ipsius cum obiecto, in quantum habendo formam intentionalem v.g. lapidis in se, fit lapis intentionaliter, intellectus enim in actu fit intellectum in actu, ex Philosopho: & hoc est radix intellectionis, & fundatur in immaterialitate, vt patet inductione: incipiendo enim à sensibus, videmus quòd ideò cognoscunt, quia eleuantur aliquo modo à materia; & quantò magis eleuantur, tantò perfectiùs cognoscunt, & recipiunt in se obiectum perfectiori modo, scilicet per species minus materiales; nam licèt, vt aliquid vniatur alteri per modum actus in esse reali, non sit necesse quòd sit in eodem ordine cum illo cui vnitur, si non dependeat ab illo simpliciter in suo esse, vt constat in anima rationali respectu materiæ primę, tunc enim sufficit quòd habeant proportionem in ratione actus & potentiæ: tamen si dependeat, siue sit actus realis, siue intentionalis, debet esse in eodem ordine vel materiali, vel spirituali cum potentia receptiua cui vnitur, vt patet in potentiis respectu organorum, & in speciebus respectu potentiarum. Sed accedendo ad intellectum, qui est perfecte cognoscitiuus, quantò est perfectior & magis remotus à materia, tantò perfectiores recipit similitudines obiecti, tantoque perfectiùs cognoscit: cùm enim species intelligibilis, quantò est immaterialior, tantò perfectiùs repræsentet obiectum; & si obiectum sit immaterialius potentia, quantò species magis obiecto assimilatur in immaterialitate, tantò perfectiùs illud repræsentet; sequitur quòd intellectus recipiens species magis perfectas & immateriales, perfectiùs habet in se vnitum obiectum in esse intelligibili, & consequenter perfectiùs intelligit: & cùm cognitum sit in cognoscente secundùm modum cognoscentis; ideò si intellectus cognoscens non abstrahat omninò à materia, sed dependeat aliqualiter ab ea in sua operatione; etiam habebit species non ita immateriales, vt non abstrahantur à materia, & repræsentent obiecta materialia, sicut patet in intellectu humano pro hoc statu; & ita non poterit cognoscere connaturaliter res omninò immateriales. Similiter intellectus Angelicus, cùm non sit suum esse, non ita abstrahit à materia, vt non includat materiam metaphysicam, & ideò connaturaliter non potest cognoscere obiectum carens omni materia etiam metaphysica, & quòd sit actus purissimus, vt est Deus. Solus intellectus diuinus cōnaturaliter cognoscit Deum, cùm Deus & diuinus intellectus sint eiusdem omninò immaterialitatis; alij autem intellectus indigent aliqua virtute supernaturali ipsos eleuante & confortante. Ex dictis concluditur veritas rationis D.Thomæ hic art. 4. quòd scilicet mensura naturalis cognitionis sit ipsa cognoscentis natura, quia cognitio naturalis sequitur modum, quo naturaliter cognoscens est ipsum cognitum, siue quo cognitum est in ipso cognoscente; cognitum autem est in cognoscente iuxta modum & capacitatem cognoscentis: vnde si cognitum excedat modum naturalem cognoscentis, sicut Deus excedit modum cuiuscumque creaturæ, ob infinitam eius immaterialitatem;

Digitized by Google

tatem, non poterit naturaliter cum eo vniri in esse cognoscibili, nec ab illo cognosci. Igitur cùm immaterialitas sit ratio cognitionis tam actiuæ quàm passiuæ, debet esse proportio in immaterialitate inter potentiam & obiectum, ad hoc vt connaturaliter illud cognoscat: vnde si obiectum excedat in immaterialitate potentiam, non poterit connaturaliter ab ipsa cognosci; si autem excedatur à potentia, non poterit cognosci, nisi per speciem æqualiter immaterialem cum potentia, quia talis species debet recipi in potentia, & realiter & obiectiuè, vnumquodque autem recipitur iuxta modum recipientis, si ab illo in suo esse simpliciter dependeat, vt hîc contingit. Hæc tamen similitudo, proportio, & æqualitas in immaterialitate (quam dicimus requiri inter potentiam & obiectum) non debet esse secundum omnem gradum specificum & indiuidualem, sed sufficit esse secundùm gradum genericum, qui triplex est ex D. Thoma hîc, art. 4. Primus est aliqualiter materialis, in quo est intellectus humanus; quia dependet in sua operatione à potentiis materialibus (licet in se sit spiritualis;) & ideò naturaliter non potest cognoscere nisi materialia, vel aliquo modo dependentia à materia. Secundus est immaterialis non subsistens per se, & iste solùm potest cognoscere connaturaliter immaterialia non subsistentia per se, siue quæ non sunt suum esse; & in hoc ordine sunt omnes intellectus Angelici. Tertius est immaterialis ex se subsistens; in quo ordine est solus intellectus diuinus: & ideò iste solus connaturaliter potest cognoscere cognitione clara & quidditatiua, (de hoc enim loquimur) ens per se subsistens & quod est suum esse, scilicet Deum. Quia verò ille, qui potest maius, potest etiam & minus; sed non è contra: ideò Deus qui est summè intelligens & summum intelligibile, potest etiam intelligere, & de facto intelligit quodcumque intelligibile etiam materiale; eminentiori modo, quàm Angeli & homines, quia omnia intelligit per suam essentiam perfectiori & eminentiori modo repræsentantem: & similiter Angeli cognoscunt ista materialia perfectiori modo quàm homines, propter perfectionem specierum.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ asserit, de potentia Dei absoluta, posse dari aliquam substantiam, cui sit connaturale videre Deum quidditatiuè: sed eius Authores diuersimodè explicant, iuxta dicta in primo supponendo: aliqui enim explicant iuxta primum sensum, alij verò iuxta secundum. Probatur iuxta primum sēsum: Ex vna parte Deus clarè visus continetur intra latitudinem obiecti intellectus creati, quod ambit omne verum: ex alia verò parte intellectus creatus cum lumine gloriæ est finitæ virtutis, Deum enim videt finito modo: ergo de potentia Dei absoluta poterit dari aliqua substantia creata, quæ remanens in ordine naturali possit attingere ad videndum Deum quidditatiuè: si enim intellectus creatus, vt est tantæ virtutis simul cum lumine gloriæ, possit Deum quidditatiuè videre, multò magis id poterit, si sit maioris virtutis, quàm sit cum lumine gloriæ, id enim quod potest minor virtus, potest & maior: constat autem, posse dari aliquam creaturam intra ordinem naturalem præcisè tam perfectam, vt eius intellectus in se præcisè sit maioris virtutis, quàm sit aliquis ordinarius intellectus cum lumine gloriæ; nam data quacumque perfectione & virtute finita, potest à Deo produci maior.

Secundò probatur iuxta secundum sensum: De potentia Dei absoluta potest dari aliqua substantia creata supernaturalis; non enim repugnat ex parte substantiæ, cùm Deus sit substantia supernaturalis; nec ex parte creati, cùm dentur accidentia creata supernaturalia; nec ex parte vtriusque, cùm vnio extremorum sit possibilis, quando extrema sunt possibilia; & maximè quia de facto vnio hypostatica est substantialis, creata, & supernaturalis: ergo tali substantiæ connaturale erit lumen gloriæ: cùm sit eiusdem ordinis supernaturalis ac ipsa, & requisitum ad hoc vt ipsa possit attingere suum obiectum.

Tertiò, De conceptu substantiæ supernaturalis non est, quòd sit infinita: nam si sit à Deo creata, producetur à Deo limitatè; sicut producitur quælibet substantia naturalis: ergo non repugnat dari substantiam creatam supernaturalem; & consequenter cui debeatur connaturaliter lumen gloriæ. Maximè quia aliæ perfectiones diuinæ communicantur, tam in ordine naturali, quàm supernaturali, nam intellectus humanus est participatio naturalis intellectus diuini, lumen verò gloriæ est participatio supernaturalis eiusdem: ergo etiam ratio substantiæ diuinæ poterit communicari, tam in ordine naturali, quàm supernaturali.

Quartò, Lumen gloriæ & visio beatifica sunt ordinis supernaturalis: ergo & substantia creata in ordine ad quam creatur lumen gloriæ; & à qua producitur visio beatifica: nam accidens est eiusdem ordinis ac subiectum in ordine ad quod producitur, cùm sit entis ens & in eo debeat recipi: & similiter actio vitalis est eiusdem ordinis ac principium vitale à quo procedit.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd implicat contradictionem, dari aliquam substantiam creatam aut creabilem, siue formam substantialem, quæ sit supernaturalis, & quæ possit connaturaliter Deum videre quidditatiuè: 1. Sicut implicat dari aliquam substātiam vel intellectum creatum, qui ex sua natura contineat virtutem

virtutem luminis gloriæ, aut cui ſit connaturale habere lumen gloriæ. Ita communiter docent Diſcipuli D. Thomæ, & alij plures.

Probatur prima pars concluſionis: Tum authoritate D. Thomæ hîc, art. 4. vbi ſic ait. Impoſſibile eſt, quòd aliquis intellectus creatus per ſua naturalia eſſentiam Dei videat: Tum authoritate ſacræ Scripturæ, vbi gratia & gloria, quæ conſiſtit in viſione Dei, dicuntur eſſe dona Dei authoris ſupernaturalis, iuxta illud Pſalmi 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus. Item 2. Petri. 1. Maxima & pretioſa nobis promiſſa donauit: vt per hæc efficiamini diuinæ conſortes naturæ, quod fit per gratiam & gloriam: Tum authoritate Concilij Viennenſis, quod abſolutè definit, Nullam creaturam poſſe per ſua naturalia Deum videre, ſed ad hoc neceſſarium eſſe dicit lumen gloriæ.

Secundò, Magis implicat aliquam ſubſtantiam creatam aut creabilem eſſe ordinis ſupernaturalis, quàm vnius entis naturalis proprietatem alteri communicari; nam ſubſtantiam eſſe ſupernaturalem, eſt ipſam eſſe ſuper totam naturam creatam & creabilem, quod eſt proprietas Dei creatoris & authoris naturæ; vnde cùm ſit maior diſtantia inter Deũ & quamcumque creaturam, quàm inter duas creaturas: difficilius eſt hanc Dei proprietatem, ſcilicet eſſe ordinis ſupernaturalis, communicari ſubſtantiæ creatæ, quàm vnius entis naturalis proprietatem alteri communicari: ſed implicat proprietatem vnius entis naturalis alteri communicari; quia proprietas eſſentialiter competit principio à quo fluit, nec poteſt alteri communicari; & videmus quòd tanta ſit connexio & commenſuratio eſſentiæ ac proprietatum, vt vbi ſunt diuerſæ eſſentiæ, ibi ſint diuerſæ proprietates, & è contra: ergo implicat aliquam ſubſtantiam creatam aut creabilem eſſe ordinis ſupernaturalis.

Tertiò, Inter ſubſtantiam ſiue potentiam cognoſcentem, & obiectum cognitum, debet eſſe proportio in immaterialitate, ſiue debent eſſe in eodem gradu immaterialitatis, ad hoc vt cognitio ſit quidditatiua & connaturalis, vt dictum eſt in ſupponendo: ſed nulla ſubſtantia creata aut creabilis poteſt eſſe in eodem gradu immaterialitatis cum Deo; nunquam enim poterit eſſe actus puriſſimus abſtrahens ab omni materia metaphyſica, ſicut abſtrahit Deus, cùm ſit ſuum eſſe; aliàs eſſet ens neceſſarium & independens, ac proinde Deus; quod implicat contradictionem: ergo etiam implicat contradictionem dari aliquam ſubſtantiam creatam aut creabilem, quæ poſſit connaturaliter Deum videre quidditatiuè. Vnde proprium eſt ſolius Dei, connaturaliter ſe videre quidditatiuè, cùm eius diuinus intellectus ſit eiuſdem omnimodæ immaterialitatis, ac eius diuina ſubſtantia, imò ſint idem realiter.

Quartò, probatur ſpecialiter de forma ſubſtantiali: Si eſt poſſibilis forma ſubſtantialis creata ſupernaturalis, vel erit forma informans, vel forma per ſe ſubſiſtens; non enim datur alia forma: ſed neutra poteſt eſſe ſupernaturalis; quia vt aliqua forma ſit ſupernaturalis, debet eſſe ſupra & extra ordinem omnium formarum naturalium; conſtat autem, quòd nulla forma creata aut creabilis eſt ſupra & extra ordinem omnium formarum naturalium, vt patet inductione: nam triplex eſt ordo formarum naturalium; primus eſt purè materialium, vt ſunt formæ brutorum & aliæ inferiores; ſecundus eſt purè ſpiritualium, in quo ſunt Angeli; tertius eſt partim ſpiritualium, & partim materialium, in quo ſunt animæ rationales, non quòd ſecundùm ſuam ſubſtantiam non ſint ſimpliciter ſpirituales; ſed quia ſunt formæ intrinſecè & ſubſtantialiter ſpirituales, at eſſentialiter reſpicientes materiam: iſti autem tres ordines ſunt naturales, & ad vnum ex iſtis ordinibus reducitur quælibet forma creata & creabilis, licèt ſit perfectiſſima in tali ordine: ſolùm ſupra iſtos ordines datur forma per ſe ſubſiſtens quæ ſit ſuum eſſe, ſcilicet Deus benedictus, quod nulli formæ creabili poteſt conuenire: ergo non eſt poſſibilis forma ſubſtantialis creata ſupernaturalis: & ſolus Deus eſt huiuſmodi: Et conſequenter nulla ſubſtantia creata, aut creabilis, poteſt eſſe ordinis ſupernaturalis: ſi enim daretur aliqua huiuſmodi ſubſtantia, vel eſſet forma, vel hanc perfectionem haberet à ſua forma; non enim poteſt habere à materia, cùm ſit imperfectiſſima & infima omnium entium naturalium.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate S. Auguſtini, qui arguit Pelagianos, eo quòd redderent gratias Deo Creatori, & non Deo Redemptori, de beneficiis gratiæ & gloriæ dicens, quòd hæc dona ſupernaturalia non poſſunt conſequi naturam: ſed ſi daretur aliqua ſubſtantia, vel intellectus creatus, qui ex ſua natura contineret virtutem luminis gloriæ, vel cui eſſet connaturale lumen gloriæ, & conſequenter videre Deum; talis creatura non deberet aliter agere gratias Deo, quàm Creatori; nam omnia Dei dona, & præcipuum quod eſt gloria, eſſent illi connaturalia, & naturaliter debita ex vi ſuæ creationis: ergo non eſt poſſibilis talis ſubſtantia, vel intellectus.

Secundò, probatur authoritate & ratione D. Thomæ: authoritas quidem habetur hîc art. 5. ad 3. vbi ſic ait: Diſpoſitio ad formam ignis non poteſt eſſe naturalis, niſi habenti formam ignis: vnde lumen gloriæ non poteſt eſſe naturale creaturæ, niſi creatura eſſet naturæ diuinæ, quod eſt impoſſibile: per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis. Idem docet 3. contra gentes cap. 52. Ratio autem fundatur in hac authoritate, & ad hanc formam reducitur;

Cui

Digitized by Google

Cui eſt connaturalis vltima diſpoſitio ad aliquam formam, eſt etiam connaturalis ipſa forma, ſiue hoc ſit in ordine phyſico, ſiue in ordine intelligibili, vt patet; nam forma ſequitur ad vltimam diſpoſitionem: vnde ſi poſſit dari aliqua ſubſtantia, vel intellectus creatus, qui ex ſua natura contineat virtutem luminis gloriæ, vel cui ſit connaturale lumen gloriæ; erit etiam ipſi connaturalis diuina eſſentia per modum ſpeciei intelligibilis, cùm lumen gloriæ ſit vltima diſpoſitio ad recipiendam diuinam eſſentiam in ordine intelligibili: ſed nulli ſubſtantiæ, aut intellectui creato aut creabili poteſt eſſe connaturalis diuina eſſentia per modum ſpeciei intelligibilis, quia ex D. Thoma hîc art. 4. cognitum debet eſſe in cognoſcente cognitione connaturali, ſecùdùm modum connaturalem ipſius cognoſcentis, ac proinde cognoſcens cognitione connaturali, & cognitum ipſi vnitum in eſſe intentionali aut intelligibili, debent proportionari in immaterialitate, ſiue debent eſſe in eodem gradu immaterialitatis: conſtat autem quòd nulla ſubſtantia aut intellectus creatus aut creabilis poteſt eſſe in eodem gradu immaterialitatis, in quo eſt diuina eſſentia in eſſe intelligibili; numquam enim ad hoc attinget, quòd ſit actus puriſſimus abſtrahens ab omni materia etiam metaphyſica, ſiue quòd ſit ſuum eſſe; quod tamen competit diuinæ eſſentiæ non minus in eſſe intelligibili, quàm in eſſe rei (eſt enim eadem realiter, ac infinitè perfecta in vtroque ordine:) ergo implicat dari aliquam ſubſtantiam, vel intellectum creatum, qui ex ſua natura contineat virtutem luminis gloriæ, aut cui ſit connaturale habere lumen gloriæ.

Tertiò, Lumen gloriæ ſecundùm ſe eſt perfectio ſimpliciter ſimplex ordinis ſupernaturalis, & ſecundùm ſuam rationem formalem abſtrahit à creato & increato, & ſubſtantia & accidente. Prout eſt in Deo, eſt lumen diuini intellectus increatum, ſubſtantiale, ſupernaturalis ordinis, ac perfectio ſimpliciter ſimplex, & eſt lumen gloriæ per eſſentiam; prout autem communicatur Beatis, Angelis, & hominibus; eſt quidem ſub modo eſſendi imperfecto, imperfectionibus creati & accidentis inuolutum, eſt lumen gloriæ participatum, ſemper tamen eſt ordinis ſupernaturalis, cùm ſit participatio diuini intellectus formaliſſimè conſiderati: ſicut & clara Dei viſio, cuius eſt principium formale *quo* elicitiuum: ergo implicat dari aliquam ſubſtantiam, vel intellectum creatum, qui ex ſua natura contineat virtutem luminis gloriæ, aut cui ſit connaturale habere lumen gloriæ: eſt enim ex vna parte impoſſibile, quòd aliquid ſit connaturale alteri, niſi ſit eiuſdem ordinis, quod ſi vnum ſit ordinis naturalis, & aliud ordinis ſupernaturalis, ex ipſis terminis patet, quòd non ſunt connaturalia: ex alia verò parte probatum eſt, nullam ſubſtantiam, creatam, aut creabilem, & conſequenter nec vllum intellectum creatum aut creabilem (cùm ſit proprietas, & ideò connaturalis ſubſtantiæ creatæ) poſſe eſſe ordinis ſupernaturalis.

Vnde in aliqua re non ſolùm eſt attendendum, quid poſſit, ſed etiam quomodò poſſit, an ſcilicet connaturaliter, an auxilio ſupernaturali. Dicimus igitur, quòd ſicut facere miracula, connaturaliter non poteſt conuenire, niſi Authori naturæ; nam cùm ſit immutare naturam, non poteſt competere connaturaliter, niſi illi ſoli qui naturam condidit, & eſt ſupra naturam, vnde habet ſupremum dominium ſupra illam: & tamen facere miracula poteſt ex auxilio ſupernaturali communicari alicui creaturæ, per modum inſtrumenti ipſius Dei. Sic videre Deum quidditatiuè eſt ſoli Deo connaturale: poteſt tamen ex auxilio ſupernaturali communicari omni intellectui; cùm enim intellectus ſuis viribus aliqualiter Deum cognoſcat, poterit ex auxilio ſupernaturali eleuari ad claram eius viſionem; ſi enim aliquo modo poteſt ſuis viribus ipſum cognoſcere, ſignum eſt quòd cōtinetur intra latitudinem ſui obiecti, & quòd habet virtutem radicalem attingendi eum in ſeipſo: cognoſcere autem perfectè & clarè non conuenit connaturaliter, niſi intellectui diuino, qui eſt eiuſdem ordinis. Ex quo patet quòd multæ perfectiones ſuperioris ordinis poſſunt communicari alicui naturæ inferioris ordinis; non tamen poſſunt communicari ſecundùm modum, quo ſunt in natura ſuperioris ordinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt Deus in ſe clarè viſus contineatur intra latitudinē obiectiui extenſiui intellectus creati; tamē eſt improportionatum ipſi conſiderato ſecundùm proprias vires præcisè; vnde debet eleuari lumine gloriæ ad eundem ordinem ſupernaturalem, in quo eſt Deus, vt poſſit Deum clarè videre. Et quamuis intellectus creatus habens lumen gloriæ dicat tantùm perfectionem finitam; hæc tamen pertinet ad ordinem ſupernaturalem; vnde quantumcumque producatur perfecta res naturalis ordinis, qualis eſt omnis ſubſtantia creata & creabilis, ac proinde intellectus quicumque creatus, nunquam attinget ad illam perfectionem finitam luminis gloriæ: hoc enim exigit rerum natura, quòd res inferioris ordinis, quantumcumque creſcat in perfectione intra proprium ordinem, nunquam adæquet rem ſuperioris ordinis; ſicut perfectiſſimus homo non adæquat in perfectione minimum Angelorum.

Ad ſecundum dicendum, quòd non omnia extrema poſſibilia poſſunt vniri, maximè ſi ſint diuerſi ordinis, aut habeant repugnantiam, ſicut eſt in propoſito inter ſubſtantiam creatam, & ſupernaturalitatem. Cur autem poſſit dari

Digitized by Google

dari accidens supernaturalis ordinis, non autem substantia? Ratio est, quia substantia est ens intra propriam lineam perfectum, cùm sit ens per se, vnde eius solius est non dicere ordinem essentialem ad aliud extrinsecum (etsi dicat modum intrinsecum dependentiæ à Deo tanquã principio sui esse) & ita si substantia aliqua creata esset supernaturalis, esset talis intrinsecè ratione sui, quod non potest esse. Accidentia autem, sicut non sunt simpliciter intra propriam lineam, nisi per ordinem ad subiectum, cùm sint entis ens; sic nec sunt supernaturalia, nisi per ordinem ad subiectum, quia scilicet ipsum eleuant supra totum ordinem naturæ. Igitur accidentia illa dicuntur supernaturalia, quæ sunt supra capacitatem naturæ: si sint supra capacitatem alicuius naturæ particularis, & non alterius, sunt supernaturalia respectu illius, & non simpliciter, sicut visio respectu cæci: si autem sint supra capacitatem totius naturæ creatæ & creabilis, ita vt non sint ei connaturalia, nec exigita à principiis intrinsecis illius, & ipsam eleuent ad esse, vel ad operari quod sit supra totam vim naturæ, sunt simpliciter supernaturalia, & sunt participationes ipsius Dei vt sic, & non secundum aliquam rationem superiorem, purà entis, substantiæ, intellectiui &c. imo dicuntur supernaturalia, quia sunt perfectę participationes quidditatis & perfectionum Dei secundum vltimam eius differentiam, vt ita dicamus. Ex dictis sequitur, quòd accidentia supernaturalia non fiunt vt sint ordinis supernaturalis, sed vt mediis ipsis subiecta eleuentur ad ordinem supernaturalem, & sint in tali ordine, accidentis enim non tam est esse, quàm inesse & perficere subiectum. Ad aliud dicendum, quòd non admittimus modum illum substantialem vnionis hypostaticæ, quasi medium vniens humanitatem assumptam ipsi Verbo diuino assumenti, vt dicitur in tractatu de Incarnatione.

Ad tertium dicendum, quòd cùm substantia supernaturalis debeat esse supra totum ordinem naturæ, ac proinde debeat esse actus purissimus & suum esse, vt dictum est, inde sequitur, quòd debeat esse infinitæ perfectionis; & ita talis substantia non est creabilis à Deo limitatè, sicut limitatè creatur quælibet substantia naturalis. Ad aliud dicendum, quòd ratio substantiæ diuinæ vt sic, quæ est actus purissimus, à se, & suum esse, non est participabilis in ordine supernaturali, participatione substantiali; benè tamen participatione accidentali, propter rationes adductas: vnde diuina substantia & diuinæ perfectiones cõmunicantur creaturis ex summa Dei bonitate, tam in ordine naturali, quàm in ordine supernaturali: sed in ordine naturali potest esse communicatio substantialis diuinæ substantiæ, quia est diminuta, limitata, nec secundùm formalissimam rationem atomam eius: in ordine autem supernaturali, si possibilis esset communicatio substantialis, esset illimitata, quia esset communicatio diuinæ naturæ secundùm rationem atomam, sicue vt est actus purissimus, & suum esse. Similiter diuinæ perfectiones in vtroque ordine communicantur, & participantur à creaturis, sed accidentaliter tantùm, licèt sint diuina substantia. Participatio autem diuinæ substantiæ in ordine supernaturali, fit per gratiam; diuini intellectus, per lumen gloriæ; diuinæ voluntatis, per charitatem; & sic de aliis quæ participantur per virtutes infusas ipsis correspondentes.

Ad quartum dicendum, quòd lumen gloriæ, vt substat imperfectionibus creati & accidentis, producitur quidem in ordine ad substantiam aliquam creatam; sed tamen quia non producitur vt proprietas ipsius, aut vt aliquo modo debitum, non sequitur quòd debeat esse eiusdem ordinis; imò quia producitur & communicatur ipsi omninò gratuitò, ad hoc vt eam eleuet ad ordinem supernaturalem, sequitur quòd lumen gloriæ debeat esse ordinis supernaturalis: maximè quia non recipitur in substantia creata secundùm potentiam naturalem, sed secundùm potentiam obedientialem, quæ terminatiuè est supernaturalis, licet subiectiuè sit potentia naturalis: potentia autem receptiua luminis gloriæ est subiectũ *quo* receptiuum ipsius, & hoc debet esse aliquo modo eiusdem ordinis ac actus receptus, non autem subiectum *quod*. Ad aliud dicendum, quòd principium vitale adæquatum visionis beatificæ est intellectus eleuatus lumine gloriæ, ita vt vis naturalis intellectus sit virtus remota & vitalis tantùm, lumen autem gloriæ sit tota virtus proxima, quæ eleuat ad ordinem supernaturalem intellectum, & facit quòd sit potentia vitalis supernaturalis.

DVBIVM V.

Vtrùm de potentia Dei absoluta, Deus possit quidditatiuè videri ab aliquo sensu corporeo.

Supponendum est, quòd si loquamur de sensibus corporeis secundùm propriam virtutem, non est dubium, quòd non possunt quidditatiuè videre Deum etiam de potentia Dei absoluta, vt constat ex dictis duobus præcedentibus dubiis: si enim hoc non potest intellectus creatus perfectior & immaterialior, multò minus poterit sensus corporeus materialis & imperfectior: vnde loquimur de sensu corporeo perfecto per aliquam virtutem supernaturalem, & eleuato ad ordinem aliquem superiorem, si hoc sit possibile de potentia Dei absoluta. Sensus autem corporeus, & quæcumque alia potentia vitalis non potest esse instrumentum propriè

propriè

priè dictum reſpectu ſui actus: nam ad verum & proprium inſtrumentum, vt diſtinguitur à cauſa principali, iſta requiruntur: Primum eſt, vt virtute propriæ formæ habeat aliquam actionem præuiam ad actionem principalis agentis: & ſi ſit inſtrumentum connaturale & ex indigentia, illa eius actio præuia debet eſſe diſpoſitiua ad actionem principalis agentis, ita D. Th. 1. p. q. 45. art. 5. & inde probat non poſſe aſſumi aliquam creaturam, tanquam inſtrumentum ad creandum: idem docet 3. p. q. 62. art. 1. ad 2. Secundum eſt, quòd operetur effectum cauſæ principalis, eleuatum per ſolam motionem ex natura ſua tranſeuntem illi impreſſam à cauſa principali; non autem per formam completam & ex natura ſua permanentem, ratione cuius habeat proportionem cum effectu producendo, ſiue illa forma ſit naturalis, ſiue ſupernaturalis ordinis, ita D. Thomas, 3. p. q. 62. art. 3. & 4. Tertium, quod requiritur ad rationem inſtrumenti proprij & rigoroſi, eſt quòd non agat, niſi tantùm vt motum, ita D. Thomas, 3. p. q. 62. art. 4. vbi ſic ait: Inſtrumentum non operatur, niſi in quantùm eſt motum à principali agente, quod per ſe operatur: idem docerat art. 1. Conſtat autem quòd prædictæ conditiones proprij & rigoroſi inſtrumẽti non poſſunt conuenire potentiæ vitali reſpectu ſui actus, & maximè vltima; nam actus vitalis non eſt à potentia vitali per ſolam motionem extrinſecam; ſed eſt ab ipſa verè ab intrinſeco ſe mouente: vnde ſi ſit poſſibile Deum quidditatiuè videri ab aliquo ſenſu corporeo, talis ſenſus erit cauſa principalis illius viſionis: quæ viſio, cùm debeat eſſe quidditatiua; non importat tantùm cognitionem abſtractiuam, quæ eſt de obiecto abſenti; nec tantùm importat cognitionem connotatiuam, qua cognoſcimus aliquid dependenter ab alio, ſiue per ordinem ad illud; ſed importat cognitionem intuitiuam, quę eſt cognitio clara de obiecto præſenti.

Prima opinio, ſed hæretica, fuit eorum, qui dicebant Deum eſſe corporeum, qui cõſequenter dicebant eum poſſe videri oculis corporeis: hanc tenuere Antropomorphitæ. Aliqui verò Theologi extra ſcholam D. Thomæ aſſerunt quidem Deum non poſſe videri per oculum, aut alium ſenſum corporeum, ſecundùm propriam virtutem vt nunc eſt: dicunt tamen, quòd non implicat dari aliquem ſenſum corporeum tam perfectum, qui poſſit ex natura ſua, vel ex aliquo ſupernaturali dono eleuari ad clarè & quidditatiuè videndum Deum. Probatur authoritate ſacræ Scripturæ, & ſanctorum Patrum. Iob. 19. habetur: In carne mea videbo Deum ſaluatorem meum: & 42. Auditu auris audiui te, nunc autem oculus meus videt te. Et Iſaiæ, 6. Vidi Dominum ſedentem ſuper ſolium &c. Item Auguſtinus vltimo de ciuitate Dei cap. 29. ait: Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum, ſcilicet glorificatorum, non vt acutiùs videant, quàm quidam perhibentur videre ſerpentes, vel æquilæ: quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud poſſunt videre quàm corporalia: ſed vt videant & incorporalia. Quicumque autem poteſt videre incorporalia, poteſt eleuari ad videndum Deum: ergo oculus, aut alius ſenſus glorificatus poteſt Deum clarè & quidditatiuè videre.

Secundò, Anima rationalis, etiam vt rationalis, eſt actus corporis organici: & tamen poteſt diuinitus eleuari ad clarè & quidditatiuè videndum Deum: ergo etiam de potentia abſoluta ſenſus corporeus poterit eleuari ad claram & quidditatiuam Dei viſionem, vt conſtat ex paritate rationis.

Tertiò, Ignis inferni eſt corporeus: & tamen diuinitus eleuatur ad hoc, vt attingat & operetur in res ſpirituales; nam de facto torquet Dæmones, & animas damnatorum: ergo etiam ſenſus corporeus poterit eleuari ad hoc, vt ſua actione attingat res ſpirituales, & conſequenter vt videat Deum quidditatiuè.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd implicat Deum videri oculis corporeis, vel alio quouis ſenſu corporeo, etiam per virtutem ſupernaturalem eleuato. Ita docet expreſsè & probat D. Thomas hîc art. 3. cuius ratio in hoc conſiſtit, quòd actus proportionatur potentiæ, cuius eſt actus: vnde nulla potentia corporea poteſt ſe extendere vltra corporalia; Deus autem eſt incorporeus.

Probatur concluſio. Implicat aliquam potentiam ferri extra latitudinem ſui obiecti adæquati & ſpecificatiui; aliàs eſſet potentia circa aliquod obiectum, & ſimul non eſſet potentia circa illud: eſſet quidem potentia, quia ex ſuppoſitione verſaretur circa illud: non eſſet autem potentia, quia potentia ſolùm eſt potentia reſpectu ſui obiecti, & tamen illud ex ſuppoſitione eſſet extra latitudinem ſui obiecti adæquati & ſpecificatiui: ſed Deus eſt extra latitudinem obiecti adæquati & ſpecificatiui oculorum, aliorúmque ſenſuum corporeorum; nam obiectum ſpecificatiuum debet eſſe neceſſario proportionatum potentiæ per ipſum ſpecificatæ in ratione obiecti, quamuis non ſemper in ratione entis: hæc autem proportio obiecti in ratione obiecti cum propria potentia, conſiſtit in immaterialitate; ita quòd, ſi ſit obiectum connaturale, ſint in eodem gradu immaterialitatis; ſi autem ſit obiectum ipſius ſupernaturale & excellens, ſint ambo vel ſimpliciter immaterialia ſiue ſpiritualia, vel immaterialia ſecundùm quid, ſiue non omninò immerſa in materia, vt ſunt potentiæ ſenſitiuæ & earum obiecta ratione ſpecierum: vnde cùm ſenſus corporeus, quantumcumque eleuetur, non poſſit fieri incorpo

corporeus & immaterialis ſimpliciter, ſicut eſt Deus, nunquam poterit habere proportionem cum Deo, etiam in ratione obiecti, cùm Deus ſit omninò immaterialis, imò purus actus; & conſequenter Deus eſt extra latitudinem obiecti adæquati & ſpecificatiui ipſius: ergo implicat Deum quidditatiuè videri oculis corporeis, vel alio quouis ſenſu corporeo, etiam per virtutem ſupernaturalem eleuato.

Secundò, Implicat quòd oculus corporeus manens in ſuo eſſe, ita eleuetur diuinitus, vt fiat intellectus, vt patet; nam oculus corporeus & intellectus differũt in multis gradibus eſſentialiter; quod idem eſt de quolibet alio ſenſu corporeo: ſed ſi non implicat, Deum quidditatiuè videri oculo, aut alio quouis ſenſu corporeo, nec etiam implicabit talem oculum vel ſenſum manentem in ſuo eſſe, fieri intellectum: nam ſi videret Deum quidditatiuè, haberet actum omninò immaterialem, vt pote Deo immateriali proportionatum, qui actus viſionis eſt proprius potentiæ omninò immaterialis, ac ita intellectiuæ; nunquam enim actus excedit in immaterialitate ſuam potentiam; quia vnumquodque agit, in quantum eſt actu: & ita ſi ſenſus corporeus videret Deum quidditatiuè, fieret intellectus: ergo implicat Deum videri quidditatiuè ab oculo, aut alio ſenſu corporeo.

Tertiò, Magis repugnat Deum videri oculo corporeo, quàm ſonum; quia Deus magis differt ab omnibus obiectis materialibus, quàm vnum obiectum materiale ab alio; nam omnia obiecta materialia conueniunt in multis etiam proximis gradibus; Deus autem, cùm ſit purus actus, differt ab illis in omnibus gradibus vſque ad ſubſtantiam: ſed implicat ſonum videri ab oculo corporeo, vt communiter conceditur: ergo etiam implicat, Deum quidditatiuè videri ab oculo, aut alio ſenſu corporeo.

Ad primum ergo dicendum, cum D.Th. hîc art. 3. ad 1. quòd Iob in primo loco non intelligit, quòd oculo carnis ſit Deum viſurus, ſed quòd in carne exiſtens poſt reſurrectionem viſurus ſit Deum. In ſecundo loco intelligit de oculo mentis. Iſaias autem vidit Deum viſione imaginaria; non quidditatiuè, ſed ſub aliqua forma repræſentatiua Dei. Auguſtinus verò loquitur inquirendo in verbis illis, non autem affirmando, vt oſtendit ibidem D. Thomas ad 2.

Ad ſecundum dicendum, quòd anima rationalis, licèt ſit actus corporis; eſt tamen independens à corpore in ſuo eſſe, & eſt ſimpliciter ſpiritualis: ſenſus autem tam interni, quàm externi ſunt ſimpliciter corporei, ac materiales, cùm dependeant in ſuo eſſe ab organis corporeis: & ideò anima per tales ſenſus abſolutè non poteſt videre clarè & quidditatiuè res ſpirituales, ſicut eas poteſt videre per intellectum, qui eſt potentia ſpiritualis.

Ad tertium dicendum, quòd inſtrumentum, per virtutem principalis agentis, poteſt eleuari ad hoc, vt agat ſupra ſuam naturam: cauſa verò principalis non poteſt agere ſupra ſuam naturam, niſi priùs eleuetur ad ordinem, in quo debet eſſe actio ipſius, per aliquam formam quam habeat vt propriam. Potentia autem vitalis, qualis eſt oculus, & quilibet alius ſenſus corporeus, neceſſariò eſt cauſa principalis ſui actus: nec poteſt illi tribui aliqua virtus, quâ (cùm ſit corporea) fiat ſpiritualis: & ideò non poteſt potentia corporea eleuari ad hoc, vt habeat actum ſpiritualem; nunquam enim actus ſecundus poteſt excedere actum primum cauſæ principalis: ac proinde nec poterit eleuari, ad hoc, vt attingat vitaliter res ſpirituales, quæ non poſſunt ſic attingi, niſi per actum ſpiritualem. Vnde eſt diſparitas in exemplo allato: quia quòd aliquid eleuetur ad ordinem ſupernaturalem, non requiritur quòd amittat ſuum eſſe naturale, ſed ſufficit quòd recipiat in illo aliquam virtutem ſupernaturalem, qua perficiatur & eleuetur: vt autem aliquid corporeum fiat ſpirituale, neceſſariò debet tranſmutari, ſiue tranſſubſtantiari, ac proinde amittere eſſe corporeum, ac fieri de nouo aliquid ſpirituale: corporeum quippe & ſpirituale ſunt differentiæ per ſe primò diuidentes ſubſtantiam. Non inquirimus autem in præſenti, an ſenſus priùs corporeus tranſmutatus in potentiam ſpiritualem poſſit quidditatiuè videre Deum; de hoc enim non dubitamus: ſed vtrùm ſenſus corporeus per aliquam virtutem poſſit ad hoc eleuari, vt videat quidditatiuè Deum, & alias res ſpirituales. Ex dictis conſtat, quòd licèt in ratione entis plus diſtet Deus à quocumque alio ente, cùm diſtet infinitè, quàm ſpiritus à corpore, cùm hæc diſtantia ſit finita: tamen in ratione obiecti, plus diſtat ſpiritus à corpore, quàm Deus à potentia ſpirituali; quia immaterialitas eſt ratio cognitionis tam actiuæ, quàm paſſiuæ ſeu cognoſcibilitatis; Deus autem & potẽtia ſpiritualis cõueniunt in hoc, quòd ſunt ſimpliciter immateriales, licèt differant in gradu immaterialitatis; vnde potentia ſpiritualis poteſt aliqualiter ex ſe Deum attingere, non autem perfectè connaturaliter, benè tamen per virtutem ſuperadditam: potentia autem corporea, vt pote inferior, nullo modo poteſt attingere rem ſpiritualem in ſe proprio actu vitali.

DVBIVM VI.

Vtrùm in natura intellectuali, ſecundùm ſe ſumpta, ſit appetitus innatus, vel elicitus ad claram Dei viſionem.

SVpponendum eſt, appetitum definiri, quòd ſit pondus & inclinatio rei ad ſuam perfectionem

ctionem. Diuiditur in innatum siue naturalem, & elicitum ex D. Thoma infra, q. 19. art. 1. & alibi. Appetitus innatus est pondus naturæ siue inclinatio naturæ, ab eius authore indita, & ipsi congenita, qua vnaquæque res absque vlla cognitione est propensa in suum bonum, & iste appetitus consequitur formam informantem; cùm ratione eius debeatur rei talis vel talis perfectio: propensio igitur rei grauis ad locum deorsum, & rei leuis ad locum sursum est appetitus naturalis, qui non constituit speciale genus potentiæ distinctum à natura cui competit. Appetitus elicitus, qui propriè dicitur appetitus, est actus peculiaris potentiæ appetitiuæ, quo fertur in bonum cognitum sub ratione boni. Subdiuiditur in sensitiuum, & intellectualem: sensitiuus est ipsa actualis inclinatio partis inferioris concupiscibilis, vel irascibilis in aliquod bonum particulare: intellectiuus autem est ipse actus voluntatis tendentis in bonum, qui vocatur etiam desiderium. Appetitus elicitus vt sic sequitur formam apprehensam: vnde secundùm quòd mutatur apprehensio, mutatur etiam appetitus, & sic contingit quòd volumus & nolumus idem obiectum, secundùm diuersas rationes quas in illo apprehendimus; & ita sub aliqua ratione boni, quam in illo videmus, illud volumus; & sub alia ratione mali, quam etiam videmus, illud nolumus, non tantum successiuè, sed etiam simul: & ista diuersa apprehẽsio est radix libertatis. Appetitus elicitus alius est efficax & perfectus, alius inefficax & imperfectus: appetitus efficax est ille, qui ita nos mouet & inclinat, vt statim assumamus media electa, quibus possumus illud assequi, quod appetimus: inefficax autem mouet quidem, sed non applicat ad operandum.

Supponendum est secundò, quòd naturale dicitur multipliciter. Primò sumitur, prout opponitur supernaturali: & tunc idem est naturale, ac debitum naturæ. Secundò sumitur, prout opponitur libero: & tunc idem est naturale, ac necessarium. Tertiò sumitur, pro eo quod competit alicui secundum suum statum, & in hoc sensu potest dici, quòd videre Deum est quid naturale, vel connaturale habenti lumen gloriæ. Appetitus innatus dicitur naturalis primo & secundo modo, quia scilicet est debitus naturæ, & necessarius. Potentia autem, cuius actus est appetitus elicitus, alia est naturalis, alia obedientialis: potentia naturalis est illa, quæ per se propriísque viribus potest operari: obedientialis autem est illa, quam Deus potest eleuare ad operandum quicquid voluerit: vnde eadem potentia; quæ in seipsa relicta, est naturalis; vt subsitat dispositioni diuinæ, & vt eleuabilis ab ipso ad operandum quicquid non implicat contradictionem, dicitur potentia obedientialis: hæc tamen potentia non debet vocari obedientialis actiua, sed passiua; nam priùs debet eleuari per receptionem alicuius virtutis intrinsecæ, vt fiat potens operari id, quod ex se operari non potest.

Prima opinio Scoti in 1. q. 1. prolog. & in 4. d. 49. q. 10. Durandi ibidem, q. 8. & aliorum docet, quòd in natura intellectuali secundùm se sumpta, sit appetitus innatus ad claram Dei visionem, prout est in se trinus & vnus. Probatur authoritate D. Thomæ hic art. 1. & 1. 2. q. 3. art. 8. eius verba sunt: Inest homini naturale desiderium cognoscendi causam, cùm intuetur effectum: & ex hoc probat quòd habemus naturale desiderium videndi Deum, & quòd sit possibile videri Deum, vt est in se, ab intellectu creato. Deinde, Deus clarè visus, vt est in se trinus & vnus, ex vna parte pertinet ad obiectum specificatiuum intellectus creati, cùm habeat rationem veri: ex alia verò parte, est finis naturalis creaturæ intellectualis: tum quia, vt ait Augustinus, posse habere gratiam (& consequenter gloriam, quæ consistit in clara Dei visione) naturæ est hominis: tum quia omnes aliæ creaturæ habent suum finem naturalem, vnde etiam creatura intellectualis debet habere: constat autem quòd non possit esse aliud, quàm Deus clarè visus, nam ipse solus potest appetitum beatitudinis satiare: tum quia videntes clarè Deum amittunt libertatem; non autem amittunt per aliquid violentum; aliàs essent in perpetuo statu violento: & consequenter illam amittunt per aliquid naturale; vnde clara Dei visio est aliquid naturale, & Deus clarè visus est finis naturalis creaturæ intellectualis: sed & intellectus creatus habet appetitum innatum ad proprium obiectum, sicut & quælibet alia potẽtia ad suum: & similiter quælibet natura habet appetitum innatum ad proprium finem naturalem, vt experimur; nunquam enim quiescit donec ad illum peruenerit, cùm in ordine ad illũ sit creata: ergo ex duplici illo capite, in natura intellectuali secundùm se sumpta, est appetitus innatus ad claram Dei visionem, prout est in se trinus & vnus.

Secunda opinio Montesini, 1. 2. q. 5. art. 8. disp. 7. q. 3. Vasquis & Valentiæ loco citato, & aliorum; licèt neget esse in creatura intellectuali appetitum elicitum efficacem, ponit tamen in ea appetitum elicitum conditionatum & inefficacem, sed necessarium quoad specificationem, ad claram Dei visionem, prout est in se trinus & vnus, siue prout est author tam naturæ, quàm gratiæ. Probatur authoritate S. Augustini, 13. de Trinitate cap. 8. vbi dicit omnes naturali instinctu velle esse beatos; beatitudo autem creaturæ intellectualis consistit in clara Dei visione, vt est in se. Item authoritate D. Thomæ hîc art. 1. vbi ponit naturale desiderium videndi Deum per essentiam, ac proinde secundùm omnia quæ in se continet formaliter, in creatura intellectuali: hoc autem desiderium

Digitized by Google

ad minus eſt conditionatum & inefficax; & ad minus etiam eſt naturale ſiue neceſſarium quoad ſpecificationem. Deinde, in Deo clarè viſo, vt eſt in ſe trinus & vnus, nulla poteſt apparere ratio mali, vt ex ſe patet: ergo creatura intellectualis non poteſt illum odio habere vt ſic, & vt præſcindit à labore mediorum quibus conſequendus eſt: ſub qua ratione ad ipſum tendit appetitus conditionatus inefficax: vnde in creatura intellectuali eſt appetitus conditionatus inefficax neceſſarius quoad ſpecificationem, ad claram Dei viſionem, vt eſt in ſe trinus & vnus: ſicut ineſt ei appetitus neceſſarius quoad ſpecificationem, ad beatitudinem in communi, quia in ipſa vt ſic non poteſt apprehendi vlla ratio mali, ſed omnimoda bonitas: vnde ſi debeat habere aliquem actum circa ipſam, non poteſt eſſe odij, quod eſt tantùm circa malum, ſed erit amoris & deſiderij, quæ ſunt circa bonum.

Tertia opinio Ferrarienſis 3. contra gentes cap. 50. & aliorum; aſſerit eſſe in creatura intellectuali appetitum conditionatum inefficacem; ac neceſſarium quoad ſpecificationem, ad claram viſionem Dei, non quidem vt authoris gratiæ, ſed tantùm vt authoris naturæ. Probatur ratione D.Thomæ hic art. 1. vbi dicit, ineſſe homini naturale deſiderium cognoſcendi cauſam, cùm intuetur effectum: quod debet intelligi de cognitione cauſæ quoad illa prædicata præcisè quæ relucent in effectu; quia cognitio cauſæ in ſeipſa eſt complementum cognitionis eiuſdem in ſuo effectu; omne autem imperfectum naturaliter tendit ad ſuam perfectionem: ergo cùm natura intellectualis naturaliter cognoſcat effectus Dei vt authoris naturæ, non autem vt authoris gratiæ, habet appetitum conditionatum inefficacem, ac neceſſarium quoad ſpecificationem, ad claram viſionem Dei, non quidem vt authoris gatiæ, ſed tantùm vt authoris naturæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in natura intellectuali creata, eſt quidem capacitas & aptitudo, vt ſecundùm potẽtiam obedientialem poſſit eleuari ad claram Dei viſionem, tam vt authoris naturæ, quàm vt authoris gratiæ: ſiue non repugnat ei eleuari ad hanc viſionem: 2. Nullus tamen eſt in ea appetitus naturalis ad illam: 3. Nec poteſt eſſe in ea præcisè in ſe conſiderata vllus appetitus elicitus efficax: 4. Imò nec inefficax conditionatus, qui ſit neceſſarius quoad ſpecificationem reſpectu talis viſionis. 5. Si autem conſideretur, vt eſt ordinata ad claram Dei viſionem tanquam ad vltimum finem, & vt ſcit per diuinam reuelationem illam eſſe poſſibilem, connaturaliter illam appetit, per auxilia tamen ſupernaturalia diuinæ gratiæ; 6. Cùm clara Dei viſio, vt eſt in ſe, non ſit finis illius naturalis nec quoad ordinationem, nec quoad aſſecutionem, ſed eſt ſecundùm vtramque rationem finis ſupernaturalis. Ita communiter Diſcipuli, D.Thom. noſtri Salmanticenſes, & Nazarius in præſenti, Caietanus infra q. 82. art. 1. Aluares, 1.2. diſp. 27. & alij etiam extra ſcholam D.Thomæ, vt Durandus in 4. d. 49. q. 8.

Probatur prima pars concluſionis authoritate S. Auguſtini & D.Thomæ. S. Auguſtinus dicit, quòd poſſe habere fidem & charitatem, naturæ eſt hominum, habere autem fidem & charitatem, gratiæ eſt fidelium. D.Thomas 1. 2. q. 113. art. 10. ſic ait; Anima, eo quòd facta eſt ad imaginem Dei, naturaliter eſt capax gratiæ: & in hoc ſenſu poteſt concedi, quòd gratia & beatitudo ſint ſecundùm naturam hominis; in quantum ſcilicet eſt in homine talis capacitas ad gratiam & beatitudinem: quamuis ſit ſimpliciter dicendum cum D. Thoma, 3.p.qu.9.ar. 2. ad 3. quòd viſio Dei ſiue beata ſcientia eſt ſupra naturam hominis, & cuiuſcumque creaturæ intellectualis, quia propria virtute ad eam peruenire non poteſt. Deinde, nulla creatura expers intellectus eſt eleuabilis ad hanc operationem claræ Dei viſionis: creatura verò intellectualis eſt eleuabilis ad ipſam, & de facto eleuatur: ergo ſignum eſt, quòd in natura intellectuali eſt capacitas & aptitudo, vt ſecundùm potentiam obedientialem eleuetur ad claram Dei viſionem, tam vt authoris naturæ, quàm vt authoris gratiæ.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate D.Thomæ in 4. d. 49. q. 1. art. 3. quæſtiuncula 1. vbi ſic ait: Quamuis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat, vt in beatitudinem feratur ſecundùm communem rationem; tamen quòd feratur in beatitudinem talem, vel talem, hoc non eſt ex inclinatione naturæ, ſed per diſcretionem rationis, qua adinuenit in hoc vel in illo ſummum bonum hominis conſtare. Deinde, nulla potentia, nullúſque appetitus poteſt ferri extra ſphæram ſui obiecti, vt patet, aliàs illud ad quod ferretur, eſſet obiectum, & non eſſet obiectũ, non eſſet quidem ex ſuppoſitione, eſſet autẽ, quia potentia vel appetitus verſaretur circa illud: ſed clara Dei viſio eſt extra ſphęrã obiecti cuiuſcumque potentię, vel appetitus naturalis; cũ clara Dei viſio ſit ordinis ſupernaturalis, ac myſterium fidei: ergo nulla potentia, nullúſque appetitus naturalis poteſt ex ſe ferri ad claram Dei viſionem: & ita in natura intellectuali creata nullus eſt appetitus naturalis ad claram Dei viſionem. Vnde dicit D.Thomas, 3. p. q. 4. art. 1. quòd aptitudo, quæ ſumitur ſecundùm potentiam paſſiuam naturalem, non ſe extendit ad id, quod tranſcendit ordinem naturalem. Confirmatur, Potentiæ paſſiuæ & appetitui debet correſpondere principium actiuum in eodem ordine, quòd poſſit ipſa reducere in actum; nam cùm talis potentia

&

& appetitus connaturaliter ferantur in actum, vt ad proprium & connaturale perfectiuum, debent poſſe illud habere connaturaliter, ac proinde per principium actiuum eiuſdem ordinis: ſed non poteſt dici, quòd detur aliquod principium actiuum ordinis naturalis, etiam ipſe Deus vt author naturæ, quod poſſit potentiam aliquam vel appetitum reducere in actum claræ Dei viſionis; cùm ſit definitum in Concilio Viennenſi, neceſſarium ſimpliciter eſſe lumen gloriæ ad talem viſionem: ergo non datur potentia aut appetitus naturalis ad claram Dei viſionem; ſed tantùm datur potentia obedientialis ad illam. Nec valet obiicere contra maiorem propoſitionem huius confirmationis, quòd habemus appetitum naturalem ab beatitudinem in communi;& tamen non datur aliquod principium actiuum ordinis naturalis, quod nos poſſit facere beatos. Ad hoc enim dicendum, quòd Deus vt author naturæ poteſt ſatiare hunc appetitum naturalem: nam licèt hic appetitus feratur in beatitudinem ſimpliciter: quia tamen appetitus ſequitur cognitionem,& cognitio naturalis ex ſe, ſecluſa omni reuelatione, non apprehendit, niſi quædam bona naturalia; ideò appetitus fertur in illa tanquam in obiectum ſuæ beatitudinis, & appetit permanentiam illorum: & hæc omnia poteſt Deus concedere vt author naturæ. Confirmatur ſecundò, quoties datur appetitus innatus ad aliquem finem, per modum ponderis naturæ, etiam datur ſimilis appetitus ad media, ſine quibus talis finis haberi non poteſt; aliàs natura deficeret in neceſſariis,& appetitus ille ad finem eſſet fruſtra, non enim poteſt expleri per acquiſitionem finis, niſi appoſitis mediis, ſine quibus non poteſt haberi finis: & ita ſi natura naturaliter inclinat ad finem, naturaliter etiam inclinat ad media: ſed non datur appetitus innatus ad media, ſine quibus haberi non poteſt clara Dei viſio, quæ ſunt fides, gratia, & immediatius lumen gloriæ, vt definitur in Concilio Arauſicano ſecundo, Canone 25. vbi dicitur: Hoc etiam ſalubriter confitemur & credimus, quòd in omni opere bono nos non incipimus, & poſtea per Dei miſericordiam adiuuamur, ſed ipſe nullis præcedentibus meritis fidem & amorem ſui inſpirat: quod etiam docet Aug. de correctione & gratia, cap. 1. vbi ait; quòd deſiderare gratiam, initium gratiæ eſt: ergo non datur appetitus innatus in natura intellectuali creata ad claram Dei viſionem.

Secundò, Angeli non habent naturalem cognitionem, quòd ſit de facto clara Dei viſio, imo nec de poſſibili, vt dictum eſt ſupra; quia non habent naturaliter ſpecies infuſas myſteriorum ſupernaturalium, inter quæ eſt viſio clara Dei beatifica: ſed ſi natura intellectualis creata haberet appetitum naturalem ad claram Dei viſionem, Angeli haberent naturalem cognitionem illius; nam certum eſt, quòd Angeli cognoſcunt naturaliter omnia naturalia, & conſequenter cognoſcerent iſtum appetitum naturalem, ſi eſſet in natura intellectuali creata; & ſimiliter cognoſcerent eſſe de facto, aut de poſſibili ſaltem eius terminum; cùm omnis appetitus naturalis, ne ſit fruſtra, debeat poſſe expleri: ergo non datur appetitus naturalis in natura intellectuali creata ad claram Dei viſionem.

Probatur tertia pars concluſionis. Appetitus elicitus efficax alicuius finis eſt executiuus, & applicatiuus mediorum cõducentium ad talem finem, vt communiter conceditur: ſed in natura intellectuali creata in ſe conſiderata, ſiue ſecundùm proprias ipſius vires, non poteſt eſſe executio & applicatio mediorùm conducentium ad claram Dei viſionem, quæ ſunt actus virtutum ſupernaturales quoad ſubſtantiam, putà, fidei, ſpei, & charitatis, cùm natura creata ſecundùm ſe ſit inferioris ordinis: ergo non poteſt eſſe in natura intellectuali creata in ſe conſiderata, vllus appetitus elicitus efficax ad claram Dei viſionem.

Probatur & explicatur quarta pars concluſionis. Dicimus enim, quòd poſſit quidem dari in natura intellectuali creata aliquis appetitus naturalis elicitus inefficax & cõditionatus claræ Dei viſionis, ſiue poteſt dari quædam velleitas videndi clarè Deum, ſi eſſet poſſibile Deum clarè videri: nam poteſt contingere, quòd aliquis Philoſophus, vt Ariſtoteles, naturali ratione ſciens hæc omnia creata eſſe effectus Dei (cùm viſo effectu quaſi naturaliter ſequatur appetitus cognoſcendi cauſam; abſolutus quidem & efficax, ſi naturaliter ſciatur talem cauſam eſſe in ſeipſa cognoſcibilem; conditionatus autem, ſi neſciatur talem cauſam eſſe in ſeipſa cognoſcibilem;) ſtatim appetat cognoſcere & videre Deum in ſeipſo; ſed cùm naturaliter neſciat, an poſſit in ſeipſo videri, imò difficile & quaſi impoſſibile appareat; ideò non abſolutè appetit illum videre, ſed conditionatè, id eſt vellet perfectè cognoſcere, & clarè videre Deum, ſi hoc eſſet poſſibile: vult tamen abſolutè ipſum aliquo modo cognoſcere cognitione abſtractiua, quia naturaliter ſcit hoc eſſe poſſibile, propter quandam analogiam, quam habet ad iſta materialia. Quamuis autem hic appetitus conditionatus & inefficax videndi Deum ſit de re materialiter ſupernaturali, ſcilicet de clara Dei viſione: quia tamen ratio appetendi non eſt ſupernaturalis, ideò habetur viribus naturæ,& eſt merè naturalis; eius quippe imperfectio & inefficacia facit, quòd non exigat nobilius principium, quàm ſit natura. In his conueniunt communiter Theologi: differunt tamen, quòd aliqui hunc appetitum conditionatum & inefficacem videndi Deum, viribus naturæ elicitum, volunt eſſe neceſſarium

quoad

Digitized by Google

quoad ſpecificationem: contra quos procedit hæc pars concluſionis. Probatur authoritate D.Thomæ q. 22. de veritate art. 7. vbi ſic ait: Quando ergo homo ex propria ratione adiutus diuina gratia, apprehendit aliquod ſpeciale bonum, vt ſuam beatitudinem, in quo verè ſua beatitudo conſiſtit, tunc meretur; non ex hoc quòd appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit; ſed ex hoc quòd appetit hoc ſpeciale, quod non naturaliter appetit vt viſionem Dei, in quo tamen ſecundùm rei veritatem ſua beatitudo conſiſtit.

Secundò, Appetitus elicitus neceſſarius quoad ſpecificationem, circa aliquod obiectum, ſupponit in ſubiecto appetitum innatum per modum inclinationis & ponderis circa tale obiectum appetitus quippe elicitus neceſſarius quoad ſpecificationem nō poteſt procedere à principio extrinſeco, quia ſi ſic procederet, potiùs eſſet violentus ſed debet procedere ex inclinatione naturali voluntatis: ſed probatum eſt, non eſſe appetitum innatum & naturalem in natura intellectuali creata ad claram Dei viſionem: ergo nec eſt in ipſa appetitus elicitus conditionatus & inefficax, qui ſit neceſſarius quoad ſpecificationem.

Tertiò, Voluntas tantùm neceſſitatur quoad ſpecificationem à ſuo obiecto per ſe inſpecto & adæquato, & non ab alio; quia eſt determinata ex ſua natura ad tendendum in ſuum obiectum adæquatum, cùm ab illo ſumat totam ſuam eſſentiam & ſpecificationem; non autem eſt determinata naturaliter ad tendendum in aliud obiectum inadæquatum, quantumcumque perfectum; quia non adæquat totam eius virtutem, propterea dicitur inadæquatum, vnde poteſt extra illud ferri; & etiam quia non poteſt illam perfectè ſatiare, quæ imperfectio habet rationem mali, vnde propter illam poteſt reſpui: inſuper cùm obiectum voluntatis ſit bonum cognitum, requiritur quòd tale obiectum adæquatum proponatur voluntati clarè & euidenter vt tale, aliàs poteſt ſubeſſe quaſi ſuſpicio & aliqualis dubitatio de tam perfecta bonitate obiecti, non quidem ex parte luminis, ſi ſit lumen certiſſimum fidei; ſed ex parte ſubiecti quod non perfectè determinatur per fidem, vt apparet ex tentationibus quas fideles patiuntur: ſed clara Dei viſio non proponitur voluntati creatæ hîc in via, certè & euidenter vt obiectum ipſius adæquatum, cùm in alia multa feratur, quæ ad illam non ordinantur, imò ei opponuntur; conſtat autem quòd obiectum aliquod tunc tantùm proponitur euidenter vt adæquatum, quando potentia debet per ſe ferri in ipſum, & in alia tantummodo propter ipſum, ſiue ratione ipſius: propterea D.Thomas in 4. d. 49. q. 1. art. 3. ait: Beatitudo in quantum huiuſmodi, importat per ſe obiectum voluntatis, non autem diuina viſio: ergo hîc in via non poteſt eſſe in homine appetitus elicitus conditionatus & inefficax circa claram Dei viſionem, qui ſit neceſſarius quoad ſpecificationem.

Probatur & explicatur quinta pars concluſionis. Viſis effectibus connaturale eſt intellectuali creaturæ appetere perfectam notitiam, & claram viſionem ipſius cauſæ, ſi ſciat illam eſſe poſſibilem: ſed creatura intellectualis, vt ordinata ad claram Dei viſionem, & habens reuelationem de poſſibilitate illius, cognoſcit non ſolùm effectus naturæ, ſed etiam quoſdam effectus gratiæ, quorum omnium Deus eſt cauſa, vel vt author naturæ, vel vt author gratiæ; & ex alia parte ſcit claram Dei viſionem eſſe poſſibilem: ergo creatura intellectualis, vt eſt ordinata ad claram Dei viſionem tanquam ad vltimum finem, connaturaliter illam appetit. Imò ſufficeret, quòd per reuelationem ſciret poſſibilem eſſe claram Dei viſionem, & eſſe ſummum bonum, vt illam connaturaliter appeteret. Quòd autem hic appetitus claræ Dei viſionis ſit elicitus per auxilia ſupernaturalia diuinæ gratiæ, ac proinde ſit ſupernaturalis, patet; nam appetitus eſt eiuſdem ordinis, ac cognitio ad quam ſequitur, hoc enim exigit ſubordinatio & ſympathia voluntatis ad intellectum: ſed cognitio poſſibilitatis claræ Dei viſionis; cùm ſit per reuelationem diuinam regulata, & elicita ab habitu fidei, vel aliquo alio auxilio ſupernaturali, eſt ſupernaturalis: ergo etiam appetitus claræ Dei viſionis, conſequens illam cognitionem, eſt ſupernaturalis, & elicitus per auxilia ſupernaturalia diuinæ gratię. Dicitur tamen connaturalis ex ſuppoſitione, ſuppoſito enim quòd Deus moueat intellectum ad aſſentiendum poſſibilitati claræ Dei viſionis, ex inſtitutione ordinis naturæ, quo voluntas ſequitur intellectum, & fertur in bonum ab ipſo propoſitum, debet mouere etiam auxilio ſupernaturali voluntatem ad appetendum claram Dei viſionem, tanquam ſummum bonum ipſi propoſitum.

Probatur ſexta pars concluſionis authoritate D.Thomæ, 1. 2. q. 109. art. 5. vbi ait: Vita æterna (quæ conſiſtit in clara Dei viſione) eſt finis excedens proportionem naturæ humanæ. Deinde, finis naturalis eſt ille, qui ſic eſt proportionatus rei, cuius eſt finis, vt talis res ipſum naturaliter appetat, & ex natura ſua poſſit illum aſſequi; eiuſdem quippe ordinis eſt finis, & quoad ordinationem, & quoad executionem; vt patet inductione in omnibus finibus: ſed clara Dei viſio non appetitur naturaliter, vt dictum eſt, nec poteſt acquiri naturaliter ſiue viribus naturæ, cùm definitum ſit in Concilio Viennenſi, neceſſarium eſſe lumen gloriæ ad videndum Deum: ergo clara Dei viſio non eſt finis naturalis creaturæ intellectualis, nec quoad ordinationem, nec quoad aſſecutionem: ſed

eſt

Digitized by Google

est secundùm vtramque rationem finis supernaturalis. Dicimus igitur quòd ordinatio creaturæ intellectualis non est ex natura rei ipsi debita, sed est à Deo vt authore supernaturali: certum est enim; quòd solùm habemus claram Dei visionem pro vltimo fine, quia Deus voluit eleuare creaturam intellectualem ad ordinem gratiæ, ipsi supernaturalem, séque ipsi clarè manifestare per lumen gloriæ; potuit enim relinquere creaturam intellectualem intra ordinem naturæ, & dare ipsi in hoc ordine aliquem vltimum finem proportionatum, qualem agnouit Aristoteles, perfectissimam scilicet cognitionem abstractiuam sui vt est author naturæ, siue secundùm prædicata ipsius quæ in creaturis relucent; & sic nunquam perueniissemus ad claram Dei visionem: constat autem, quòd ordinatio, quæ fit à Deo vt est author supernaturalis, & maximè quando fit per media supernaturalia (sicut ista, quæ fit per fidem & gratiam, ita vt sublatâ gratiâ nullo iure ad nos pertineat vita æterna) est supernaturalis: vnde clara Dei visio, etiam quantùm ad ordinationem, est finis supernaturalis; & ordo creaturæ intellectualis ad ipsam est secundùm potentiam obedientialem, & actu proximè non ordinatur, nisi per media supernaturalia, quamuis remotè ordinetur ex suis viribus, in quantum habet capacitatem naturalem, siue non repugnantiam, vt eleuetur ad claram Dei visionem.

Ad primum ergo dicendum cum Caietano, quòd D. Thomas loquitur de effectibus Dei abstrahendo à naturalibus & supernaturalibus: & in hoc sensu verum est, quòd viso effectu supernaturali, naturaliter & infallibiliter exurgit appetitus etiam efficax videndi Deum: sed tamen hic appetitus non est naturalis quasi fit ex viribus naturæ, vt vult obiectio; sed est ex gratia, sicut & cognitio illum præcedens; & dicitur naturalis tantùm ex suppositione, quia posita tali cognitione connaturaliter exurgit. Vel dicendum quòd loquitur de appetitu merè naturali, sed conditionato; qui tamen non fit necessarius. Vel tandem dicendum, quòd illa ratio D. Thomæ non est demonstratiua, sicut nec aliæ rationes, quibus probat alia mysteria fidei, sed sunt tantùm quædam congruentiæ probabiles alioquin demonstraremus naturaliter mysteria supernaturalia fidei, quod dici non potest. Ad aliud dicẽdum, quòd licèt Deus clarè visus pertineat ad obiectum specificatiuum intellectus, tamen est ipsi improportionatus & valde excellens: vnde licèt non potest Deum sic attingere naturæ viribus; sic nec habet appetitum naturalem ad ipsum clarè visum. Nec etiam verum est, quòd Deus clarè visus sit finis naturalis creaturæ intellectualis: vnde ad illud Augustini dicendum, quòd ista duo valde differunt inter se, Posse habere gratiam, naturæ est hominis; &, Naturale est homini habere gratiam; primum enim significat tantùm, quòd natura hominis ex se habet capacitatem siue non repugnantiam ad recipiendam gratiam, quod non competit naturæ irrationali; & hoc verissimum est: secundum autem significat, quòd ipsa gratia sit homini connaturalis & exigita ex principiis intrinsecis ipsius naturæ, quod est falsum. Ad aliam confirmationem dicendum, quòd creatura intellectualis ex summa Dei bonitate est ordinata ad finem supernaturalem præ aliis creaturis: si tamen velimus ei assignare finem aliquem naturalem, hic est cognitio Dei abstractiua perfecta: quæ quidem non potest perfectè beare, aut satiare appetitum beatitudinis, supposita reuelatione de possibilitate claræ Dei visionis: si autem non esset talis reuelatio, sicut non habetur intra ordinem naturæ; creatura intellectualis haberet tantùm appetitum absolutum ad perfectam illam cognitionem abstractiuam Dei, & in illâ satiaretur: conditionatus autem, quem haberet ad claram Dei visionem, non debet impleri. Ad tertiam confirmationem dicendum, quòd Beati amittũt libertatem per claram Dei visionem, quæ nec est naturalis, nec violenta: inter naturale enim & violentum datur medium, scilicet præternaturale & supernaturale: naturale enim, vt hic sumimus, est illud quod exigitur ex principiis intrinsecis naturæ; violentum autem est illud, quod est contra inclinationem naturæ, & est cum resistentia ipsius: potest autem dari aliquid, quod non sit exigitum ex principiis naturæ, & quod sit in ipsa sine eius resistentia, cùm ei non repugnet; quod tamen ipsam excedat, & talis est clara Dei visio.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus intelligit de beatitudine in communi; quamuis in eodem capite multa dicat de clara Dei visione. D. Thomas autem vocat desiderium videndi Deum naturale, & quodammodo necessarium; quia reperitur vt in pluribus: vnde potest dici necessarium, eo modo, quo desiderium vitæ; non autem eo modo quo desiderium beatitudinis in communi. Ad aliud patet ex dictis, quomodò hic in viâ Deus clarè visus non proponitur euidenter tanquam obiectum adæquatum voluntati; sicut ei proponitur beatitudo in communi: propterea voluntas non necessitatur, etiam appetitu conditionato inefficaci, ad claram Dei visionem, sicut necessitatur ad beatitudinem in communi.

Ad tertium, quantùm ad authoritatẽ D. Th. patet ex dictis. Quantùm verò ad rationem dicendum, quòd omne imperfectum appetit naturaliter suam perfectionem sibi naturaliter debitam, & quam scit naturaliter esse possibilem; vnde debet esse in eodem ordine: clara autem visio Dei, etiam vt authoris naturæ, nec est debita naturaliter, nec naturaliter scitur esse possibilis, nec est in eodem ordine cum cogni-

Digitized by Google

tione, quæ habetur de Deo authore naturæ in suis effectibus; hæc enim est ordinis merè naturalis, clara autem Dei visio, etiam vt authoris naturæ, est ordinis supernaturalis vt dictum est.

DISPVTATIO II.

De medio, in quo fit clara Dei Visio.

QVIA ex obiecto & potentia paritur notitia, vt docet Augustinus, in quantum scilicet obiectum vnitum potentiæ ipsam fœcundat; & complet in actu primo, determinando ad speciem actus: probatâ iam in præcedenti disputatione possibilitate claræ Dei visionis: in præsenti inquirimus, quomodo vniatur Deus cum intellectu beato, & quod sit medium, in quo fit clara Dei visio.

DVBIVM I.

Vtrùm D. Thomas hîc art. 2. excludat omnem similitudinem diuinæ essentiæ.

SVpponendum est, quòd similitudo repræsentatiua alicuius obiecti, est triplex. Prima est similitudo formalis, & est ipsa species expressa, siue verbum mentis productum per actionem intellectus possibilis. Secunda dicitur similitudo virtualis, & est ipsa species impressa, quæ producitur in intellectu possibili mediante phantasmate ab ipso intellectu agente, intellectus enim agens illuminando phantasma vnius indiuidui, siue communicando ipsi aliquam virtutem spiritualem transeuntem, eleuat ipsum, & facit vt sit potens producere speciem intelligibilem, quæ cùm sit spiritualis, & consequenter abstrahat à materia & conditionibus materialibus, ex quibus natura indiuiduatur, iam non repræsentat naturam indiuiduatam siue indiuiduum, sicut repræsentat phantasma: sed repræsentat ipsam naturam in sua vniuersalitate. Species autem impressa dicitur similitudo virtualis obiecti: non quòd non sit perfecta & formalis similitudo illius, sed quia est virtus ipsius obiecti, & concurrit ad intellectionem, vt se tenens ex parte obiecti, quasi vicaria ipsius; & sic semper repræsentat aliquid formaliter: intellectus tamen possibilis, ob suam viuacitatem & fœcunditatem, multa intelligit, quæ non formaliter, sed tantùm virtualiter repræsentantur in specie impressa, & respectu illorum dicitur propriè similitudo virtualis; verbum autem mentis dicitur simpliciter similitudo formalis, quia exprimit ipsam intellectionem, quæ formaliter adæquat totum id quod intelligitur, & secundùm perfectionem qua intelligitur. Tertia est similitudo obiectiua, vt imago depicta, & alia obiecta, quæ priùs in se visa possunt nos ducere in cognitionem alicuius, propter similitudinem quam habent cum ipso.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 3[illegible] cap. 1. asserit D. Thomam in hoc articulo excludere quidem similitudinem formalem, & obiectiuam Dei: non autem virtualem siue speciem impressam ipsius, quam vocat Lumen gloriæ. Probatur, D. Thomas in argumento, Sed contra, probat quòd non detur similitudo diuinæ essentiæ ex Aug. 15. de Trinitate cap. 9. vbi explicans locum Apostoli, *Videmus nunc per speculum in ænigmate*, dicit quòd nomine speculi & ænigmatis, quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum: sed iste locus solùm potest intelligi de similitudine obiectiua, quæ priùs visa ducit nos in cognitionem alterius; nam loquitur de similitudine, per quam procedit visio ænigmatica: constat autem quòd visio ænigmatica fit per solam similitudinem obiectiuam cum formali: non autem per virtualem siue per speciem impressam: ergo D. Th. in hoc articulo 1. non excludit similitudinem virtualem, at tantùm obiectiuam cum formali. Item in hoc articulo dicit, quòd ad videndam Dei essentiam, requiritur aliqua similitudo ex parte visiuæ potentiæ, scilicet lumen diuinæ gloriæ: lumen autem gloriæ est species impressa, vt docet ipsemet D. Thomas quolib. 7. art. 1. vbi ait: Ipsa essentia diuina totaliter lux intelligibilis est. Vnde lumen gloriæ ab ea in intellectum descendens, facit hoc respectu diuinæ essentiæ in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ nō sunt lux, species rei intellectæ simul & lumen. Sicut si lux sensibilis per se existeret, ad eius visionem sufficeret lumen, oculum perficiens sine aliqua similitudine. Deinde, D. Thomas hîc art. 4. ad 1. dicit quòd illa cognitio, quam habet Angelus de Deo per sua naturalia, scilicet visâ suâ essentiâ, nō est visio diuinæ essentiæ, & subdit rationem, quia cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam, non est cognoscere essentiam Dei. Et art. 11. probat quòd Deus non possit videri in hac vita mortali, quia in ea non possunt cognosci nisi res materiales: sed tam essentia Angeli, quàm res materiales sunt similitudines obiectiuæ diuinæ essentiæ: ergo D. Thomas tantùm excludit similitudinem obiectiuam cum formali, & non virtualem. Denique, si D. Th. excluderet in hoc art. 1. similitudinem virtualem, & non tantùm obiectiuam cum formali, rationes quibus vtitur essent futiles & inanes: ergo ne hoc concedatur, debet concedi quòd non excludit similitudinem virtualem, at tantùm obiectiuam cum formali.

Secunda opinio Ferrariensis, 1. contra gentes cap. 53. asserit D. Thomam hîc, excludere

eam

Digitized by Google

tam similitudinem obiectiuam, quàm virtualem; non autem formalem. Probatur, D.Th. in quacumque cognitione intellectuali ponit productionem similitudinis formalis: ait enim infra q. 27. art. 1. Quicumque intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectus proueniens, & ex eius notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat, & dicitur verbum mentis: ergo D.Th. non potest in hoc articulo excludere à visione beatifica similitudinem formalem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt D. Thomas in hoc 1. articulo excludat tres prædictas similitudines; videlicet virtualem siue impressam, formalem siue expressam, & obiectiuam: 1. Primariò tamen excludit similitudinem impressam, deinde expressam: 3. Et tantùm ex consequenti similitudinem obiectiuam. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ, Caietanus, Bannes, Nauarrete, Gonzales, Nazarius in præsenti, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis ex ipsis verbis D. Thomæ in hoc articulo: vbi sic ait: Sed ex parte visæ rei, quam necesse est aliquo modo vniri videnti, per nullam similitudinem creatam, Dei essentia videri potest. Et in fine articuli sic concludit: Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam diuinam essentiam repræsentet, vt in se est: sed tres istæ enumeratæ similitudines se tenent ex parte rei visæ; & maximè similitudo impressa, de qua ferè tota est difficultas; nam in principio articuli sic habetur: Et in rebus quidem corporalibus apparet, quòd res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solùm per suam similitudinem: sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis: constat autem, quòd hæc similitudo est species impressa: vnde cùm hæc similitudo impressa sit vicaria obiecti, se tenet ex parte ipsius, facit enim in ordine ad cognitionem illud omne, & illud solum, quod faceret ipsum obiectum, si adesset secundum suam substantiam: vnde concurrit vt comprincipium potentiæ, & non vt virtus ipsius. Quòd igitur ista similitudo inhæreat potentiæ, eamque determinet, non facit quòd se teneat ex parte ipsius potentiæ: nam etiam ex vna parte similitudo expressa inhæret, & tamen Vasquez non docet ipsã se tenere ex parte potentiæ: ex alia verò parte est proprium obiecti determinare potentiam ad hunc speciei actum: & ita quòd similitudo impressa determinet potentiam, potiùs arguit ipsam se tenere ex parte obiecti vt supplentẽ vices eius, quàm ex parte potentiæ: ergo D. Thomas in hoc 1 articulo excludit tres prædictas similitudines, videlicet virtualem siue impressam, formalem, siue expressam, & obiectiuam. Maximè quia rationes, quibus hic vtitur, efficaciter probant nullam dari similitudinem diuinæ essentiæ ex his tribus, vt ex earum expensione dubio sequenti constabit. Et etiam quia D.Th. vbicumque agit de visione beatifica, excludit ab ea quamcumque similitudinem ex prædictis, vt q. 8. de veritate art. 1. & in 4. d. 49. q. 2. art. 1. ad 15.

Probatur secunda pars conclusionis. D.Th. in hoc articulo primariò excludit similitudinem, qua fiat vnio diuinæ essentiæ cum intellectu beato, quam dicit esse necessariam in omni alia visione, etiam oculi corporei, vt patet ex ipso textu, assumit enim exemplum similitudinis lapidis in oculo: sed similitudo necessaria in omni visione, est similitudo impressa: nam cum ipsa sola fit ordinariè visio corporalis, non enim requiritur ordinariè similitudo obiectiua in speculo relucens, cùm appareat nos multa in seipsis directè videre: nec oculus videns format similitudinem expressam, vt docet D.Th. quodlibeto 5. art. 9. ad 2. vbi sic ait: Non autem ipse sensus exterior format sibi aliquam formam sensibilem; sine ipsa verò similitudine impressa non potest fieri visio corporalis: ergo D. Thom. primariò excludit similitudinem impressam. Deinde, in responsionibus obiectionum excludit tantùm similitudinẽ impressam, & expressam: nam sibi obiicit secundo loco ex Augustino, quòd cùm Deum nouimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis: quæ sine dubio est similitudo impressa, qua incipit cognitio, vel ad summum est similitudo expressa, in qua cognitio terminatur: cui obiectioni respondet, quòd Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei, quæ habetur in via: per quam responsionem excludit vtramque similitudinem à visione beatifica; primariò quidem impressam, deinde expressam: si enim voluisset tantùm excludere similitudinem obiectiuam, faciliùs respondisset, quòd hæc authoritas Augustini non militaret contra ipsum. Sed clariùs mentem suam declarat in responsione ad 3. sibi enim obiicit, quòd intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu: hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, & intellectus similitudine rei intellectæ: ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quòd per aliquam similitudinẽ videatur. Constat autem quòd similitudo qua informatur intellectus est primariò similitudo impressa, deinde similitudo expressa; obiectiua autem non informat: ergo cùm D. Thomas in sua responsione ad hanc obiectionem, excludat à visione Dei similitudinem diuinæ essentiæ informantem intellectum beatum, excludit primariò similitudinem impressam diuinæ essentiæ, deinde similitudinem expressam. Sic autem respon-

Digitized by Google

det: Diuina essentia est ipsum esse: vnde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, vniuntur intellectui secundùm aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu: ita diuina essentia vnitur intellectui creato, vt intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu. Quæ responsio sic declaratur: cùm diuina essentia sit suum esse, est perfectissimè actualis & immaterialis, imò est actus purissimus: & ideò potest immediatè vniri seipsa cuicumque intellectui in esse intelligibili; quod non potest competere alteri essentiæ vel naturæ in ordine ad alienum intellectum, quia omnis natura creata deficit à tam perfecto gradu immaterialitatis, in omnibus enim creatis etiam spiritualibus datur materia saltem metaphysica, scilicet essentia respectu sui esse; & ideò non possunt vniri alieno intellectui in esse intelligibili seipsis, sed solùm per aliquas species. Hæc mens D.Thomæ, & vis rationis ipsius, quam tamen admittere non possunt hi omnes, qui extra eius Scholam docent quamlibet essentiam esse realiter suum esse.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis: Si enim D.Thomas in hoc articulo 2. excludit primariò similitudinē impressam, & deinde expressam; quasi hoc sit eius intentum; rationes autem eius conuincunt etiam de similitudine obiectiua, vt constabit ex earum expensione; sequitur quòd tantùm ex consequenti excludat similitudinem obiectiuam. Deinde, si D. Thomas in art. 2. solam excluderet similitudinem obiectiuam, vel si primariò illam excluderet, sequeretur quòd iste articulus secundus esset omninò idem ac articulus primus; quod tamen dici non potest: non enim solet D.Thomas superfluas habere repetitiones: patet autem sequela; nam in art. 1. probat quòd intellectus creatus possit Deum videre per essentiam; vnde concludit quòd respectu intellectus creati possit dari visio Dei directa & immediata, quæ excludit similitudinem obiectiuam, vt patet ex ipso textu: & hoc solùm ipsi probandum erat, nullus enim Philosophus dubitauit, quin Deus posset indirectè & mediatè videri ab intellectu creato per aliquam similitudinem obiectiuam; ergo si in secundo articulo excludit tantùm, vel primariò similitudinem obiectiuam, idem in ipso tractaret, quod in primo, & consequenter articulus secundus esset omninò idem ac primus.

AD primum ergo dicendum, quòd S.Aug. in hoc loco intelligit de omni similitudine, tam formali & virtuali, quàm obiectiua: omnis quippe cognitio, quæ habetur de aliquo per quamcumque similitudinem, etiam virtualem, potest aliquo modo dici ænigmatica ratione suæ imperfectionis: & inde est, quòd idem Aug. cognitionem, quam Beati habent de rebus per proprias species, vocat cognitionem vespertinam, quæ idem est ac obscura & ænigmatica: cognitionem autem, quam habent in Verbo, quia non fit mediante aliqua specie, vocat matutinam: solus autem Deus habet cognitionem meridianam, qua omnia in seipso supereminenti cognitione comprehendit; & sic matutina cognitio non est tam clara ac perfecta, sicut est meridiana. Et quamuis S.Aug. solùm intelligeret de similitudine obiectiua, adhuc tamen D.Thomas ex hac authoritate probaret suum intentum; quia eædem rationes, quæ probant non posse dari similitudinem obiectiuam quidditatiuè repræsentantem diuinam essentiam, probant etiam non posse dari similitudinem formalem aut virtualem diuinæ essentiæ. Ad aliud dicendum, quòd lumen gloriæ dicitur à D.Thoma similitudo Dei, tenens se ex parte potentiæ, quia confortat ipsam potentiam, & eleuat ad ordinem supernaturalem & diuinum, & facit ipsos Beatos, Deos participatiuè, & sic assimilat Deo, vt ait S. Ioannes; Cùm apparuerit, similes ei erimus: non autem est similitudo tenens se ex parte Dei, quasi repræsentans quidditatiuè ipsum Deum, sicut faceret similitudo formalis, aut virtualis si daretur: vnde ad illud testimonium D.Thomæ dicendum, quòd solùm intendit, ad visionem Dei nihil aliud distinctum à Deo requiri, præter lumen gloriæ, diuina quippe essentia vnitur immediatè seipsa in esse intelligibili cum intellectu creato; cùm tamen alia obiecta, quæ non sunt lux, vniantur tantùm in esse intelligibili per suas species; vnde ad eorum cognitionem, præter lumen intellectuale, requiritur species ipsa repræsentans: vnde optimè dicit D.Thomas, quòd lumen gloriæ hoc facit respectu diuinæ essentiæ in intellectu, quod facit respectu aliorum intelligibilium, quæ non sunt lux, species rei intellectæ simul & lumen: non autem dicit, quòd lumen gloriæ sit species impressa diuinæ essentiæ. Ad aliud dicēdum, quòd D.Thomas excludit simpliciter omnem formam siue similitudinem, quæ quidditatiuè repræsentet diuinam essentiam: sed in hoc articulo excludit primariò similitudinem virtualem, deinde formalem; & etiam ex consequenti obiectiuam: vnde quamuis in locis citatis tantùm excludat similitudinem obiectiuam diuinæ essentiæ, qualis est essentia Angeli, & res materiales, optimè tamen confirmat suum intentum ex doctrina huius articuli secundi. Ad aliud dicendum, quòd rationes D.Thomæ, etiam in ordine ad excludendum similitudinem tam virtualem, quàm formalem diuinæ essentiæ, si benè intelligantur, non sunt futiles & inanes; sed veræ demonstrationes, vt post earum expensionem constabit.

AD secundum dicendum, quòd hæc doctrina D.Thomæ est tantùm vera in cognitione

naturali,

Digitized by Google

naturali, vt infra ostendetur, vtitur tamen illa ad probabiliter suadẽdum productionem Verbi diuini. Ad hoc autem suadendum sufficit, quòd in cognitione naturali, & vt plurimum producatur verbum mentis; quod ita produci communiter conceditur.

DVBIVM II.

Vtrùm detur, vel possit dari species impressa, repræsentans quidditatiuè diuinam essentiam.

SVpponendum est ex Caietano, quòd aliqua conueniũt speciei impressæ intelligibili per se, alia per accidens: per accidẽs quidem competit illi, quòd sit vel substantia, vel accidens; & consequenter quòd informet, vel non informet: vnde quando aliquid est vnibile seipso in esse intelligibili, quia est sufficienter immateriale & intrinsecum ipsi intelligenti, potest seipso intelligi sine vlla specie impressa, quæ tantùm requiritur vt suppleat vicem obiecti, quando non potest seipso vniri potentiæ in esse intelligibili, vel ob materialitatem, vel ob distantiam: vnde dicitur in scholâ D. Thomæ, quòd Angelus cognoscit seipsum sine vlla specie impressa, sed per suam essentiam suo intellectui vnitam in ratione speciei intelligibilis: & in tali casu illa species est substantia, & non informat intellectum, sed tantùm terminat obiectiuè. Per se autem competit speciei impressæ intelligibili, quòd sit repræsentatiua, non tantùm per modum signi, sed etiam per modum similitudinis, vnde cognitio est per assimilationem: quod si cognitio sit quidditatiua, oportet speciem intelligibilem esse similem, non solùm secundùm rationes genericas, sed etiam secundùm rationem speciei specialissimæ, formaliter vel eminenter; & sic species intelligibilis, qua videtur aliqua res, est quod quid est siue quidditas ipsius rei, non quidem secundùm modum essendi naturalẽ rei, sed secundùm modum intelligibilem, qui formaliter sumptus abstrahit ab esse substantiali & accidentali; & exigit esse nobilior, aut saltem æquè nobilis, ac est modus essendi naturalis rei: & ita res materiales sunt perfectiori & nobiliori modo in cognoscente, quàm in seipsis, quia sunt in cognoscente modo immateriali, in seipsis autem modo materiali: vnde quando D. Thomas hîc art. 1. nominat similitudines inferioris ordinis, non eas sic nominat secundùm illa, quæ conueniunt speciei per accidens, scilicet quòd per speciem quæ sit accidens, non potest cognosci substantia, hoc enim esset falsum: sed eas sic nominat secundùm illa, quæ conueniunt speciei per se, scilicet repræsentationem & eleuationem à materia, maiorem vel minorem: & hoc modo species sensuum externorum dicuntur esse inferioris ordinis respectu phantasmatum, quæ sunt in sensibus internis, & phantasmata respectu specierum intelligibilium: & sic per phantasmata non possunt cognosci ab intellectu res immateriales. Ex quibus sequitur, quòd species intelligibilis, si sit accidens, est in esse rei inferior obiecto quod est substãtia; non tamen est inferior ipso in esse intelligibili, nec est dicenda inferioris ordinis: si sit æquè immaterialis ac obiectum, sed erit ordinis superioris, si sit magis immaterialis quàm obiectum. Species autem impressa habet hæc munera: Primum est vnire obiectum cum potentia: secundùm determinare ipsam potentiam ad hoc vel illud cognoscendum; intellectus enim antequam determinetur aliqua specie impressa, est indifferens ad hoc vel illud intelligendum. Tertium, actuare potentiam, nam complet illam in actu primo; non quidem augendo virtutem, sed supplendo obiectum quod est comprincipium cognitionis: hæc autem vnio obiecti cum potentia prærequiritur ad actum primum, antequam potentia exeat siue prorumpat in actum secundum. Quartum tandem, est assimilare potentiam obiecto, vnde intellectus in actu est intelligibile in actu. Perfectio autem speciei impressæ, quamuis occasionaliter possit desumi à subiecto, in quo est recepta, per se tamen desumitur ab obiecto: ratio primi est, quia species rerum materialium in subiecto magis immateriali debent esse magis immateriales, sicut sunt magis immateriales in Angelo, quàm in homine, quia quod recipitur, ad modum recipientis recipitur; & ita perfectio speciei impressæ, quæ maximè consistit in immaterialitate, potest occasionaliter desumi à subiecto in quo est recepta: ratio verò secundi est, quia species impressa secundùm formalissimam suam rationem tantùm habet, quòd sit signum formale repræsentatiuum obiecti: vnde quantò perfectiùs est obiectum repræsentatum, tantò etiam est perfectior species impressa, secundùm suam rationem formalissimam & atomam: requiritur autem, quòd sit adæquata obiecto, siue debet illud repræsentare sicuti est, nec excedere, nec minus latè patere. Quòd si obiectum sit materiale, species debet habere esse entitatiuum perfectius, quia debet esse immateriale. Si autem obiectum sit omninò immateriale, species debet habere esse entitatiuum imperfectius, si debeat recipi in potentia non ita immateriali: ratio vtriusque est, quia species quantùm ad immaterialitatem sui esse entitatiui, debet proportionari potentiæ in qua recipitur, quia vnumquodque recipitur ad modum recipientis, siue debet esse proportio in immaterialitate inter potentiam receptiuam & actum receptum: & inde est, quod species Angelicæ siue receptæ intellectu Angelico sunt magis immateriales, vt constat ex earum vni-

uersalitate, quàm species humanæ, sine receptæ in intellectu humano.

Prima opinio est Vasquis in præsenti, quòd de facto detur species impressa in intellectu beato, quæ repræsentet quidditatiuè diuinam essentiam. Non aliter probat, quàm ostendendo quòd non sit contra D.Thomam, & refutando antiquam & veram Theologorum sententiam: eius rationes afferentur in hoc & sequenti dubio.

Secunda opinio Suaris in sua Metaphysica disp. 30. sect. 11. Valentiæ tom. 1. disp. 1. q. 12. puncto 2. Becani, & aliorum, asserit, quòd de potentia Dei absoluta, possit dari species impressa creata, repræsentans quidditatiuè diuinam essentiam, qua Deus vt est in seipso possit videri à Beatis. Probatur, Si quid obstaret, quin posset dari species impressa, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam; maximè quia deberet esse æquè immaterialis ac diuina essentia, & eiusdem cum ipsa perfectionis infinitæ; hæc enim sunt fundamenta in schola D.Thomæ negandi talem speciem; sed neutrum ex his sequitur, non primum, quia illa species potest esse minùs immaterialis quàm Deus, & tamen poterit per illam Beatus videre Deum, sicut Angelus inferior cognoscit superiorem per speciem minùs immaterialem, quàm sit ipse Angelus cognitus: nec secundum, quia illa species ex vna parte non procederet à Deo necessariò, sed liberè, ex alia verò parte non deseruiret ad comprehensiuam & infinitam Dei visionem, sed tantùm ad finitam, & ita esset limitata tam ex parte principij, quàm ex parte termini repræsentati, ac ita esset finitæ perfectionis, tam in essendo, quàm in repræsentando: ergo potest dari, de potentia Dei absoluta, species impressa, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.

Secundò, Si repugnat dari speciem impressam quidditatiuè repræsentantem diuinam essentiam, ideò hoc est, quia talis species deberet esse perfecta similitudo diuinæ essentiæ: sed ex hac parte non repugnat; tum quia datur lumen gloriæ, quod est perfecta similitudo Dei, ex illo Psalmi: In lumine tuo videbimus lumen: tum quia datur clara Dei visio, quæ ex Augustino libro 14. de Trinitate cap. 17. est perfecta & plena similitudo Dei, ait enim, tunc in nobis perfectam & plenam futuram esse Dei similitudinem, cùm perfecta & plena fuerit eius visio; tum quia datur species expressa, cùm sit vel intellectio ipsa, vel eius terminus ita intrinsecus, vt non possit separari, & tamen est multò perfectior Dei similitudo, cùm sit similitudo formalis & expressa, species autem impressa est tantùm similitudo virtualis & minùs distincta: ergo non repugnat dari speciem impressam, quidditatiuè repræsentantē diuinam essentiam.

Tertiò, Visio beatifica, cùm sit actus vitalis ab intellectu beato elicitus, est connaturalis ipsi Beato: sed ad visionem connaturalem requiritur, quòd eliciatur à principio connaturali; principium autem visionis intellectiuæ est, tam lumen intellectuale, quàm obiectum ipsi potentiæ vnitum vitaliter & in esse intelligibili, ex illo Augustini, Ex obiecto & potentia paritur notitia: constat autem, quòd diuina essentia non potest seipsa immediatè vniri vitaliter & in esse intelligibili cum intellectu beato, quia talis vnio est in genere causæ formalis, quæ maximam habet imperfectionem, scilicet informationem, vnde debet posse vniri cum illo per suam speciem: ergo potest dari species impressa, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd de facto non datur species impressa, quidditatiuè repræsentans intellectui beato diuinam essentiam. 2.
Imò implicat dari talem speciem. Ita D.Thom. hic art. 2. & alibi sæpe, & communiter eius Discipuli, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thomæ in 4. d. 49. q. 2. art. 1. ad 15. vbi sic ait, Medium in visione corporali & intellectuali inuenitur triplex. Primum est medium *sub quo*, vt lumen. Secundum medium *quo*, & hoc est forma visibilis, qua determinatur potentia ad speciale obiectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium *in quo* videtur, & hoc est per cuius inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in imaginatum: in visione igitur patriæ non erit tertium, nec secundum medium, sed erit tantùm primum. Hanc doctrinam habuit D.Thomas etiam reuelatione confirmatam, cùm enim decessisset frater Romanus, qui eius fuerat discipulus, eique post mortem apparuisset, ab ipso D.Thoma interrogatus, quomodò videretur Deus, respondit, *Sicut audiuimus, ita & vidimus, in ciuitate Domini virtutum*: per hæc declarans ipsi Deum eo modo videri à Beatis, quomodo audierat ab ipso D.Thoma Deum videri.

Secundò, Essentia diuina potest seipsa præstare id totum, quod facit species impressa: duo enim facit species impressa, videlicet determinat intellectum ad hoc obiectum intelligendum, cùm antea esset indeterminatus: deinde concurrit cum intellectu ad eliciendam ipsam intellectionem; constat autem, quòd diuina essentia potest hæc duo præstare, cùm nullam inuoluant imperfectionem, at potiùs denotent maximam actualitatem Deo conuenientem: ergo de facto non datur species impressa quidditatiuè repræsentans intellectui beato diuinam essentiam, vel est frustra.

Tertiò, Species impressa est ordinariè necessaria

Digitized by Google

saria ad intellectionem propter tria: Vel propter absentiam & distantiam obiecti intelligibilis: Vel quia obiecta materialia, vt substant conditionibus materialibus, non sunt intelligibilia: Vel quia nullum creatum est ita immateriale, vt possit seipso vniri intellectui in esse intelligibili: sed Deus est in omnibus intimè præsens secundùm suam essentiam, est summè intelligibilis, & summè immaterialis vt patet: ergo non requiritur species impressa, quidditatiuè repræsentans intellectui beato diuinam essentiam, ad hoc vt clarè videatur; & ita de facto non datur, ne sit superflua.

Probatur secunda pars conclusionis expressa authoritate D. Thomæ hic art. 2. eiúsque rationibus ibidem adductis, quæ illam demonstrant, vt dubio sequenti ostendetur. Idem docet q. 8. de veritate art. 1. vbi sic ait: Nulla similitudo diuinæ essentiæ potest habere aliquam conuenientiam cum essentia diuina, nisi analogicè tantùm: & ideò cognitio, quæ esset per talem similitudinem, non esset ipsius Dei per essentiam; sed multò imperfectior, quàm si cognosceretur substantia per similitudinem accidentis.

Secundò, Ex S. Dionysio cap. 1. de diuinis nominibus, per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ: sed quæcumque species impressa creabilis est inferioris ordinis respectu Dei, cùm Deus sit infinitè immaterialis, vt pote actus purissimus, ad quam puritatem non potest pertingere creatura: ergo implicat dari speciem impressam, quidditatiuè repræsentantem intellectui beato diuinam essentiam. Hæc ratio dubio sequenti ampliùs examinabitur: hîc solùm assumitur S. Dionysij authoritas. Respondent aliqui, S. Dionysium intelligendum esse de similitudine obiectiua, non verò de formali aut virtuali, qualis est species impressa. Sed contra primò, nam loquitur absolutè, vnde intelligendus est de quacumque similitudine. Deinde quando dicit, quòd nullo modo possunt cognosci, subintelligit cognitione intuitiua; nam certū est, quod per quamcumque similitudinem, etiam inferioris ordinis, possunt aliquo modo cognosci res superioris ordinis: cùm ergo ad cognitionem intuitiuam non sufficiat similitudo obiectiua, sed requiratur similitudo formalis & virtualis, ordinariè loquendo, sequitur quòd sit intelligendus S. Dionysius de quacumque similitudine, & non solùm de obiectiua, dum ait quòd per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci.

Tertiò, Implicat dari aliquid creatum, quod sit actu infinitè perfectum secundùm aliquam rationem realem, vt communiter conceditur: sed si daretur species impressa, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam, esset infinitè actu perfecta secūdùm aliquam rationem realem, nempe secundùm rationem repræsentatiui: quod sic duplici via declaratur. Nam primò, omnis species quæ naturaliter repræsentat perfectius obiectum, habet esse repræsentatiuum perfectius, quàm alia species quæ repræsentat obiectum minùs perfectum, idem quippe est species in esse repræsentatiuo quod obiectum in esse entitatiuo, nam species lapidis est lapis in esse repræsentatiuo & intentionali; vnde si obiectum, quod repræsentatur, est actu infinitè perfectum in esse entitatiuo, species ipsum repræsentans naturaliter quidditatiuè erit etiam actu infinitè perfecta in esse repræsentatiuo, aliàs non esset admittenda ista graduatio: constat autem quòd Deus secundùm suam essentiam est obiectum actu infinitè perfectum in esse entitatiuo, & consequenter species impressa ipsum quidditatiuè repræsentans est actu infinitè perfecta in esse repræsentatiuo: constat etiam quòd ratio repræsentatiui est ratio realis, imò est ratio atoma ipsius speciei impressæ vt sic, cùm repræsentatio eius non sit ad placitum, sed naturalis. Secundò, species impressa quidditatiuè repræsentans Deum, cum infinitè repræsentaret (& sic esset actu infinitè perfecta secundùm modum repræsentandi;) nam si talis species naturaliter repræsentet Deum quidditatiuè, ipsum repræsentat sicuti est in se, cùm debeat esse similitudo naturalis quidditatis Dei vt est in se, vnde ipsam adæquat in repræsentādo, & omnimodè ipsam continet ac comprehendit intentionaliter, & ita repræsentat quantùm repræsentabilis est: & si intellectus eam recipiens esset æqualis virtutis in intelligendo, mediā ipsā Deum comprehenderet, sicut Angeli comprehendunt omnia naturalia, quia habent species quidditatiuas ipsorum: ergo implicat dari speciem impressam quidditatiuè repræsentantem diuinam essentiam. Quod magis constabit ex dicendis dubio sequenti, vbi rationes D. Thomæ, quæ hoc demonstrant, examinabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd si daretur species impressa, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam, esset eiusdem immaterialitatis ac diuina essentia, & eiusdem cum ipsa perfectionis infinitæ, vt dictum est. Vnde ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd species qua Angelus superior cognoscitur ab Angelo inferiori, est æquè immaterialis ac Angelus cognitus, & omnes Angeli sunt in eodem ordine immaterialitatis formaliter, licèt materialiter vnus magis participet illam, quàm alius; omnes enim Angeli abstrahunt ab omni materia physica, habent tamen materiam metaphysicam, scilicet essentiam in qua recipitur illorum esse: Deus autem, cùm sit suum esse, excludit omnem materiam etiam

metaphy

Digitized by Google

metaphysicam, & est actus purissimus, vnde est superioris ordinis in immaterialitate respectu cuiuscumque creaturæ. Vel potest dici, quòd Angelus superior non cognoscitur clarè adæquatè ab Angelo inferiori per vnicam speciem. Ad secundam probationem dicendum, quòd illa species impressa, si daretur, esset illimitata, quia ex parte termini repræsentati, scilicet diuinæ essentiæ, cui debet adæquatè commensurari, cùm sit naturalis & quidditatiua similitudo, petit ab intrinseco hanc illimitationem, vt dictum est; vnde si produceretur, deberet produci iuxta exigentiam suæ naturæ sic illimitata, & sic esset infinitæ perfectionis tam in essendo, quàm in repræsentando, vt etiam dictum est; ac proinde quantum est ex parte sui, deseruiret ad comprehensiuam Dei visionem. Cùm autem sit impossibile, aliquid creatum esse infinitæ perfectionis, ideò implicat quòd producatur à Deo, siue liberè, siue necessariò. Ad maiorem tamen euidentiam sciendum est, quòd modus visionis beatificæ, scilicet quòd sit taliter intensa, sequitur modum principij illam elicientis: vnde licèt vniatur immediatè intellectui beato essentia diuina omnia repræsentans, quantùm est ex se, tamen visio est finita: quia eius principium ex intellectu tanquam virtute radicali, & ex lumine gloriæ tanquam totali virtute proxima adæquatum, est finitum: vnde quilibet Beatus videt in diuina essentia ea, quæ formaliter sunt in Deo, quasi formaliter repræsentata, ea verò quæ sunt tantùm eminenter, videntur à Beatis diuersimodè iuxta diuersum modum visionis beatificæ, vt infra dicetur: Ex quo sequitur, quòd species impressa, quando datur, non commensuratur visioni, aut principio elicienti visionem; sed commensuratur obiecto quod repræsentat; si sit quidditatiua quæ si excedat virtutem principij cognoscitiui, non comprehenditur ab ipso, vnde non videntur ab ipso clarè & distinctè in ea, omnia quæ clarè & distinctè in ea repræsentantur; vt patet in essentia diuina, quæ omnia clarissimè & distinctissimè repræsentat, & tamen solus intellectus diuinus, quia eam in sua virtute adæquat, omnia in ipsa clarissimè & distinctissimè vno intuitu videt.

Ad secundum dicendum, quòd ideò repugnat species impressa, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam, quia debet esse perfecta similitudo diuinæ essentiæ. Vnde ad primam probationem dicendum, quòd lumen gloriæ est tantùm participatio & diminuta similitudo diuini intellectus; non autem perfecta & quidditatiua similitudo diuinæ essentiæ, qualis esset species illa impressa si daretur; & ita lumen gloriæ non est impossibile, sicut est impossibilis illa species: quia verò lumen gloriæ confortat intellectum ad claram Dei visionem, qui est lumen indeficiens; ideò dicitur Deo à Propheta, In lumine tuo videbimus lumen; non quòd lumen gloriæ sit similitudo perfecta Dei in qua Deus videatur; & ita lumen gloriæ se tenet ex parte potentiæ, quasi confortans; non ex parte obiecti, quasi repræsentans. Ad secundam probationem dicendum, quòd clara Dei visio dicitur plena & perfecta similitudo ipsius Dei; non quòd quidditatiuè Deum repræsentet, vt repræsentaret species illa impressa si daretur, sed quia facit Beatos Deiformes, nam vident Deum vt est in se, sicut se videt ipse Deus, & quia eos excitat ad amorem beatificum, quo transformantur in Deum. Aliæ autem visiones & cognitiones intellectuales dicuntur esse similitudines obiectorum, non in sensu formali, sed in sensu causali actiuo vel passiuo; quia scilicet vel producunt speciem expressam, quæ est similitudo formalis obiecti; vel procedunt ab specie impressa, quæ est similitudo naturalis eiusdem obiecti. Ad tertiam probationem dicendum; quòd infra probabitur, non dari speciem expressam, quidditatiuè repræsentantem diuinam essentiam; imò implicare cont[r]adictionem, quòd detur.

Ad tertium dicendum, quòd visio beatifica est quidem actus connaturalis intellectui beato, prout connaturale opponitur violento, propter rationem adductam, quia est actus vitalis, qui necessariò est à principio extrinseco subiecti; violentum autem est ab intrinseco principio contra inclinationem subiecti: non autem est actus connaturalis, vt connaturale est idem, ac exigitum à principiis naturalibus; sed est actus supernaturalis. Vt autem visio beatifica sit actus vitalis, sufficit quòd eliciatur ab intellectu eleuato lumine gloriæ, qui est potentia vitalis ex se, cuius vitalitas eleuatur ad ordinem supernaturalem & diuinum, per idem lumen gloriæ, quod intrinsecè & vitaliter habet: sufficit enim, quòd principium propriè elicitiuum actus vitalis sit vitale: obiectum autem non côcurrit propriè vt principium elicitiuum, quasi sit potentia, vel virtus ipsius: sed tantùm aliquo modo, in quantum prærequiritur, vt determinans potentiam ad speciem sui actus: vnde non debet esse vitaliter per veram informationem in potentia; sed sufficit quòd ipsi vniatur in esse obiectiuo terminante potentiam, quod potest fieri vel per vnionem immediatam ipsius obiecti cum potentia, vel per vnionem mediatam, mediante scilicet specie impressa: vnio autem immediata obiecti cum potentia est connaturalior, quando est possibilis, mediata quippe est inducta ab authore naturæ; quia immediata ordinariè nô est possibilis, propter distantiam & materialitatem ipsius obiecti, vnde species obiecti supplet vicem illius. Diuina autem essentia vnitur immediatè, & valde intimè in esse intelligibili cum intellectu beato. & hæc vnio potest dici vitalis suo modo,

quia

Digitized by Google

quia intima est principio vitali per actuationem terminatiuam, non verò per informationem: est etiam connaturalis; vt connaturale opponitur violento, quia essentia diuina sic vnita, vt pote continens omnia eminentissimè, & in se summum bonum, non est contra inclinationem intellectus, sed potiùs ita satiat eius appetitum, vt eum beatum efficiat. Hæc vnio Dei cum Beatis est libera, licèt fiat per essentiam diuinam; nam voluntas diuina est causa ipsius, essentia verò est id quod vnitur, & quo Deus vnitur. Ex dictis patet, quòd concursus speciei impressæ secundùm se consideratæ, non est in genere causæ formalis intrinsecæ; quia vt sic non petit informare intellectum, ad hoc vt ipsum actuet; sed solùm informat ob propriam imperfectionem, quia est accidens: cùm igitur ex propria sua ratione abstrahat ab hoc quòd sit accidens, etiam abstrahit ab hoc quòd informet; & solùm petit actuare intellectum terminando obiectiuè.

DVBIVM III.

Vtrùm rationes, quas D. Thomas affert art. 2. ad excludendam similitudinem quidditatiuam diuinæ essentiæ, sint efficaces.

SVpponendum est, quòd quælibet species intentionalis & intelligibilis habet duplex esse, scilicet esse entitatiuum, & esse repræsentatiuum: sed hoc duplex esse non est distinctum realiter, sed idem; quod vocatur entitatiuum secundùm gradus genericos, & repræsentatiuum secundùm gradum specificum, nam ratio specifica speciei est, quòd sit naturalis similitudo & repræsentatio obiecti: & per hoc differt à specie obiectiua, quæ repræsentat aliud non ex vi suæ naturæ, sed tantùm accidentariò: gradus autem genericus & specificus non distinguuntur realiter, sed tantùm ratione. Species autem non debet habere rationem vniuocam cum obiecto per ipsam repræsentato, secundùm esse entitatiuum, vt patet: nam accidens repræsentat substantiam, sed debet esse vniuoca cum obiecto secundùm esse repræsentatiuum, si illud debeat repræsentare quidditatiuè; nam aliquid analogum, aut æquiuocum non potest aliud repræsentare perfectè vt in se est secundùm gradum specificum, quia æquiuoca simpliciter differunt in conceptu specifico, & analoga non habent vnum conceptum specificum communem, sed in eodem conceptu superiori partim conueniunt, partim differunt; vnde talis conceptus non est simpliciter vnus, imò sunt multi simpliciter conceptus, qui tantùm sunt vnus secundùm quandam proportionem. Hæc doctrina est contra quosdam Authores extra scholam D. Thomæ, qui negant speciem impressam esse similitudinem formalem obiecti, quasi sit ipsi perfectè similis: dicunt enim esse virtualem similitudinem eo modo, quo semen est similitudo arboris. Sed hoc facilè impugnatur: nam ex ipsis aduersariis species expressa est formalis similitudo obiecti: ergo etiam species impressa, nam productio speciei expressæ siue verbi, est generatio quædam vitalis, & verbum procedit aliquo modo vt filius, id est non secundùm esse naturale & entitatiuum, sed secundùm esse intentionale & repræsentatiuum: & ex hoc principio quod vniuersaliter verbum mentis ex vi propriæ productionis procedit simile aliquo modo cum obiecto cognito, inferimus processionem Verbi diuini, vt pote perfectissimam & substantialem, esse veram generationem, & Verbum procedens esse verum filium. Constat autem quòd principium actiuum & per modum masculi fœcundantis potentiam, quæ est principium passiuum per modum fœminæ: propterea Aug. dicit quòd ex obiecto & potentia paritur notitia, (quando obiectum non potest seipso vniri potentiæ) est species impressa, quæ non ponit in numero cum obiecto quod per ipsam redditur intelligibile: & consequenter verbum debet esse formalis similitudo speciei impressæ & simul obiecti: vnde verbum non repræsentat obiectum, nisi quia repræsentat speciem impressam: vnde etiam species impressa debet esse formalis similitudo obiecti. Nec obstat quòd in generatione naturali semen, quo generat, non est simile formaliter ipsi principali generanti. Nam dicendum, quòd generatio naturalis transit in externam materiam; & ita principium principaliter generans non debet esse vnitum cum re genita, sed potiùs debet esse separatum, vnde ponit in numero cum semine, quod debet esse coniunctum cum re genita, & consequenter non oportet quòd si res genita sit similis principali generanti, sit etiam similis ipsi semini. Generatio autẽ intellectualis est omninò ad intra & immanens; vnde principium principale debet etiam esse ad intra & vnitum intellectui: & consequenter tale principium non potest esse obiectum secundùm esse quod habet extra intellectum; sed secundùm esse quod habet in specie intelligibili, ratione cuius vnitur cum intellectu in ratione principij productiui ad intra; vnde talis species & obiectum non ponunt in numero in ratione principij principalis respectu talis productionis. Ex quo sequitur id, quod dicebamus, quòd verbum non est formalis similitudo obiecti, nisi quia est formalis similitudo speciei impressæ, quæ similiter debet esse formalis similitudo obiecti: vnde ista tria, obiectum, species impressa, & verbum, siue species expressa, sunt eiusdem omninò naturæ numericæ, si considerentur secundùm formalissimam & atomam rationem: quamuis differant secundùm modos habendi,

nam obiectum illam habet in esse naturali; vtraque autem species illam habet in esse intentionali; impressa quidem per modum permanentis & habitus, expressa verò per modum transeuntis & dispositionis.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ, negat rationes, quas ipse D. Thomas affert ad excludendam similitudinem quidditatiuam diuinæ essentiæ, esse efficaces. Aliqui eas irrident, si intelligantur, vt debent intelligi, de specie impressa. Alij dicunt esse futiles & inanes. Prima ratio est huiusmodi, quia, sicut inquit Dionysius 1. cap. de diuinis nominibus, per similitudines inferioris ordinis rerum, nullo modo superiora possunt cognosci, sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multò igitur minus per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Contra quam sic arguitur: Accidens est inferioris ordinis respectu substantiæ, & corpus respectu spiritus: sed non repugnat, quin per accidens possit cognosci substantia, & per corpus possit cognosci spiritus, imò de facto species intelligibilis, qua cognoscitur substantia, est accidens: ergo non est efficax hæc ratio D. Thomæ.

Secunda ratio sic procedit, quia essentia Dei est ipsum esse eius, vt supra ostensum est, quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti, Dei essentiam. Contra quam sic arguitur: Vt detur talis species, solùm requiritur, quòd sit suum esse in repræsentando; non autem in essendo: ergo hæc ratio D. Thomæ laborat in æquiuoco; nam dicit, quòd nulla forma creata potest esse suum esse, quod sine dubio debet intelligi in essendo, & non in repræsentando: & si intelligeretur in repræsentando, esset falsum.

Tertia ratio D. Thomæ sic procedit, quia diuina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter, quicquid potest significari, vel intelligi ab intellectu creato: at hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest: quia omnis forma creata est determinata secùndùm aliquam rationem, vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicuius huiusmodi: Vnde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere diuinam essentiam non videri, quod est erroneum. Contra quam sic arguitur: Ratio D. Thomæ solùm conuincit non posse dari speciem impressam, quæ Deum adæquatè & totaliter repræsentet: sed ad visionem beatificam non requiritur in intellectu creato species, quæ Deum adæquatè & totaliter repræsentet; at tantùm requiritur alia, quæ Deum finito modo repræsentet, cùm Deus non debeat ab illo comprehensiuè videri, at tantùm limitatè: ergo hæc ratio D. Thomæ non conuincit; vnde sicut potest dari lumen gloriæ finitum, sic poterit dari species impressa diuinæ essentiæ finita.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, rationes, quas D. Thomas affert hîc articulo secundo, ad excludendam similitudinem quidditatiuam diuinæ essentiæ, esse optimas, efficacissimas, ac demonstratiuas. Ita communiter docent eius Discipuli, qui eas penetrant.

Proponitur prima ratio D. Thomæ fusiùs cum debita expensione: Non potest aliquod obiectum cognosci clarè & quidditatiuè, per aliquam speciem impressam, si talis species non repræsentat ipsum clarè & quidditatiuè, ac proinde si non est eiusdem essentiæ & speciei cum ipso in esse intelligibili & repræsentatiuo, siue si non est ipsummet obiectum, quamuis sub diuerso modo; obiectum quippe est tale in ordine naturali & entitatiuo, species verò est idemmet in esse intentionali & repræsentatiuo, vt docet D. Thomas 3. contra gentes cap. 49. & q. 8. de veritate art. 1. Et ratio suadet, nam species impressa quidditatiuè repræsentans, non est vtcumque similitudo, sed est similitudo naturalis; adæquatè continens ipsammet quidditatem obiecti à primo gradu vsque ad vltimam differentiam; si enim hæc omnia non contineret, nec repræsentaret quidditatiuè adæquatè ipsum obiectum, vnde media ipsa non cognosceretur; igitur illa sola species est similitudo eiusdem ordinis, quæ est eiusdem essentiæ & speciei cum obiecto modo explicato; qualibet verò alia species, quæ hoc non habet, est similitudo alterius ordinis ab obiecto, & inferioris si est materialior: sed nulla species creata potest esse eiusdem essentię & speciei cum Deo, etiam in esse intelligibili & repræsentatiuo, cùm tale esse sit esse reale specificum ipsius speciei, & communiter concedant Philosophi & Theologi, Deum conuenire non posse vniuocè in aliquo esse reali cum aliqua creatura, quia Deus est causa æquiuoca cuiuscumque creaturæ secundùm omnem rationem realem in ipsa repertam; & ita omnis species creata possibilis est inferioris ordinis respectu Dei, & Deus est superioris ordinis respectu ipsius, cùm sit immaterialior: ergo Deus non potest clarè & quidditatiuè cognosci per aliquam speciem creatam.

Proponitur secunda ratio D. Thomæ. Vt species aliqua repræsentet aliquod obiectum clarè & quidditatiuè, per modum similitudinis naturalis, requiritur quòd sit ad minus eiusdem immaterialitatis, ac ipsum obiectum; potest quidem fieri, quòd species sit immaterialior obiecto, vt contingit in speciebus intelligibilibus, quæ repræsentant res materiales; non autem potest fieri, quòd species quidditatiua alicuius obiecti, sit materialior ipso obiecto; cuius ratio est, quia species est ipsum obiectum, in esse intentionali & intelligibili, quod ex propria

pria ratione abstrahit à materia, à qua tamen non abstrahit esse naturale obiecti: vnde species non potest esse materialior obiecto, benè autem immaterialior ex exigentia potentiæ in qua debet recipi; maximè quia immaterialitas conducit ad perfectam repræsentationem vt experimur, vnde species non poterit adæquare obiectum in repræsentando, si non adæquet saltem in immaterialitate: igitur si obiectũ sit minus immateriale, quàm potentia cognoscitiua, species debet proportionari potentiæ in immaterialitate; quia omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur, & consequenter debet excedere ipsum obiectum in immaterialitate: si autem obiectum sit immaterialius potentia; species, vt repræsentet quidditatiuè, debet proportionari obiecto in immaterialitate, propter rationẽ assignatam, & excedere in immaterialitate potentiã: & ita non poterit ei esse connaturalis, & indigebit aliqua dispositione ipsam confortãte ad recipiendã talem speciem: sed est impossibile, quòd aliqua species creata sit eiusdẽ immaterialitatis ac Deus; cùm essentia Dei sit ipsũ esse eius, per hoc enim habet quòd sit actus purissimus, abstrahens ab omni materia, non solùm physica, sed etiam metaphysica, quæ dicit potentialitatem essentiæ respectu esse quod est vltima eius actualitas; ac proinde immaterialitas Dei, cùm sit diuina perfectio, est infinita, sicut & aliæ diuinæ perfectiones: constat autem, quòd nulla species creata potest esse infinitè immaterialis; alioquin esset infinitè perfecta, quod repugnat creaturæ; vnde saltem habet materiam metaphysicam, suam scilicet essentiam distinctam à proprio esse: ergo non potest dari species, quæ clarè & quidditatiuè repræsentet Deum. Ex quo patet quàm inutilis sit distinctio, quam afferunt aduersarij, dum dicunt ex vi rationis D. Thomæ solùm sequi, speciem quidditatiuam diuinæ essentiæ fore suum esse in repræsentando, & non in essendo: si enim talis species daretur, esset infinitè immaterialis, ac proinde esset suum esse in essendo; non enim aliter Deus est suum esse in essendo, quàm quia est infinitè immaterialis, siue abstrahens ab omni materia etiam metaphysica: hæc enim duo conuertuntur, esse suum esse, & esse summè immateriale.

Proponitur tertia ratio D. Thomæ. Species repræsentans quidditatiuè aliquod obiectum, debet in esse intentionali continere omnes perfectiones, quas idem obiectum continet in esse naturali, si tales perfectiones sint realiter à parte rei ipsa essentia obiecti, vt contingit in Deo, nam species quidditatiua est similitudo naturalis obiecti, siue ipsum obiectum in esse intentionali, (non enim est aliquid reale simile obiecto, sed est ipsa realis similitudo obiecti: vnde ipsum debet repræsentare, vt est in se à parte rei:) sed nulla species creata potest continere in esse intentionali omnes perfectiones, quas Deus continet in suo esse naturali; nam Deus per hoc est ens incircumscriptum & supereminenter continens omnem perfectionem & rationem entis, quia est ipsum esse per se subsistens, ac proinde illimitatum, esse quippe tantùm limitatur ab essentia in qua recipitur, sicut essentia limitatur à genere & differentia; species autem quæcumque creata, vt dictum est, non est suum esse: ergo non potest dari species creata quidditatiuè repræsentans Deum.

Ad primum ergo dicendum, quòd accidens est tantùm inferioris ordinis respectu substantiæ, secundum esse physicum, non autem secundum esse repræsentatiuum, quod est proprium ipsius speciei vt sic; nam species in esse repræsentatiuo est eiusdem naturæ ac obiectum in esse naturali, vt dictum est. Deinde, diuersus ordo in præsenti, attenditur penes immaterialitatem, quæ sola conducit ad cognitionem: species autem repræsentans, licèt sit accidens, est eiusdem immaterialitatis ac substantia repræsentata. Ad aliud dicendum, quòd per corpus non potest quidditatiuè cognosci spiritus, vt docet hîc D. Thomas: propterea hîc in via non possumus habere cognitionem quidditatiuam substantiarum separatarum, quia habemus tantùm species desumptas à rebus corporalibus, & ipsæ substantiæ sunt spiritus.

Ad secundum dicendum, quòd si ipsa species esset suum esse in repræsentando, esset etiam suum esse in essendo, vt probatum est; quia esset eiusdem immaterialitatis, ac Deus ipse.

Ad tertium dicendum, quòd species quidditatiuè repræsentans Deum, debet ipsum adæquatè & totaliter repræsentare; quia debet ipsum repræsentare vt in se est, alioquin non esset quidditatiua: & quantum est in ipsa concurreret ad cognitionem Dei comprehensiuam, si virtus potentiæ cognoscitiuæ ipsam adæquaret. Nec est simile de lumine gloriæ, quod se tenet ex parte potentiæ, ipsam eleuans & confortans, & ita sufficit quòd sit ordinis supernaturalis & diuini, & est finitum quia datur à Deo liberè in tali intensione; species verò cùm se teneat ex parte obiecti, si sit quidditatiua, debet ipsum adæquare, & ita si obiectum est infinitum, species etiam erit infinita. Maximè quia talis species ab intrinseco peteret procedere per emanationem naturalem, sic enim procedunt species ab ipsis obiectis, vt patet inductione; & ita procederet à Deo agente secundùm totum impetum naturæ, nec haberet vnde limitaretur; vnde non minùs esset infinita simpliciter, ac Verbum & Spiritus Sanctus.

DVBIVM IV.

Vtrùm lumen gloriæ sit species impressa quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.

SVpponendum est ex infra dicendis, quòd lumen gloriæ est quædam qualitas supernaturalis & ordinis diuini, communicata intellectui Beatorum à Deo authore gratiæ, ad hoc vt talis intellectus eleuetur ad ordinem supernaturalem, & fiat proportionatus ad Deum clarè & quidditatiuè videndum; vnde est participatio quædam diuini intellectus, cui cùm sit connaturale Deum clarè videre, per ipsam eius participationem intellectus creatus ad eandem claram Dei visionem ex peculiari beneficio eleuatur.

Prima opinio Vasquis in præsenti disp. 46. cap. 7. asserit lumen gloriæ esse speciem impressam diuinæ essentiæ. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 2. vbi dicit, quòd requiritur ad videndum Deum, aliqua Dei similitudo ex parte visiuæ potentiæ, qua scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum; quam similitudinem dicit esse lumen diuinæ gloriæ: sed similitudo obiecti se tenens ex parte potentiæ visiuæ scilicet intellectus, est species impressa eiusdem obiecti visi: ergo lumen gloriæ est species impressa diuinæ essentiæ. Subiungit autem Vasques, quòd D. Thomas vocat lumen gloriæ similitudinem diuinæ essentiæ, tenentem se ex parte potentiæ, & non ex parte obiecti; quia, inquit, D. Thomas per similitudinem tenentem se ex parte obiecti solùm intelligit similitudinem obiectiuam, quæ priùs visa facit obiectum videri.

Secundò, Species impressa est virtus, quæ fœcundat intellectum, eùmque determinat ad hoc vt cognoscat obiectum: sed hoc facit lumen gloriæ respectu intellectus Beatorum, in ordine ad videndum Deum, vt docet D. Thom. hîc art. 2. dicit enim quòd per lumen gloriæ intellectus fit efficax ad videndum Deum: ergo lumen gloriæ est species impressa diuinæ essentiæ.

Tertiò, Possibilis est species impressa diuinæ essentiæ: sed non est possibilis alia, quàm lumen gloriæ: ergo lumen gloriæ est species impressa diuinæ essentiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd lumen gloriæ non est species impressa, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam. Ita communiter omnes Theologi, omnes enim, vno Vasquez excepto, negant de facto dari in visione beatifica speciem impressam diuinæ essentiæ; concedunt tamen, & tenentur concedere secundùm fidem, quòd detur lumen gloriæ: vnde secundùm ipsos lumen gloriæ non est species impressa diuinæ essentiæ.

Probatur conclusio authoritate D. Thomæ, tum art. 2. tum art. 5. vbi dicit, quòd lumen gloriæ requiritur ad videndum Deum, vt virtus eleuans intellectum, qui secundùm se non est sufficiens ad videndam Dei essentiam: Articulo autem secundo, vt probatum est, excludit simpliciter tanquam impossibilem speciem impressam diuinæ essentiæ: & Articulo quinto dicit quòd, cùm aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus; & consequenter non datur species impressa diuinæ essentiæ; vbi enim obiectum secundùm se vnitur potentiæ cognoscitiuæ, in esse intelligibili, frustra requireretur species ipsum repræsentans, species quippe solùm est vicaria obiecti, quando obiectum secundùm se non potest esse præsens obiectiuè ipsi potentiæ. Sed clariùs eodem art. 5. in solutione secundæ obiectionis, ponit lumen gloriæ, & simul excludit speciem impressam diuinæ essentiæ; ait enim de lumine gloriæ: Lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam, quasi similitudo in qua Deus videatur; sed quasi perfectio quædam intellectus, confortans ipsum ad videndum Deum: & ideò potest dici, quòd non est medium in quo Deus videatur, sed sub quo videtur: & hoc non tollit immediatam visionem Dei. Nec docet contrarium D. Thomas sub finem corporis eiusdem art. 5. quando dicit, quòd augmentum virtutis intellectiuæ (quod fit per lumen gloriæ) illuminationem intellectus vocamus, sicut & ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux: Ex quo videtur concludi, quòd sicut illuminatio est à lumine, ita lumen gloriæ procedit à Deo vt ab obiecto; quod autem sic procedit, est species obiecti. Ad hoc enim dicendum, quòd quia intellectus se habet in anima, sicut oculus in corpore: ideò D. Thomas loquitur de intellectu per quandam analogiam ad oculum, eo modo quo loquitur de spiritualibus per corporalia nobis notiora: & quia obiectum formale potentiæ visiuæ partim est lumen, etiam obiectum intellectus dicitur lumen: illuminatio autem potentiæ visiuæ non est à lumine, quod videtur & participatur ab obiecto materiali, sed à lumine medij: ita illuminatio intellectus, quæ fit per lumen gloriæ, non est à Deo vt obiecto, sed est ab ipso vt principio intellectiuæ virtutis; imò priùs est illuminatio & eleuatio intellectus per lumen gloriæ, quàm Deus vniatur eidem intellectui in esse intelligibili, dicit enim D. Thom. art. 5. citato, quòd lumen gloriæ requiritur vt dispositio, ad hoc vt vniatur intellectui creato essentia diuina in esse intelligibili.

Secundò, Secundùm fidem requiritur lumen gloriæ in Beatis vt eorum intellectus eleuetur, compleatur intrinsecè, & fiat potens videre Deum clarè & intuitiuè, vt definitum est in

Digitized by Google

Concilio Viennensi contra Begardos & Beguinas; & ratio est, quia intellectus creatus est potentia mere naturalis, & ideò non potest ferri in Deum vt obiectum supernaturale, quale est in visione beatifica, nisi eleuetur priùs ad ordinem supernaturalem, cùm requiratur proportio in ordine inter potentiam & obiectum: sed species impressa non eleuat, nec complet intrinsecè intellectum quasi augeat virtutem ipsius ad eliciendam intellectionem; imò supponit intellectum iam intrinsecè completum & potentem operari; sicut & obiectum, cuius vices gerit, supponit intellectum in sua virtute completum; vnde propriè non efficit intellectionem, sed illam modificat; siue non causat propriè substantiam intellectionis, sed solùm speciem: ergò lumen gloriæ non est species impressa quidditatiua diuinæ essentiæ.

Tertiò, Præter species repræsentantes obiecta credita, ponitur habitus fidei, qui eleuat intellectum humanum ad credendum, vt habetur determinatum in Concilio Tridentino: ergo etiam in patria, præter speciem clarè repræsentantem mysteria fidei, quæ est essentia diuina, debet poni habitus quo eleuetur intellectus humanus ad eadem mysteria clarè & quidditatiuè videnda; non enim Deus clarè visus, est minùs eleuatus ab intellectu humano, quàm Deus vt creditus: vnde lumen gloriæ non est species impressa quidditatiua diuinæ essentiæ. Et ex opposito sequitur tollendos esse omnes habitus realiter distinctos ab speciebus repræsentantibus obiecta; quod est contra D. Thomam & communem sententiam Philosophorum, qui præter species repræsentantes obiecta, ponunt habitum acquisitum ex actibus, quo faciliter, promptè, immobiliter, & delectabiliter fertur potentia circa suum obiectum; cùm priùs in illud ferretur difficulter, & mobiliter, quod indicat in potentia esse aliquid habituale, quo sic disponatur. Quod autem sequatur ex opposita doctrina, tollendos esse prædictos habitus, patet quia non est maior ratio, cur detur habitus in istis, potius quàm in visione beatifica, nam in istis dantur habitus, vt potentia possit ipsis perfici, & reddi apta vt faciliter & delectabiliter feratur in suum obiectum: constat autem quòd intellectus noster magis distat à Deo clarè viso, cùm vt sic sit ordinis supernaturalis, quàm ab omnibus istis inferioribus: vnde si potentia præter species repræsentantes ista inferiora, requirit habitum vt perficiatur; multò magis in ordine ad visionem beatificam requirit habitum, quo perficiatur, & qui non sit species impressa quidditatiua Dei, & hic habitus est lumen gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd lumen gloriæ vocatur à D. Thoma, similitudo Dei, tenens se ex parte potentiæ, quia per ipsum, vt ait art. 5. creatura rationalis fit Deiformis, idest Deo similis secundum illud 1. Ioan. 3. Cùm apparuerit, similes ei erimus, & videbimus eum sicuti est: hæc autem similitudo in hoc consistit, quòd lumen gloriæ, vt pote participatio diuini intellectus, eleuat intellectum creaturæ ad ordinem supernaturalem, & facit ipsum diuinum per participationem: sicut gratia, quia est participatio diuinæ naturæ formalissimè considerata, facit creaturam rationalem, cui inest, consortem diuinæ naturæ, vt ait S. Petrus; sic autem eleuatus intellectus Deum per gratiam clarè videt, quod est proprium & connaturale intellectui diuino sic Deum videre. Non autem lumen gloriæ est similitudo Dei tenens se ex parte obiecti, quasi repræsentans quidditatiuè ipsum Deum; de hac autē perfecta repræsentatione hîc loquimur, non autem de imperfecta, qua quælibet creatura Deum repræsentat, vt effectus suam causam; sic enim lumen gloriæ repræsentat imperfectè Deum, cùm sit effectus ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd species impressa non sic fœcundat intellectum, quasi conferat ipsi aliquam virtutem, vel eleuet ad altiorem ordinem: sed tantùm determinat ipsum ad hanc speciem actionis; ita quòd intellectus ex se indifferens ad cognoscendum quodcumque verum, tam per speciem impressam determinatur ad hoc in particulari cognoscendum, & quamdiu erit in actu per talem speciem, non poterit aliud cognoscere: & sic species impressa tenet se ex parte obiecti. Habitus autem se tenent ex parte potentiæ, & dant illi virtutem, vt possit simpliciter id, quod antea non poterat, si sint habitus supernaturales, quale est lumen gloriæ; propterea vocantur semi-potentiæ: vel vt facilius & delectabilius operetur, id quod tantùm difficulter antea poterat operari, si sint habitus naturales.

Ad tertium dicendum, sicut supra, quòd nec est possibilis species impressa quidditatiua diuinæ essentiæ; nec lumen gloriæ potest dici species impressa diuinæ essentiæ, licèt hæc esset possibilis.

DVBIVM V.

Vtrùm essentia diuina vniatur intellectui beato, per modum speciei intelligibilis.

SVpponendum est ex Caietano, quòd loquendo in communi, speciem intelligibilem vniri intellectui, non est ipsam inhærere intellectui, quia vnio per inhærentiam constituit intellectum in habitu, non in actu: sed est ipsam constituere intellectum in actu secundo; ipsam autem constituere intellectum in actu secundo, non est ipsam esse actum secundum, sed habere se ad actum secundum, vt forma se habet ad esse; sicut enim ad formam sequi-

tur esse, ita ad speciem intelligibilem sequitur intelligere;& sicut forma non est causa efficiens ipsius esse, sic nec species intelligibilis est causa propriè efficiens intellectionis, sed potiùs est causa formalis, vel per modum causæ formalis,quia dat speciem intellectioni, vt dictum est: non enim intellectus & species intelligibilis sunt duæ causæ efficientes partiales ipsius intellectionis, quantùm ad eius substantiam: sed ex specie vel informante, vel intimè vnita in esse intelligibili, & intellectu fit vnum per se principium intellectionis, ita tamen quòd substantia actus sit ab intellectu, ratio autem specifica illius sit ab specie intelligibili; quia solus intellectus est propriè actiuus, non autem species.

Supponendum est secundò, Deum concurrere dupliciter ad visionem beatificam. Primò vt est prima causa efficiens, quo modo concurrit ad omnia creata, omnia quippe sunt effectus Dei; sed tamen iste concursus est supernaturalis, & continuus; licèt ex sua ratione sit quid transiens, quia status beatitudinis permanentiam huius concursus exigit; ad hunc concursum reducitur infusio luminis gloriæ, quod requiritur ad complendum intellectum in actu primo, vt simpliciter possit Deum videre.Concurrit secundò, vt obiectum visum: quomodò autem sub hac ratione concurrit, statim dicetur. Certum est, quòd Deus potest supplere propriè concursum causæ efficientis,si non fuerit vitalis; & causæ finalis,hoc enim maximam demonstrat in Deo actualitatem & perfectionem. Non autem potest supplere concursum causæ materialis, & causæ formalis, eo modo quo concurrunt istæ causæ; benè tamen per modum efficientis: huius ratio est, quia causa materialis & causa formalis dependent ab inuicem in suo esse, & habent rationem partis,vnde intrinsecè includunt imperfectionem, quæ in Deo reperiri non potest.

Prima opinio Vasquis in præsenti, Aureoli, & aliorum, negat diuinam essentiam posse vniri intellectui beato, per modum speciei intelligibilis. Probatur, diuina essentia non potest supplere munera speciei intelligibilis;quæ sunt recipi,& constituere intellectum in actu primo, quod absque informatione ipsius fieri non potest; constituere enim in actu primo aliquod subiectum, est proprium formæ; esse comprincipium intellectionis, quod importat dependentiam ab alio principio, quæ omnia inuoluunt imperfectionem repugnantem diuinæ essentiæ: ergo diuina essentia non potest vniri intellectui beato, per modum speciei intelligibilis; sed erit ipsi vnita per illapsum & intimam assistentiam.

Secundò,Species intelligibilis in sua efficientia subordinatur potentiæ intellectiuæ, cùm sit forma, qua ipsa potentia vtitur ad eliciendum actum vitalem cognitionis: sed essentia diuina non potest subordinari intellectui creato; cùm subordinatio importet dependentiam: ergo essentia diuina non potest vniri intellectui beato, per modum speciei intelligibilis.

Tertiò, Ex vnione speciei intelligibilis cum intellectu resultat vnum per se, sicut ex actu & pura potentia in ordine intelligibili: & sit intellectus formaliter similis obiecto intellecto: sed neutrum fieri potest ex vnione diuinæ essentiæ cum intellectu beato:Non primum;quia essentia diuina esset pars illius compositi, quod ei repugnat: Nec secundum; quia diuina essentia non potest esse formalis similitudo creaturæ ad Deum: ergo essentia diuina non potest vniri intellectui beato, per modum speciei intelligibilis. Maximè, quia non est assignabilis actio, quâ fiat talis vnio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd essentia diuina seipsa potest vniri intellectui beato, per modum speciei intelligibilis. 2. Imò sic de facto vnitur.Ita communiter docent,non solùm Discipuli D.Thomæ,sed etiam alij Theologi.

Probatur conclusio quoad vtramque partem: (prima enim sequitur ex secunda, cùm ex actu ad potentiam valeat consequentia) multiplici authoritate D.Thomæ, 3. contra Gentes cap. 51. sic ait: Manifestum est igitur, quòd essentia diuina potest cōparari ad intellectum creatum, vt species intelligibilis quâ intelligit. Hic art. 2. ad 3. ait: Vnde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, vniuntur intellectui secundùm aliquod esse,quo informant ipsum intellectum, & faciunt ipsum in actu: ita diuina essentia vnitur intellectui creato vt intellectum in actu, per seipsam faciens intellectum in actu. Et art. 5. sic ait: Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Idem docet pluribus aliis locis.

Secundò, Ad intellectionem siue visionem intellectus, duo requiruntur; scilicet ipsa potentia intellectiua, & vnio obiecti cum ipsa; quia vt ait Augustinus, Ex obiecto & potentia paritur notitia; vnde diuina essentia, quæ est obiectum visionis beatificæ, debet aliquo modo vniri cum intellectu beato: sed non vnitur per aliquam sui similitudinem, siue speciem impressam quidditatiuè ipsam repræsentantem, vt supra ostensum est: ergo cùm videatur quidditatiuè, debet vniri immediatè seipsa per modum speciei intelligibilis; non enim restat alius modus, quo obiectum aliquod possit vniri in esse intelligibili,quàm per seipsum immediatè in esse obiectiuo, quod est vniri per modum speciei intelligibilis; vel per propriam speciem intelligibilem. Propter hoc dicitur à D.Thoma 3. contra Gentes cap. 51. quòd diuina essentia est quod videtur, & quo videtur;

est

Digitized by Google

est quod videtur, inquantum est obiectum terminatiuum visionis intellectualis; est autem quo videtur, in quantum seipsa, & non per aliud medium videtur, & in ipsa alia videntur.

Tertiò, Quando obiectum est seipso intelligibile, proportionatum intellectui, ac ipsi intimè præsens & vnitum; non indiget specie intelligibili, sed seipso vnitur obiectiuè per modum speciei intelligibilis, si aliunde non obstet; quia talis species est vicaria obiecti, vnde solum debet interuenire, quando obiectum non potest vniri seipso in esse intelligibili propter defectum alicuius ex enumeratis conditionibus; propterea de facto non datur species intelligibilis, qua Angelus seipsum cognoscat, quia eius essentia habens prædictas tres conditiones, vnitur cum proprio intellectu immediatè seipsa in esse intelligibili, vt certum est in schola D.Th. & probabitur suo loco: Sed essentia diuina est seipsa intelligibilis, cùm sit purissimus actus & summè immaterialis, eo quòd sit suum esse; immaterialitas autem est ratio intelligibilis & intellectiui, vt docet D.Thomas quæstione sequenti art. 1. est etiam essentia diuina proportionata intellectui beato in esse obiecti; quia ideò communicatur Beatis lumen gloriæ, quod est participatio diuini intellectus, vt intellectus creatus eleuetur ad ordinem diuinum, & sit intellectus deificatus, ac proinde proportionatus in esse potentiæ cum Deo: est tandem essentia diuina intimè præsens & vnita intellectui beato per illapsum, ipsi diuinæ essentiæ proprium, est enim intimè in quacumque essentia, siue intra ipsam vt dans esse, quod est terminus substantialis eius: & aliunde non obstat essentiam diuinam vniri intellectui beato, immediatè seipsâ, obiectiuè per modum speciei intelligibilis, vt constabit ex solutione Obiectionum: ergo essentia diuina de facto vnitur intellectui beato, per modum speciei intelligibilis immediatè seipsa.

Ad primum ergo dicendum, quòd essentia diuina non propriè recipitur in intellectu creato, quia talis receptio importat specialem vnionem in esse entitatiuo recepti cum recipiente, in visione autem beatifica est tantùm specialis vnio essentiæ diuinæ cum intellectu beato in esse intelligibili: hoc autem habet essentia diuina ex sua eminentia summa & infinita, quòd possit vniri de nouo in esse intelligibili, absque eo quòd vniatur de nouo in esse entitatiuo, siue hoc duplex esse distinguatur virtualiter, siue non. Hæc autem vnio in esse intelligibili facit, quòd essentia diuina constituat intellectum in actu primo, non quidem augendo virtutem ipsius, hoc enim proprium est formæ realis informantis; sed determinando ipsum & complendo ex parte obiecti, & quasi intelligibiliter informando, quod conuenit formæ in ordine puro intelligibili, qualis est essentia diuina in intellectu Beatorum: nec est de ratione speciei intelligibilis vt sic, realiter informare, hoc enim solùm competit ei in quantum est accidens: sed de ratione speciei solùm est informare siue actuare intelligibiliter, quod est vnire obiectum cum potentia in esse intelligibili; vnde quando obiectum potest vniri seipso cum potentia in esse intelligibili, non requiritur species. Species autem intelligibilis constituit intellectum in actu primo; vel in esse reali, & hoc illi tantùm competit vt est forma realis accidentalis; vel in esse intelligibili præcisè, in quantum supplet vicem obiecti, & immediatè determinat, & immutat realiter sed in esse intelligibili, & hoc illi competit secundùm propriam rationem speciei, in quantum est actus non informans realiter, sed tantùm intentionaliter: & hoc totum, cùm nullam inuoluat imperfectionem, potest fieri ab essentia diuina. Similiter essentia diuina potest esse comprincipium visionis beatificæ, non quidem per modum principij partialis propriè actiui, cùm inter principia partialia actiua sit mutua dependentia in influendo & in operando, nam virtus vniuscuiusque est tantùm partialis & defectiua: sed influit in illam perfectè, & vt causa totalis in suo ordine, scilicet vt obiectum cognitum; sic autem influxus nullam habet dependentiam à potentia, vt statim dicetur, sed arguit summam actualitatem & immaterialitatem propriam diuinæ essentiæ: dicitur tamen diuina essentia comprincipium visionis beatificæ; quia ex obiecto & potentia, concurrente quolibet completè & totaliter in suo ordine, adintegratur vnum principium illius. Nec sufficit ad visionem beatificam illapsus & intima assistentia diuinæ essentiæ, nisi adesset vnio ipsius in esse intelligibili.

Ad secundum dicendum, quòd est duplex subordinatio. Prima est, quâ motum subordinatur mouenti; & hæc importat subiectionem & imperfectionem: sed hoc modo species intelligibilis secundùm propriam rationem non subordinatur potentiæ; imò potiùs potentia subordinatur speciei: nam species mouet & determinat potentiam ad hanc specie operationem. Secunda subordinatio est, quâ vnum principium potest deseruire alteri in sua operatione: sed hæc subordinatio præcisè non importat dependentiam, imò potest esse cum summa independentia & actualitate, si tale principium non deseruiat per modum formæ informantis realiter, sed tantùm informantis intelligibiliter, quo modo species impressa secundùm propriam rationem deseruit intellectui in sua operatione, & hæc impropria subordinatio potest concedi essentiæ diuinæ respectu intellectus beati: quia est per se subsistens & actus perfectissimus, nihil ab ipso recipiens; sed tamen ipsi deseruiens ad beatificam visionem.

Ad

Digitized by Google

AD tertium dicendum, quòd ex vnione speciei intelligibilis cum intellectu resultat vnum per se in ordine intelligibili, quod est vnum principium intellectionis; non autem resultat vnum per se in esse entitatiuo & naturali; si species non consideretur vt accidens, sed secundum propriam rationem; nullum autem est inconueniens, quòd essentia diuina cum intellectu creato constituat vnum principium visionis beatificæ, ad quod non se habet propriè vt pars, sed est extremum totale in suo ordine. Alij respondent, quòd ex vnione speciei cum intellectu, non resultat aliquod tertium compositum ex vtroque, sed quòd intellectus fiat in esse intelligibili ipsa species intelligibilis, ipsumque obiectum intellectum. Ad aliud dicendum, quòd ex vnione speciei intelligibilis cum intellectu, ipse intellectus fit formaliter similis obiecto intellecto, per hoc quòd habet formalem similitudinem ipsius, quando ipsa species est recepta in intellectu; quando autem ipsummet obiectum seipso vnitur in ratione speciei intelligibilis cum intellectu, fit intellectus quodammodo ipsum obiectum, non autem dicitur fieri similis obiecto: & ita intellectus in visione beata, ex vnione diuinæ essentiæ fit quodammodo Deus iuxta illud Ioannis: Cùm apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est. Quando obiectum habet conditiones superiùs assignatas, vnio immediata ipsius cum potentia, est connaturalior potentiæ, quàm mediata eius vnio per speciem; tum quia species intentionales & intelligibiles non sunt per se primò inductæ à natura, sed tantùm ob defectum prædictarum conditionum in obiecto; tum quia omnis illa intellectio, in qua obiectum vnitur immediatè cum intellectu sibi proportionato, vt est Angelica respectu sui, est maximè connaturalis: & quia maior est vnio inter intellectum diuinum & diuinam essentiam, cùm sit realis vnitas, ideò summè connaturalis est intellectio Dei respectu sui ipsius. Visio etiam beatifica est magis connaturalis intellectui beato eleuato lumine gloriæ, quia fit per vnionem immediatam diuinæ essentiæ, quàm esset si fieret mediante specie. Hæc autem mirabilis vnio diuinæ essentiæ cum intellectu beato in esse intelligibili non potest perfectè exprimi, sicut nec alia diuina, sed tantùm per aliqua exempla indicari. Angelus seipsum intelligit per suam essentiam vnitam cum proprio intellectu immediatè in esse intelligibili. In mysterio Incarnationis subsistentia & existentia diuina vniuntur immediatè cum humanitate assumpta, & tamen non informant, licèt suppleant vicem subsistentiæ & existentiæ creatæ quæ informant: sicut nec informat in ordine entitatiuo essentia Angeli proprium intellectum Angelicum. Vnde sicut Deus potest immediatè supplere subsistentiam & existentiam creatam, quia est primum subsistens & suum esse continens omnem modum & perfectionem essendi: sic poterit supplere speciem intelligibilem, cùm sit summè intelligibilis, & actus purissimus in ordine intelligibili, sicut est actus purissimus in ordine naturali. Et sicut vnio illa, quæ est in mysterio Incarnationis, exprimitur per nomen terminationis substantialis intrinsecæ, sic ista vnio ineffabilis vocatur terminatio intrinseca in esse intelligibili. Ad aliud dicendum, quòd actio qua infunditur lumen gloriæ, est etiam actio qua fit vnio diuinæ essentiæ in esse intelligibili cum intellectu beato; quia vt dicetur infra, lumen gloriæ est vltima dispositio ad hanc vnionem; & actio quæ attingit vltimam dispositionem ad aliquam formam, extenditur ad attingendam illam formam, quando agens continet perfectionem vtriusque.

DVBIVM VI.

Vtrum essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrat actiuè ad eius visionem beatificam.

SVpponendum est, Deum concurrere actiuè ad omnes actiones creaturarum, tanquam prima causa; vnde creaturæ dicuntur causæ secundæ: ad actiones quidem merè naturales, concurrit vt prima causa ordinis naturalis; ad actiones verò supernaturales, concurrit vt prima causa ordinis supernaturalis: non solùm dando virtutem naturalem, vel supernaturalem; sed etiam applicando causas secundas ad agendum. Et determinando ad præsentem materiam, Deus concurrit vt prima causa ad visionem beatificam cuiuscumque Beati, tam communicando intellectui creato lumen gloriæ, quàm applicando ipsum ad hanc visionem. Et de hoc non est dubium, maximè in schola D. Thomæ: Sed dubium est, an Deus siue essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrat actiuè ad eius visionem beatificam.

Prima opinio negat absolutè quòd diuina essentia, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrat actiuè ad eius visionem beatificam. Ita tenent aliqui, etiam Thomistæ. Probatur, Illud omne quod concurrit actiuè ad visionem beatificam, debet esse vitale, idest vel principium vitale, vel vitaliter in ipso receptum, quia visio beatifica est tota vitalis, ac proinde adæquatum ipsius principium actiuum debet esse vitale: sed essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, non est quid vitale respectu illius, cùm non sit forma intrinsecè recepta: ergo essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, non concurrit actiuè ad eius visionem beatificam.

Digitized by Google

tificam. Deinde, si essentia diuina vt sic vnita concurreret actiuè ad visionem beatificam, etiam essentia Angeli eodem modo vnita in esse intelligibili cum proprio intellectu concurreret actiuè ad cognitionem Angelicam: quod tamen dici non potest, cùm in schola D. Thomæ nulla substantia creata est immediatè seipsa operatiua: ergo essentia diuina vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, non concurrit actiuè ad eius visionem beatificam. Denique, si essentia diuina vt sic vnita concurreret actiuè ad visionem beatificam, sequuntur duo inconuenientia. Primum, quòd essentia diuina concurrat necessariò & naturaliter ad hanc visionem, cùm sit proprium obiecti sic concurrere: constat autem quòd Deus non influit ad extra necessariò, sed liberè. Secundum est, quòd relationes diuinæ secundùm propriam rationem *Ad* distinctæ, concurrerent actiuè ad visionem Beatificam: quod tamen est contra communem sententiam Theologorum, qui docent opera Trinitatis ad extra esse indiuisa; vnde ad omne, ad quod actiuè concurrunt diuinæ Personæ, quæ sunt relationes per se subsistentes, debent concurrere per aliquid commune, non verò per aliquid proprium: ergo diuina essentia, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, non concurrit actiuè ad eius visionem beatificam.

Secunda opinio tenet, quòd essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrat actiuè, propriè loquendo, ad eius visionem beatificam. Probatur authoritate D. Thomæ infra q. 56. art. 1. vbi ait: In actione quæ manet in agente, oportet ad hoc quòd procedat actio, quòd obiectum vniatur agenti, sicut oportet quòd sensibile vniatur sensui ad hoc quòd sentiat actu: & ita se habet obiectum vnitum potentiæ ad huiusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus: sed forma in aliis agentibus concurrit actiuè ad actionem, propriè loquendo, cùm ex D. Thoma sit principium illius: ergo etiam obiectum vnitum potentiæ, vt essentia diuina vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrit actiuè, propriè loquendo, ad eius visionem beatificam. Deinde, obiectum vnitum potentiæ se habet in generatione mentali verbi, sicut masculus in generatione naturali & potentia se habet vt fœmina, vt communiter conceditur à Theologis, & colligitur ex dicto Augustini, quod ex obiecto & potentia paritur notitia: sed ad generationem naturalem masculus concurrit actiuè, propriè loquendo, imò secundùm probabiliorem sententiam Philosophorum solus masculus concurrit actiuè: ergo etiam ad generationem mentalem obiectum concurrit actiuè, propriè loquendo: & ita essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrit actiuè, propriè loquendo, ad eius visionem beatificam, quæ tantùm per accidens non est productiua, quamuis ex se sit generatio. Denique, essentia diuina vnitur cum intellectu creato, vt ipsum determinet ad specificationem actus, vt scilicet sit visio Dei & non alterius obiecti: ergo ipsum constituit in actu primo in ordine ad talem specificationem, & ita concurrit cum ipso actiuè, propriè loquendo. Maximè, quia idem iudicium ferendum est, quantum ad hoc, de essentia diuina, ac de aliis obiectis vnitis in esse intelligibili: constat autem euidenti signo, quòd alia obiecta concurrunt actiuè, propriè loquendo; cùm verbum per intellectionem productum assimiletur obiecto, & non potentiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt aliquo modo possit dici, quòd essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrat actiuè ad eius visionem beatificam, eo modo quo alia obiecta vnita intentionaliter cum potentia concurrunt ad actionem immanentem; 2. Propriè tamen loquendo non concurrit actiuè. Hæc conclusio colligitur manifestè ex doctrina D. Thomæ, & benè intellecta est communis inter eius Discipulos.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Omne illud, quod quocumque modo pertinet ad actum primum potentiæ actiuæ, siue quod ipsam constituit aliquo modo in actu primo, concurrit aliquo modo actiuè ad eius operationem: nam operatio est actus secundus, vnde procedit actiuè ab actu primo adæquatè sumpto: maximè quia nihil est in actu primo, quod non habeat aliquid sibi correspondens in actu secundo: sed essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, pertinet aliquo modo ad actum primum ipsius, siue ipsum constituit aliquo modo in actu primo, cùm prærequiratur eius vnio cum intellectu ad visionem beatificam, intellectus enim ex se est indifferens ad hoc vel illud obiectum cognoscendum, & ad hanc vel illam speciem actus, vnde debet determinari ab obiecto vnito in esse intelligibili: ergo essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, concurrit aliquo modo actiuè ad eius visionem beatificam: eo modo quo alia obiecta vnita intentionaliter cum potentia, concurrunt ad actionem immanentem. Nec obstat, quòd essentia diuina non informat intellectum, sicut alia obiecta informant per suas species. Hæc enim informatio naturalis non est necessaria: sufficit enim, vt postea dicetur, quòd essentia diuina sit forma in esse intentionali. Hanc partem conclusionis probant argumenta secundæ opinionis, & non amplius, vt constabit ex eorum solutione.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Illud tantùm concurrit actiuè, propriè

loquendo, ad operationem alicuius potentiæ actiuæ, quod pertinet ad actum primum ipsius, siue quod ipsam constituit in actu primo, per modum virtutis actiuæ, hoc enim tantùm se tenet propriè ex parte ipsius potentiæ; & ita cùm operatio immediatè eliciatur à sola potentia, sola ipsa & solum illud quod se tenet ex parte ipsius per modum virtutis actiuæ, concurrit actiuè, propriè loquendo, ad talem operationem: sed essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, non pertinet ad actum primum ipsius intellectus, siue non constituit ipsum in actu primo, per modum virtutis actiuæ, vt ostensum est supra, maximè Dubio quarto: & constat; nam virtus actiua potentiæ vitalis est ipsi intrinseca per veram informationem, ipsique subordinatur; quæ tamen repugnant essentiæ diuinæ per se subsistenti: ergo essentia diuina, vt vnita in esse intentionali cum intellectu creato, propriè loquendo non concurrit actiuè ad eius visionem beatificam. Ex dictis manifesta sunt, quæ dicta sunt supra Dubio quarto quòd scilicet species impressa non eleuat, nec complet intrinsecè intellectum quasi augeat virtutem ipsius ad eliciendam intellectionem; imò supponit intellectum iam intrinsecè completum & potentem operari; sicut & obiectum cuius vices gerit, supponit intellectum in sua virtute completum; vnde propriè non efficit intellectionem, sed illam modificat; siue non causat propriè substantiam intellectionis, sed solùm speciem. Non quòd potentia intellectiua, & obiectum ipsi in esse intelligibili vnitum, diuisim & separatim concurrant ad intellectionem: sed quia potentia, propriè loquendo, concurrit vt causa efficiens; obiectum verò propriè concurrit vt causa formalis extrinseca, & impropriè tantùm vt principium actiuum: inde est quòd licèt tota intellectio pendeat tam à potentia, quàm ab obiecto; non tamen totaliter pendet à potentia, nec totaliter ab obiecto; sed pendet à potentia secundùm suam substantiam intellectionis, quæ correspondet causæ efficienti; pendet verò ab obiecto secundùm suam speciem, quæ correspondet causæ formali: quæ duæ rationes distinguuntur in actu intellectionis: & ita potentia propriè efficit intellectionem; obiectum autem non propriè efficit, sed modificat.

Ad primum ergo dicendum, quòd essentia diuina, vt vnita in esse intelligibili cum intellectu creato, habet aliquod genus vitalitatis, in quantum est valde intimè vnita & est determinatio ipsius potentiæ vitalis, nec aliam petit habere vitalitatem, quàm per modum determinationis potentiæ: sicut nec species impressa, vt constat ex dictis; nam secundùm propriam rationem non informat in esse reali, hoc enim ipsi contingit in quantum est accidens. Igitur ratio vitalitatis habet latitudinem, aliqua enim sunt vitalia, quia procedunt à principio vitæ; alia verò sunt vitalia, quia recipiuntur per modum formæ propriæ in principio vitali, licèt veniant ab extrinseco, vt lumen gloriæ in intellectu beato; alia denique sunt vitalia, quamuis in minimo gradu, quia sunt determinatio principij vitalis, prærequisita necessariò ad eius operationem vitalem vt forma intelligibilis: & in hoc ordine est obiectum intentionaliter vnitum, nam linea vitæ intellectualis includit virtutem potentiæ radicalem & proximam, deinde obiectum intentionaliter vnitum, denique intellectionem procedentem vitaliter ab ipsa potentia fœcundata obiecto. Ad aliud dicendum, quòd essentia Angeli concurrit actiuè ad intellectionem sui, non propriè, modo explicato: D. Thomas autem cùm dicit substantiam creatam non esse immediatè seipsa operatiuam, intelligit per modum principij propriè actiui, siue influentis effectiuè in operationem, vt constat ex eius fundamento. Ad aliud dicendum, quòd essentia diuina concurrit quidem seipsa, vt vnita in esse intelligibili, ad visionem beatificam; sed tamen vt applicata per intellectum & liberam Dei voluntatem: & adhuc hic concursus non est propriè loquendo actiuus. Similiter non est inconueniens dicere, quòd relationes diuinæ, vt distinctæ secundùm esse *Ad*, concurrant hoc modo actiuè ad visionem beatificam; cùm sit modus impropriè actiuus, nec sit principij verè efficientis: quando autem Theologi dicunt opera Trinitatis esse indiuisa, intelligunt de operibus quæ ab ipsa procedunt, tanquam à prima causa verè effectiua.

Ad secundum dicendum, quòd D. Thomas solùm comparat obiectum in ordine ad actionem immanentem, cum forma naturali putà calore in ordine ad actionem transeuntem, in hoc quòd vtrumque sit principium formale & specificatiuum actionis: subdit enim immediatè: Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Non autem comparat in hoc quòd sicut forma naturalis influit propriè actiuè *vt quo* in actionem, quia est virtutis agentis, sic obiectũ intentionaliter vnitum influat propriè actiuè. Ad aliud dicendum, quòd similitudo inter generationem mentalem & generationem naturalem non tenet in omnibus: tenet igitur in hoc, quòd potentia non parit, nisi fœcundetur per obiectum: non autem in hoc quòd obiectum concurrat actiuè, propriè loquendo, sicut masculus in generatione naturali; & potentia tantùm passiuè, sicut fœmina concurrit ex doctrina Philosophorum; vtrumque enim est falsum; nam potentia verè & propriè concurrit actiuè, obiectum verò tantùm impropriè. Ad aliud dicendum, quòd li-

cet

Digitized by Google

cet essentia diuina constituat intellectum in actu primo, & determinet ad specificationem actus; quia tamen non ipsum constituit per modum virtutis actiuæ, ideò non concurrit actiuè, propriè loquendo, vt dictum est. Quòd autem verbum productum in aliis intellectionibus assimiletur obiecto, & non potentiæ: indicat solùm, quòd obiectum concurrat vt dans specificationem intellectioni, quæ proinde exigit verbum talis naturæ, videlicet simile ipsi obiecto, sed hoc est causæ formalis, non causæ actiuæ: intellectio autem secundùm suam substantiam assimilatur intellectui & non obiecto; quod indicat principium actiuum illius esse intellectum, & non obiectum.

DVBIVM VII.

Vtrùm Beati per actum visionis beatificæ de facto producant, vel producere possint verbum, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.

SVpponendum est ex Philosophicis, quòd est duplex species in intellectu repræsentans obiectum. Prima dicitur impressa: & hæc præcedit intellectionem, & ad ipsam concurrit vt principium motiuum (quando obiectum non vnitur seipso cum intellectu). Secunda dicitur species expressa; & hæc est terminus intellectionis, quamuis intellectio in ipsa compleatur: dicitur etiam verbum mentis. Prima dicitur impressa, quia vel ab intellectu agente in hominibus, vel à Deo in Angelis imprimitur intellectui possibili: hæc pertinet ad secundam speciem qualitatis, quæ est potentia; est enim complementum, quamuis extrinsecum modo explicato, potentiæ intellectiuæ. Secunda dicitur expressa, quia intellectus mediante ipsa exprimit illud quod intelligit: & pertinet ad tertiam speciem passibilis qualitatis. Nec sufficit ad intellectionem species expressa: nam ad illam requiritur concursus obiecti, intellectio enim dependet, & ab obiecto, & à potentia, sed in diuerso genere causæ, vt dictum est; concursus autem obiecti fit per speciem impressam, quando ipsum obiectum non vnitur immediatè seipso cum intellectu in esse intelligibili. Nec solùm requiritur species impressa ad hoc vt producatur species expressa siue verbum, sed ad hoc vt intelligatur obiectum: & sic species impressa est virtus obiecti, cuius vices gerit & sæpe continet tantùm inadæquatè & virtualiter ipsum verbum, & non eminenter, nam intellectus ex propria fœcunditate & virtute multa intelligit, quæ formaliter non continentur in specie impressa; at tantùm virtualiter; si enim hoc conceditur æstimatiuæ siue cogitatiuæ (videmus enim quòd agnus per speciem lupi cognoscit inimicitiam eius) multò magis debet concedi intellectui potentiæ nobiliori: vnde sufficit, quòd intellectus sit virtualiter in actu primo, respectu illorum quæ intelligit: species autem expressa siue verbum, cùm sit terminus intellectionis, formaliter continet quicquid intelligitur. Duplex est autem actio intellectus, quamuis non adæquatè distinctæ; vna est intellectio, alia dictio. Intellectio est simplex assecutio obiecti, absque expressione illius: inuenitur aliquando intellectio sine dictione; in diuinis enim Filius & Spiritus sanctus intelligunt, & non dicunt. Dictio autem non potest esse sine intellectione, sicut nec homo sine animali: nam omnis actio intellectus est realiter intellectio; & dicere intellectualiter est exprimere id quod intelligitur. Verbum igitur non producitur per simplicem intellectionem; hæc enim tantùm attingit, assequitur, & contemplatur obiectum, siue vnit intellectui obiectum in actu secundo & in esse intellecto: sed producitur per actionem intellectus, quæ non solùm sit intellectio, sed etiam sit dictio, cùm producere verbum sit formaliter aliquid dicere: & patet, nam exprimere verbum vocale, est aliquid dicere vocaliter: ergo pari modo exprimere verbum mentale est aliquid dicere mentaliter siue intellectualiter. Quòd autem isti duo actus intellectus non distinguantur adæquatè, patet: nam sicut omnis actus voluntatis circa proprium obiectum est velle, & sic de aliis potentiis; sic omnis actus intellectus est intelligere; & ita dicere, quòd est actus intellectus, est intelligere: Deinde si hoc non esset, sequeretur quòd quoties intellectus operatur, haberet duas operationes adæquatè distinctas simul in eodem instanti, ordinariè loquendo. Denique D. Thomas infra q. 34. art. 1. ad 3. & art. 3. dicit quòd in diuinis Pater ex intellectione sui, Filij, & Spiritus sancti, & omnium rerum possibilium producit Verbum; & ita dictio, quæ est productio Verbi, est realiter intellectio: quamuis dictio superaddat simplici intellectioni expressionem verbi: omnis autem intellectio naturalis est expressiua verbi, & in ipso completur. Verbum productum per intellectionem distinguitur ab ipsa, tanquam res à re, vt communiter docent Discipuli D. Thomæ, Caietanus infra quæst. 27. artic. 1. Bannes & Torres ibidem, Ferrar. 4. contra gentes cap. 53. & probatur multiplici authoritate D. Thomæ, infra quæst. 34. art. 1. ad 2. sic ait; Cùm dicitur quòd verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quòd intellectus concipit cognoscendo. Item quæst. 8. de potentia art. 1. docet quòd verbum siue conceptio mentis est effectus intellectionis, eius verba sunt, differt ab actione intellectus, quia prædicta conceptio consideratur vt terminus actionis, &

quasi quoddam per ipsam constitutum: loquitur autem ibi de differentia reali; nam ibidem dicit, quòd differt ab obiecto cognito, & ab specie intelligibili, in quantum ista est principium intellectionis, & verbum est terminus: vnde cùm eodem modo loquatur de differentia inter intellectionem ex vna parte, & obiectum, speciem intelligibilem, & verbum ex alia: & differentia inter intellectionem & obiectum ac speciem intelligibilem sit realis; sequitur quòd etiam sit differentia realis inter intellectionem & verbum per ipsam productum. Item q. 4. de veritate art. 2. ait, Ipsa conceptio, siue verbum est effectus actus intelligendi: vnde etiam quando mens intelligit seipsam, eius conceptio non est ipsa mens, sed aliquid expressum à notitia mentis. Et probatur ratione, Intellectus sua intellectione cognoscit directè in verbo res quæ sunt ad extra, vt communiter conceditur: constat autem quòd in sua intellectione directa non cognoscit res quæ sunt ad extra, nam illa intellectio deberet priùs, saltem naturâ, esse cognita, cùm esset medium in quo aliud cognosceretur; & tamen certum est, quòd vna intellectio non potest cognosci seipsâ, sed debet cognosci per aliam reflexam: vnde verbum productum per intellectionem distinguitur ab illa, tanquam res à re. Deinde, intellectio quantumlibet materialiter vel formaliter consideretur non est expressa similitudo obiecti, vt postea dicetur: verbum autem est expressa similitudo obiecti, vt communiter conceditur: vnde intellectio & verbum realiter distinguntur vt res à re. Denique, actus scientificus demonstrationis generans habitum, distinguitur tanquam res à re ab habitu genito, quia vniuersaliter omnis terminus productus sic distinguitur ab actione qua producitur: vnde etiam verbum productum per intellectionem distinguitur tanquam res à re ab ipsa intellectione: vel assignetur disparitas.

Supponendum est secundò, quòd obiectum aliquod potest esse præsens intellectui dupliciter in esse obiectiuo; scilicet vt intelligibile, & vt intellectum: vt intelligibile præcedit intellectionem vt comprincipium, cum intellectu, ipsius; vt intellectum autem, est terminus intellectionis: quando obiectum vnitur immediatè seipso cum intellectu, tam in esse motiui, quàm in esse terminatiui intellectiui, tunc seipso habet rationem intelligibilis & intellecti: quando autem obiectum non vnitur seipso cum intellectu, vnitur ipsi per modum intelligibilis & motiui intellectionis, per speciem impressam, vnitur verò per modum intellecti & terminatiui intellectionis, per speciem expressam; quæ eodem actu cognoscitur *vt quo*, & obiectum in ipsa cognoscitur *vt quod*, nam vt ait Aristoteles de memoria & reminiscentia, idem est actus in imaginem & in rem cuius est imago: hoc autem debet intelligi de specie expressa, in quantum est formalis similitudo obiecti, non verò secundùm alias rationes superiores qualitatis, accidentis, & entis; quæ debent cognosci per alium actum distinctum. Sicut autem requiritur æqualis ad minus immaterialitas in specie impressa, ac in obiecto: sic etiam requiritur ad minus æqualis in specie expressa, ac in obiecto; cùm sit similitudo formalis & quidditatiua ipsius obiecti, magisque actualis quàm sit species impressa. Hæc æqualitas immaterialitatis manifestatur in specie impressa per ordinem ad obiectum. Primus ordo cognoscibilium est eorum quæ non abstrahunt à materia singulari; & ista cognoscuntur per species intentionales à potentiis sensitiuis, quæ species sunt materiales, licet minùs quàm obiecta. Secundus ordo est aliorum materialium, quæ tamen ab omni materia indiuiduali abstrahunt, vt sunt naturæ vniuersales rerum materialium; & ista cognoscuntur tantùm per intellectum, qui est potentia spiritualis, per species omninò immateriales, quæ tamen eliciuntur à phantasmatibus materialibus. Tertius ordo est aliorum, quæ ab omni materia physica, tam singulari, quàm vniuersali abstrahunt; non tamen ab omni potentia siue materia metaphysica, vt Angeli & animæ rationales; & ista cognoscuntur per species infusas, & non eductas ab aliquo materiali. Quartus ordo est solius Dei, qui abstrahit ab omni materia, tam physica, quàm metaphysica, cùm sit suum esse, qui si haberet speciem, hæc deberet esse eiusdem immaterialitatis cum ipso.

Prima opinio asserit, quòd Beati per actum visionis beatificæ producunt verbum, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam. Ita docent Suares, Vasquez, & alij plures extra scholam D. Thomæ; inter quos aliqui asserunt eos non posse non producere. Alij verò dicunt quòd Beati de facto non producunt verbum, sed quòd non implicet eos producere. Probatur, quòd de facto producunt, authoritate sacræ Scripturæ, Sanctorum Patrum, & Scholasticorum. 1. Ioannis 3. dicitur; Cùm apparuerit, similes ei erimus: hæc autem similitudo debet fieri per speciem expressam. August. 15. de Trinitate cap. 16. ait; Quamobrem, cùm tanta sit nunc in isto ænigmate dissimilitudo Dei, & verbi Dei, in qua tamen nonnulla similitudo comperta est: illud quoque fatendum est, quòd etiam cùm similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est; tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentimur, neque fallimur. Et 9. de Trinitate ait: Cùm Deum nouimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis. Anselmus cap. 31. Monologij ait: Nulla ratione negari potest, cùm mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione; imò ipsam cogitatio

gitationem sui esse imaginem ad sui similitudinem, tanquam ex eius impressione formatam: quamcumque enim rem mens, seu per corporis imaginationem, seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius vtique similitudinem, quantùm valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere, quod quantò veriùs facit, tantò rem ipsam veriùs cogitat. D.Thomas infra quæst. 27. art. 1. ait: Quicumque intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiua procedens, & ex eius notitia, & dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis: ergo Beati per actum visionis beatificæ producunt verbum, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.

Secundò, Omnis actio vera producit terminum; tum quia actio est idem cum termino, cùm actio sit fieri rei; tum quia in omni vera actione est aliquid agere, agere autem est facere, & facere est producere: sed visio beatifica est vera actio: ergo producit terminum, qui non potest esse alius, quàm verbum quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam; verbum enim mentis est terminus actionis intellectualis repræsentans id quod intelligitur.

Tertiò, Si quid obstaret, cur in visione beatifica non produceretur verbum: vel esset, quia illud verbum deberet esse infinitè perfectum: vel quia essentia diuina est maximè præsens intellectui Beatorum, & ita suppleret rationem verbi: sed neutrum obstat: Non primum; quia verbum non debet commensurari obiecto, sicut ei commensuratur species impressa, quia se tenet ex parte ipsius; at debet commensurari principio & actioni qua producitur, vnde per ipsam limitatur. Nec secundum; quia Pater æternus habet essentiam diuinam sibi summè intimam, & tamen in eius consideratione producit Verbum, vt fides docet: similiter Angeli habent suam essentiam sibi intimè vnitam in esse intelligibili; & tamen in sui cognitione producunt verbum. Maximè quia essentia diuina non potest esse terminus intellectionis creatæ, sicut debet esse verbum; & ita non potest supplere verbum: ergo Beati in visione beatifica producunt verbum, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam.

Quartò, In visione beatifica, Beati sunt actu intelligentes, & actu Deo similes ex illo Ioannis, Cùm apparuerit, similes ei erimus: ergo in visione beatifica producitur verbum, quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam; nam sola species expressa, quæ est verbum, facit intellectum actu intelligentem, sicut impressa facit intellectiuum: similiter sola species expressa facit intellectum perfectè similem obiecto; cùm ipsa sola sit formalis similitudo illius, non autem actus ipse intellectionis.

Conclusio.

Respondeo dicendum, quòd non implicat in visione beatifica videri diuinam essentiam absque productione alicuius verbi, ipsam quidditatiuè repræsentantis. 2. Imò de facto videtur absque productione verbi. 3. Et implicat tale verbum produci. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ, Capreolus in 4. d. 49. quæst. 5. Caietanus, Bannes, Gonzales, Nauarrete; Nazarius in præsenti, & alij.

Probatur prima pars conclusionis. Non implicat diuinam essentiam vniri cum intellectu creato, per modum speciei impressæ; imò de facto sic vnitur in ordine ad visionem beatificam, vt supra ostensum est: ergo nec implicat quòd vniatur cum eodem intellectu, in ordine ad eandem visionem, per modum speciei expressæ; eodem enim modo vtraque species ex propria ratione vnitur cum intellectu, scilicet obiectiuè & terminatiuè; nec implicat aliquem esse actu intelligentem absque productione verbi, imò de facto & naturaliter aliquis intelligit non producendo verbum, vt postea dicetur: ergo non implicat in visione beatifica videri diuinam essentiam absque productione alicuius verbi, ipsam quidditatiuè repræsentantis.

Secundò, Si quæ esset ratio implicantiæ, esset quia non potest dari actio nec motus sine termino producto; hæc enim principaliter assignatur ab Aduersariis: sed est falsum, quòd non possit dari actio vel motus sine termino producto; nam per motum localem nihil producitur, ex D.Thoma, 1. part. quæst. 110. art. 3. eius verba sunt: Mobile secundùm locum non est in potentia ad aliquid intrinsecum, in quantum huiusmodi; sed solùm ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Deinde, in generatione humana non datur terminus formalis productus illius actionis adæquatè consideratæ, (tamen generatio substantialis ordinariè petit habere terminum formalem productum in ordine substantiæ, quamuis hic sit secundarius, cùm generatio substantialis non distinguatur adæquatè ab alteratione præcedenti:) nam forma humana, quæ deberet esse terminus formalis illius, creatur: ergo non implicat in visione beatifica videri diuinam essentiam, absque productione alicuius verbi, ipsam quidditatiuè repræsentantis. Vnde sicut ad motum sufficit, quòd assequatur terminum, & non requiritur quòd illum producat: & sicut etiam ad generatiuam actionem humanam non requiritur, quòd per illam producatur terminus formalis in ordine substantiæ, sed sufficit quòd illum vniat cum materia: sic ad visionem beatam non requiritur, quòd per illam producatur terminus scilicet verbum, sed sufficit quòd assequatur suum

Digitized by Google

terminum, videlicet obiectum, & illum vniat intrinsecè terminatiuè cum intellectu; & hoc in actu secundo, præsupponitur enim vnitus in actu primo antecedenter ad visionem; vniri autem in actu primo, est vniri obiectiuè vt obiectum intelligibile aut visibile; vniri verò in actu secundo, est vniri obiectiuè vt obiectum intellectum aut visum: primo modo Deus habet rationem obiecti motiui intellectionis, sed secundo modo habet rationem obiecti terminatiui illius, siue terminantis: vtroque autem modo habet rationem obiecti terminatiui ipsius potentiæ.

Probatur secunda pars conclusionis. Ideò in visione beatifica videtur diuina essentia de facto, sine specie intelligibili, ipsamet vnita per modum speciei; quia ex vna parte species intelligibilis tantùm requiritur ob defectum obiecti, quod non potest seipso vniri in esse intelligibili; ex alia verò parte essentia diuina vnitur seipsâ in esse intelligibili, quia est suum esse, ac purissimus actus in omni ordine; omnem quippe excludit materialitatem: ergo etiam de facto videtur sine specie expressa, ac proinde absque productione verbi: quia ex vna parte non omne intelligere, siue videre intellectuale, est dicere; nam secundùm fidem Filius & Spiritus sanctus in diuinis vere intelligunt & vident diuinam essentiam, & tamen etiam secundùm fidem non dicunt siue non producunt Verbum: ex alia verò parte diuina essentia, propter eandem summam immaterialitatem, & infinitam puritatem in omni ordine, non minus poterit vniri per modum speciei intellectæ & expressæ, ac per modum speciei intelligibilis & impressæ; quia vtraque se tenet ex parte obiecti, impressa quidem faciens ipsum intelligibile, expressa verò faciẽs ipsum intellectum; quod autem est summè immateriale & actus infinitè purissimus, nõ indiget alio quo reddatur vel intelligibile, vel intellectum; nam immaterialitas est ratio cognitionis & intellectionis tam actiuæ quàm passiuæ; & consequenter infinita immaterialitas in Deo facit, quòd sit cognoscens actu seipso, absque potentia cognoscitiua realiter superaddita; & quòd seipso sit cognitum ab intellectu cui obiectiuè vnitur, absque specie, siue impressa, siue expressa realiter superaddita: vnde sicut diuina essentia est intellectus realiter, quo Deus cognoscit; sic est species impressa, & species expressa qua cognoscitur.

Probatur tertia pars conclusionis omnibus illis rationibus, quibus supra probatum est, implicare contradictionem, quòd detur species impressa quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam: hæ quippe militant contra speciem expressam quidditatiuè repræsentantem eandem diuinam essentiam, quia species expressa siue verbum est æquè similitudo formalis obiecti ac species impressa, & est æquè immaterialis ad minus; imò plus habet immaterialitatis & actualitatis, cùm constituat in actu secundo potentiam, & species impressa tantùm constituat in actu primo; & actus secundus sit actualior primo: ergo cum implicet dari speciem impressam, quidditatiuè repræsentantem diuinam essentiam, cùm non possit habere tantam immaterialitatem ac diuina essentia; etiam implicat dari speciem expressam, quidditatiuè repræsentantem diuinam essentiam; ac proinde implicat in visione beatifica produci verbum, cùm enim verbum sit terminus intellectionis, deberet exprimere & repræsentare diuinam essentiam quidditatiuè, sicut quidditatiuè videtur. Ad cuius maiorem euidentiam dicimus, quòd species expressa siue verbum non est formalis similitudo ipsius intellectionis, quasi ipsam per se primò & directè repræsentet, hoc enim est falsum, hanc quippe tantùm secundario & indirectè repræsentat, sicut effectus suam causam: sed repræsentat per se primò & directè obiectum; vnde si illud quidditatiuè debeat repræsentare, debet ei in immaterialitate commensurari, vt dictum est, non autem intellectioni: intellectio etiam siue visio non commensuratur ipsi speciei in immaterialitate & perfectione, quia non semper eam perfectè penetrat & adæquat; sed commensuratur virtuti actiuæ intellectus, secundùm quam elicitur; in tantum enim quis agit, in quantum est actu; nec intensius operatur, quàm possit operari. Quòd autem visio siue intellectio non debeat esse æquè immaterialis ac obiectum, patet; nam aliàs nullus intellectus creatus posset Deum videre: sed sufficit quòd intellectus & consequenter eius operatio eleuetur ad ordinem supernaturalem & diuinum, in quo est Deus, quod fit per lumen gloriæ ipsam confortans. Ex dictis sequitur, quòd intellectus beatus videt clarè Deum vt est in se, sed non potest exprimere, nec dicere verbo mentali, quasi termino illius visionis, id quod videt; verbum quippe visæ, vt dictum est, est formalis similitudo rei visæ, & non visionis; tenet enim se ex parte obiecti, cùm in eo directè videatur obiectum: est autem impossibilis formalis similitudo Dei vt est in se: & ita intellectus sistit in contemplatione pura ipsius Dei. Nec potest dici, quòd in visione beatifica producantur multa verba, vnum repræsentans diuinam essentiam, aliud diuinam misericordiam, aliud diuinam iustitiam &c: vnde quodlibet erit limitatum non adæquans ipsum Deum. Nam contra est, primò ex D. Thoma, quòd sicut vna materia non potest simul informari pluribus formis, sic nec vnus intellectus potest simul habere multas formas siue species in actu perfecto, quales sunt species expressæ: nec plura possunt intelligi nisi per modum vnius, id est in vna specie. Deinde diuina

diuina essentia, diuina misericordia, & quodlibet aliud attributum diuinum est infinitæ perfectionis, & quodlibet includit per modum transcendentis quicquid est in Deo: vnde est impossibile, quòd vel diuina essentia, vel aliquod diuinum attributum quidditatiuè repræsententur, absque eo quòd repræsentetur tota & totaliter diuina perfectio. Nec tandem potest dici, quòd in visione beata producatur quidem verbum, sed quòd illud non repræsentet Deum, aut aliquod diuinum attributum, at tantùm creaturas quæ in Deo videntur. Nam si hoc dicatur, cessat status præsentis difficultatis, in qua solum quærimus an possit produci in visione beatifica verbum quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam, obiectum primarium talis visionis.

Secundò, implicat diuinam essentiam videri quidditatiuè in aliqua creatura priùs cognita, vt concedunt Aduersarij, & afferunt pro ratione, quòd talis creatura deberet naturaliter repræsentare quidditatiuè diuinam essentiam, quod dicunt esse impossibile; sed si in visione beatifica produceretur verbum, sequeretur quòd diuina essentia posset videri quidditatiuè in aliqua creatura priùs cognita, nam verbum illud esset creatura, & esset expressa imago diuinæ essentiæ, & saltem priùs prioritate naturæ cognoscitur verbum, quàm res repræsentata verbo, per actum reflexum, nam ex eius cognitione procedit cognitio rei repræsentatæ, & sic esset ratio cognoscendi: ergo implicat in visione beatifica produci verbum quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam. Non tamen negamus, quòd aliquis Beatus possit per actum reflexum producere verbum aliquod, quod quidem non repræsentet Deum, aut visionem quidditatiuam Dei vt sunt in se; sed quod repræsentet hoc *vidi Deum*: ad quod repræsentandum sufficit, quòd confusè repræsentet quid sit visio, & quid sit Deus; distinctè tamen debet repræsentare hanc visionem terminari ad Deum: & ita potest quis recordari se vidisse Deum, si cessaret visio; sicut dicimus de S. Paulo Apostolo, & Moyse, quamuis etiam possit dici quòd Deus infudit illis aliquam speciem hoc repræsentantem, vtrumque docet D. Th.

AD primum ergo dicendum cum D. Th. hic art. 1. ad 1. quòd S. Ioannes loquitur de similitudine, quæ est per participationem luminis gloriæ, hanc supra explicuimus. Ad authoritatem S. Augustini dicendum, quòd loquitur de verbo vocali, non mentali, vt manifestè patet ex his quæ subdit; ait enim: Tunc quidem verbum nostrum non erit falsum, quia neque mentimur, neque fallimur: non autem quis mentitur verbo mentis, sed verbo oris, nam mentiri est contra mentem ire; tunc enim quis mentitur, quando verbum oris contrariatur verbo mentis, siue quando vnum facit, & contrarium dicit. Ad alium locum dicendum cum D. Thoma hic art. 2. ad 2. quòd loquitur de cognitione Dei quæ habetur in via. Ad authoritatem S. Anselmi dicendum, quòd non procedit de visione beatifica, sed de cognitione quæ naturaliter habetur: vnde quando dicit quòd anima intelligendo se producit sui similitudinem, verum dicit: sicut & quando dicit, quòd aliquis perfectiùs intelligit, quantò perfectiùs exprimit verbum, nam quantò perfectior & verior est cognitio, tantò verius & perfectius verbum exprimit, quando autem dicit ipsam cogitationem sui esse imaginem ad sui similitudinem, nihil aliud vult, quàm ipsam operationem animæ esse eius imaginem, non perfectè quidem repræsentantem quid sit, sed tantùm quòd sit. Quòd autem S. Anselmus non intendat dicere, quòd in omni intellectione producatur verbum, patet; nam dicit quòd mens rationalis in ipsa sua cogitatione conatur exprimere quod cogitat producendo verbum, sed potest fieri quòd aliquando non possit, vt hic contingit: sed quando illud producit, quantò perfectiùs intelligit, quantò perfectiùs illud producit. Ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd eius ratio non est demonstratiua, sed tantùm congruentia probabilis; nam assumit ibi Maiorem veram in intellectione naturali, & vt in pluribus, & habitam vt veram ab ipsis Infidelibus, quibus probat in hoc loco Mysterium generationis æternæ. Quòd autem hæc ratio D. Thomæ non sit demonstratiua, patet ex duplici capite: Primò, nam aliàs demonstraretur generatio æterna, & consequenter mysterium Sanctissimæ Trinitatis, quod tamen non potest esse, vt ipsemet D. Thomas fatetur infra q. 32. art. 1. cùm sit Mysterium supernaturale: Secundò, quia Filius & Spiritus sanctus secundùm fidem intelligunt, & tamen secundùm fidem non producunt Verbum.

AD secundum dicendum, quòd non est verum, quòd per omnem actionem producatur terminus, vt dictum est supra de actionibus transeuntibus, & docet D. Thomas de immanentibus, nam quodlibeto 5. q. 5. art. 9. ad 2. dicit quòd per visionem corporalem nihil producitur. Nec etiam verum est, quòd actio sit idem cum termino; vnde negatur quòd actio sit fieri rei, hæc enim definitio actionis est noua: sed fieri rei est terminus & effectus actionis, quæ est actus secundus quo agens agit. Ad aliud dicendum, quòd in omni vera actione est agere, & quòd agere est facere: illud autem quod agit & facit visio beatifica, est assequi diuinam essentiam obiectum beatificum in seipsa immediatè, & illam vnire intellectui beato vt obiectum visum, quod priùs prioritate naturæ erat vnitum vt visibile: & sic negatur quòd omne facere sit producere; assequi enim est facere, sed non est producere.

Ad tertium dicendum, quòd ex illo duplici capite obstat productio verbi in visione beatifica: nam quia verbum est simul species expressa & formalis similitudo obiecti, in qua completur cognitio obiecti, vt ipsum quidditatiuè repræsentet, debet ipsi commensurari in immaterialitate, eodem enim modo se tenet ex parte ipsius, ac species impressa, in vtraque enim cognoscitur obiectum, Inchoatiuè quidem in impressa, completè verò in expressa: aliquam etiam habet commensurationem cum principio; in quantum non potest excedere eius virtutem; vnde est impossibile, quòd intellectus limitatus, qualis est omnis creatus, producat verbum quidditatiuè repræsentans diuinam essentiam, quia ex parte suæ repræsentationis petit esse infinitè perfectum, ex parte verò principij debet esse finitum & limitatum: solus intellectus diuinus potest producere, & de facto producit verbum quidditatiuè repræsentans Deum. Ad aliud dicendum, quòd Pater æternus producit verbum infinitum ex cognitione sui, diuinæ essentiæ cum suis perfectionibus, aliarum diuinarum Personarum, & creaturarum possibilium (quamuis essentia diuina sit ei intimè præsens vt medium in quo omnia videntur,) propter infinitam perfectionem & actualitatem diuini intellectus, cùm enim sit infinitè perfectus & actus purissimus, debet esse summè fœcundus. Filius autem & Spiritus sanctus non producunt Verbum, quia in diuinis non est producibile nisi vnum Verbum, cùm sit infinitum, & iam præsupponitur productum à Patre, & est ipsemet Filius; vnde à Filio non potest produci, aliàs idem produceret seipsum, quod est impossibile; nec potest produci à Spiritu sancto, imò Spiritus sanctus ab illo procedit, idem autem non potest illud producere, à quo procedit, nam simul esset prius illo vt producens, & posterius vt procedens, quod est impossibile. Ad aliam instantiam dicendum, quòd cùm Angeli non sint suum esse, sicut est Deus, non habent in sua essentia intimè vnita sufficientem immaterialitatem, vt seipsa possit habere rationem obiecti intellecti, sicut habet rationem obiecti intelligibilis: nam esse intellectum est quid actualius, quàm esse intelligibile; vnde vt aliquid sit seipso intellectum, debet esse immaterialius, quàm vt sit seipso intelligibile; sicut verbum, quod vt in plurimùm facit intellectum actu, est immaterialius specie intelligibili, quæ facit tantùm obiectum intelligibile. Ad aliud dicendum, quòd diuina essentia non potest quidem esse terminus productus intellectionis creatæ, bene tamen terminus acquisitus: vnde in visione beatifica facit id totum, quod faceret verbum productum, si per impossibile adesset: non tamen supplet verbum vt habet rationem verbi, sed vt habet rationem speciei expressæ, siue similitudinis formalis obiecti, quia verbum vt tale necessariò petit procedere à dicente, ad quod dicit relationem, diuina autem essentia non potest procedere ab intellectu creato, vnde non potest esse aut dici verbum illius: species autem expressa solùm importat, quòd sit id quod videtur, & in quo aliud videtur; quod non repugnat diuinæ essentiæ, quæ potest videri in seipsa, si obiiciatur intellectui creato: & ita erit terminus intrinsecus actionis intellectus, acquisitus, non productus: non autem potest esse terminus intrinsecus actionis voluntatis creatæ, scilicet amor, cùm sit aliqua motio emanans vitaliter ab ipsa voluntate, qua ipsamet voluntas inclinatur ad obiectum; & ideo Deus non potest supplere terminum actionis voluntatis, ita vt sit id quo amamus, siue vt sit noster amor, qui essentialiter est quid vitale, non solùm vt terminus productus, sed etiam vt est principium diligendi.

Ad quartum dicendum, quòd intellectus est actu intelligens per suam intellectionem, quæ connotat tam principium, quàm terminum intellectionis: quando obiectum non vnitur immediatè seipso cum intellectu, principium intellectionis est species impressa, terminus autem est species expressa; quando autem obiectum vnitur immediatè seipso cum intellectu, vtrumque facit, nam & est principium, & terminus intellectionis. Ad aliud dicendum, quòd intellectio quidem non est similitudo formalis & expressa obiecti, nec formaliter, nec materialiter; nec intellectus fit similis obiecto per intellectionem, sed tantùm per speciem obiecti, quando illam habet: quando autem habet obiectum immediatè vnitum per modum speciei impressæ & expressæ; tunc non habet similitudinem obiecti, sed habet ipsummet obiectum, quod est perfectius; nec tantùm fit similis obiecto, sed quodammodo fit ipsum obiectum.

DISPVTATIO III.

De Lumine Gloriæ.

Iam determinatum est de medio visionis beatificæ, tenente se ex parte obiecti; nunc determinandum est de medio tenente se ex parte principij intellectiui, quod in superioribus sæpe dictum est, esse lumen gloriæ.

DVBIVM I.

Vtrùm lumen gloriæ sit aliquis habitus supernaturalis, creatus in intellectu Beatorum.

Svpponendum est, quòd lumen in genere definitur à D. Thoma, vt sit id quod est manifestari

Digitized by Google

nifestatiuum rei: & applicando ad propositum, lumen intellectuale est illud, quod facit rem de non intelligibili intelligibilem. Duplex est autem lumen intellectus: vnum naturale, quod ei manifestat res naturales; & sub isto comprehenduntur tam intellectus agens, quàm omnes habitus intellectuales ordinis naturalis: aliud est supernaturale; & sub hoc comprehenduntur omnes habitus supernaturales ad intellectum attinentes, vt habitus fidei, plura dona Spiritus sancti, & similes habitus per se infusi, qui versantur circa obiecta simpliciter supernaturalia, & ex propria ratione tendunt ad finem simpliciter supernaturalem: sub hoc lumine supernaturali comprehenditur etiam lumen actuale Prophetiæ. In præsenti quærimus vtrùm lumen gloriæ, quod est supernaturale, sit aliquis habitus creatus.

Prima opinio negat lumen gloriæ esse habitum supernaturalem, creatum in intellectu Beatorum: ita tenent aliqui Authores: qui tamen in determinando, quid sit lumen gloriæ, plurimùm differunt. Aliqui dicunt, quòd sit quid increatum, scilicet ipsa essentia diuina vnita intellectui beato, ipsumque eleuans. Alij dicunt, quòd lumen gloriæ non est distinctum à charitate. Alij asserunt quòd lumen gloriæ sit ipsa visio beatifica vel increata Dei, vel creata Beatorum. Alij denique docent lumen gloriæ esse aliquod auxilium actuale, quo actualiter eleuatur intellectus creatus ad intuitiuam Dei visionem. Probatur generaliter hæc opinio authoritate sacræ Scripturæ, quæ docet Deum esse claritatem & lumen Beatorum. Apocalypsis 21. dicitur, Claritas Dei illuminabit eam, videlicet cœlestem Hierusalem. Isaiæ 60. Erit tibi Dominus in lucem sempiternam: ergo lumen gloriæ non est habitus creatus, sed est ipsa diuina essentia, vnita intellectui beato, ipsumque eleuans.

Secundò, Essentia diuina vnitur cum intellectu creato in ratione speciei intelligibilis, vt communiter conceditur in schola D. Thomæ: ergo etiam vnitur in ratione luminis, vt constat ex paritate rationis: nam sicut species intelligibilis non petit informare ex propria ratione, sic nec lumen confortans intellectum, vnde D. Thomas infra q. 106. art. 1. ait: Virtus intellectiua inferioris Angeli confirmatur ex conuersione superioris Angeli ad ipsum. Deinde, quia sicut species intelligibilis non tribuit potentiæ primam virtutem agendi, & ideò potest suppleri; sic lumen gloriæ non tribuit primam virtutem intellectui creato ad videndum Deum: vnde etiam poterit à Deo suppleri, qui est per essentiam lumen increatum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd lumen gloriæ communicatum Beatis in patria, debet necessariò esse quid creatum: vnde implicat contradictionem, Deum vniri in ratione luminis gloriæ cum intellectu creato: 2. Est distinctum à Charitate: 3. Nec est visio ipsa beatifica Sanctorum: 4. Nec intellectus ipsorum; 5. Sed est habitus supernaturalis creatus in intellectu Beatorum: 6. Quamuis lumen gloriæ secundùm se abstrahat ab hoc, quòd sit habitus permanens, vel auxilium actuale, per modum dispositionis citò transeuntis. Ita communiter docent nunc Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hic art. 5. vbi eam probat ex professo duplici ratione, quam infra examinabimus. Deinde, influxus, quem præbet lumen gloriæ, est vitalis, tenens se ex parte principij intellectiui, non autē ex parte obiecti intellecti, vt definit Concilium Viennense, ait enim quòd lumen gloriæ est necessarium potentiæ intellectiuæ ad videndum Deum, quasi ipsam eleuans, & supplens defectum illius, ac constituens eam in actu primo respectu actus visionis beatificæ, quæ excedit virtutem naturalem ipsius; quod autem est huiusmodi, debet recipi in ipsa potentia, tanquam forma naturalis, vt sic vitaliter receptum, vitaliter influat ad eius actum: Sed Deus ipse, aut aliquid diuinum increatum, non potest recipi vitaliter in intellectu creato per modum formæ naturalis, vt vitaliter influat ad eius actum, hoc enim importat imperfectionem & limitationem rei receptæ, forma enim recepta limitatur à suo receptiuo, quia quod recipitur, ad modum recipientis recipitur: ergo lumen gloriæ non est aliquid increatum, sed necessariò est quid creatum: vnde implicat contradictionem, Deum vniri in ratione luminis gloriæ cum intellectu creato, in ordine ad eliciendam visionem beatificam, Propterea D. Thomas q. 16. de malo art. 11. ad 2. ait, quòd operatio vitæ secundùm quòd egreditur à potentia, est semper à principio intrinseco; sed secundùm quòd procedit ex obiecto, potest esse à principio extrinseco. Denique, ad credendum requiritur necessariò fides, & ad diligendum Deum requiritur charitas, quæ sunt quid creatum, tenens se ex parte potentiæ, vt ipsius complementum, & perfectiuum intrinsecum, vt docet Concilium Tridentinum, & D. Thom. q. 1. de charitate. art. 1. quia actus fidei & charitatis sunt supernaturales, vnde potentia debet priùs constitui in actu primo illius ordinis, antequam exeat ad actum secundum: ergo multò magis, ad videndū quidditatiuè Deum, requiritur aliquid creatum intrinsecum intellectui & ipsum constituens in actu primo ordinis supernaturalis; cùm actus claræ Dei visionis sit ordinis supernaturalis, & multò nobilior actibus fidei & charitatis: & sicut implicat contradictionem quòd Deus immediatè seipso suppleat fidem & charitatem, sic implicat quòd suppleat lumen gloriæ seipso.

Probatur secunda pars conclusionis. Lumen gloriæ, iuxta Concilium Viennense, se tenet ex parte intellectus; cùm definiatur esse necessarium ad videndum Deum, actus autem visionis Dei est actus intellectus: charitas verò se tenet ex parte voluntatis, & est quid receptum in ipsa, vt probat D. Thomas loco proximè citato; datur enim ad amandum Deum, actus autem amoris est actus voluntatis: ergo lumen gloriæ est distinctum à charitate; idem enim accidens numero non potest esse in duabus potentiis realiter distinctis, quales sunt intellectus & voluntas. Deinde, Si lumen gloriæ non esset distinctum à charitate; sequeretur quòd qui haberet vnum ex illis, haberet & aliud; & qui non haberet vnum, nec haberet aliud: sed Iusti in statu viæ habent charitatem, vt certissimum est; & tamen non habent lumen gloriæ; aliàs si haberent, possent videre Deum sibi intimè præsentem: quod tamen falsum est quia non potest stare clara Dei visio cum fide viatorum: ergo lumen gloriæ est distinctum à charitate.

Probatur tertia pars conclusionis. Ex Concilio Viennensi citato, requiritur lumen gloriæ ad eleuandum intellectum, vt videat Deum: ac proinde communicatur intellectui, antequam videat, vt constituatur in actu primo principium visionis: ergo lumen gloriæ non est visio ipsa beatifica Sanctorum. Deinde, lumen gloriæ procedit effectiuè à solo Deo, sicut & gratia à qua emanat, & aliæ virtutes infusæ, quæ sunt participationes diuinarum perfectionum, iuxta illud, Gratiam & gloriam dabit dominus: sed visio beatifica Sanctorum non procedit effectiuè à solo Deo; cùm talis visio sit actus vitalis & immanens, ac proinde procedens à principio vitali & intrinseco ipsi videnti, quod præsupponitur ad actum visionis: ergo lumen gloriæ non est visio ipsa beatifica Sanctorum, sed est complementum intrinsecum principij eius.

Probatur quarta pars conclusionis. Ex eodem Concilio Viennensi, requiritur lumen gloriæ, vt eleuetur intellectus creatus ad videndũ Deum: ergo lumen gloriæ non est intellectus Sanctorum, vel ipsa definitio Concilij esset nulla. Deinde, Intellectus Sanctorum est potentia merè naturalis, emanans ab ipsa anima: lumen autem gloriæ est quid supernaturale: ergo lumen gloriæ non est intellectus Sanctorum. Denique, Omnis potentia vt intellectus, dat simpliciter operari, per modum principij vitalis primi & radicalis, in eodem ordine accidentis, in quo est operatio: sed lumen gloriæ non dat simpliciter operari, per modum principij vitalis primi & radicalis in ordine accidentis; at tantùm per modum virtutis proximæ aduenientis ipsi potentiæ, eámque eleuantis ad ordinem supernaturalem, & confortantis vt attingat Deum in se: tum quia venit ab extrinseco, tum quia ei non correspondet visio Dei secundùm rationem genericam intellectionis; principium autem vitale primum & radicale emanat ab intrinseco, eique correspondet operatio secundùm rationem genericam, vt patet inductione in omnibus: ergo lumen gloriæ non est intellectus Sanctorum. Quamuis lumen gloriæ & alij habitus supernaturales dicantur semipotentia à D. Thoma: quia non tantùm dant benè & faciliter operari, sicut habitus naturales; sed dant simpliciter operari per modum virtutis proximæ totalis.

Probatur quinta pars conclusionis. Lumen gloriæ est accidens, cùm adueniat intellectui potentiæ animæ, quæ est accidens: & est qualitas cùm sit principium effectiuè concurrens ad visionem beatificam, sola autem qualitas inter accidentia potest esse principium effectiuè concurrens ad actionem: nec est in specie potentiæ simpliciter, cùm non sit principium radicale, at tantùm virtus proxima, vt dictum est: nec est in tertia aut quarta specie qualitatis, cùm istæ species vt sic non sint effectiuæ; imò passibilis qualitas, (de qua posset esse difficultas) est terminus actionis, & vt sic tantùm afficit subiectum: ergo restat quòd sit in prima specie habitus; non enim potest esse dispositio facilè mobilis à subiecto, & multò minus aliquid actuale: nam status Beatorum est per se permanens; hoc enim dicit status, quòd diu permaneat, imò status Beatorum in æternum permanebit: vnde lumen gloriæ, quod est præcipuum constitutiuum illius status, debet esse permanens ex propria ratione; ac proinde habitus, qui ex natura sua est difficilè mobilis à subiecto, non autem dispositio quæ est facilè mobilis, aut aliquod auxilium actuale, quod ex propria ratione citò transit (quamuis per accidens possit diu permanere;) nam auxilium actuale, etiam supernaturalis ordinis, ad hoc tantùm datur, vt actu applicet ad operandum, & reducat ad actum secundum causam sufficienter constitutam in actu primo: quòd si aliquando constituat simul in actu primo, & reducat in actum secundum, non tamen constituit simpliciter in aliquo statu, sicut Cathecumenus non potest simpliciter dici fidelis, licèt fecerit actum fidei: habitus autem, cùm ex se sit permanens, constituit in statu, licèt quis illo non vtatur; sicut qui habet habitum fidei, licèt actu non credat, tamen est & dicitur fidelis. Deinde, Charitas patriæ est habitus supernaturalis, cùm sit eadem, etsi sub diuerso modo, ac charitas viæ; Concilium enim Tridentinum docet, quòd in iustificatione infunduntur habitus fidei, spei, & charitatis: ergo etiam lumen gloriæ est habitus supernaturalis in intellectu Beatorum: nam sicut lumen gloriæ communicatur intellectui Beatorum, vt perficiatur

ciatur

Digitized by Google

citur & confortetur ad videndum Deum, & eleuetur ad ordinem supernaturalem ac diuinum; sic charitas communicatur voluntati, vt perficiatur & cōfortetur ad amandum Deum, & vt eleuetur ad ordinem supernaturalem & diuinum. Præter habitum autem luminis gloriæ, in ordine ad visionem beatificam ponimus auxilium actuale Dei continuò influentis, quo intellectus constitutus in actu primo per lumen gloriæ, reducatur ad actum secundum, siue applicetur ad videndum; & sic de potente videre fiat actu videns.

Probatur sexta pars conclusionis authoritate D. Thomæ, 2.2. q. 175. art. 3. ad 2. vbi sic ait: Diuina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ, de quo dicitur in Psalmo; In lumine tuo videbimus lumen: Quod tamen dupliciter participari potest: vno modo per modum formæ immanentis; & sic Beatos facit sanctos in patria: alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis, sicut dictum est de lumine Prophetiæ: & hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Idem docet q. 13. de veritate, art. 2. & q. 20. art. 2. ergo lumen gloriæ secundùm se abstrahit ab hoc, quòd sit habitus permanens, vel auxilium actuale per modum dispositionis citò transeuntis. Deinde, fides, spes, charitas, & sic de aliis qualitatibus supernaturalibus, secundùm se abstrahunt ab hoc, quòd sint habitus permanens, vel auxilium actuale per modum dispositionis citò transeuntis: nam cathecumeni vere faciunt actus fidei & spei; & tamen non habent fidem, aut spem per modum habitus; hi quippe habitus solùm infunduntur in iustificatione, vnde debent habere fidem & spem per modum dispositionis, vel auxilij actualis citò transeuntis, cùm tales actus supernaturales non possint elici, nisi à principio supernaturali eiusdem rationis. Similiter, dum quis habens habitum charitatis vt quatuor, elicit actum feruentiorem vt sex, constituitur in actu primo in ordine ad illum excessum actus supra habitum, per auxilium actuale charitatis, vt communiter docent Discipuli D. Thomæ: ergo etiam lumen gloriæ secundùm se abstrahit ab hoc, quòd sit habitus permanens, vel auxilium actuale per modum dispositionis citò transeuntis. Et ita participatur vt habitus permanens in patria, vbi visio beatifica est in æternum permanens: participatur autem vt auxilium actuale per modum dispositionis citò transeuntis hîc in via, quando communicatur, cùm visio Dei in via fit citò transiens, vt contigit in Moyse & S. Paulo; actus enim primus debet proportionari actui secundo, etiam quantùm ad permanentiam vel transitum: esset enim superfluum infundere habitum supernaturalem in ordine ad vnicum actum citò transeuntem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur in sacra Scriptura Claritas & Lux: non quâ videmus, sicut est lumen gloriæ: sed quam videmus. Dicitur autem illuminare, non formaliter, sed effectiuè, quatenus ab illo vt à principio actiuo emanat lumen gloriæ, quo formaliter illuminamur: sicut Sol dicitur illuminare Mundum, in quantum ab illo procedit lumen in alia corpora.

Ad secundum dicendum, quòd est disparitas inter vnionē speciei intelligibilis, & vnionem luminis gloriæ cum intellectu: nam vnio speciei, cùm se teneat ex parte obiecti, est tantùm in esse obiectiuo secundùm se, non enim aliam vnionem petit obiectum habere cum intellectu, & ita abstrahit ab informatione ordinis entitatiui: vnio verò luminis gloriæ, cùm se teneat ex parte potentiæ, cuius est totalis virtus proxima, debet esse per receptionem ipsius in potentia secundùm esse entitatiuum, ac proinde per veram informationem realem. Vnde ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd superior Angelus illuminat inferiorem, & dicitur ad eum conuerti, per hoc quòd per modum magisterij proponit inferiori Angelo obiectum modo ipsi proportionato, vt dicetur suo loco, & in hoc confortat ipsum, tanquam Magister discipulum: non autem ipsi communicat aliquam virtutem, qua perficiatur intellectus, sicut Deus communicat, dum eum eleuat ad visionem beatificam. Ad secundam probationem dicendum, quòd species intelligibilis, non solùm non tribuit intellectui creato primam virtutem agendi; sed nullam penitus tribuit, cùm non se teneat ex parte potentiæ, sed ex parte obiecti: lumen verò gloriæ, licèt non tribuat potentiæ primam virtutem agendi; ipsi tamen tribuit totam virtutem proximam.

DVBIVM II.

Vtrùm habitus luminis gloriæ speciali actione infundatur à Deo.

SVpponendum est, quòd præsens dubium procedit de lumine gloriæ, quod est habitus, ac proinde virtus intellectualis in Beatis. Nam de lumine gloriæ, quod potest hîc in via communicari, per modum auxilij actualis, siue dispositionis citò transeuntis, non est dubium quin speciali influxu Dei concedatur, sicut & alia auxilia ordinis supernaturalis. Difficultas autem est de habitu luminis gloriæ: nam ex vna parte videtur quòd emanet à gratia, sicut alij habitus supernaturales: ex alia verò videtur, quòd propter suam excellentiam supra alios, exigat specialem actionem, qua producatur. Aliquid autem emanare ab alio, non est produci ab illo per veram actionem:

Digitized by Google

sed est product ab alio per modum termini secundarij, ad exigentiam illius à quo dicitur emanare. Et ita proprietates emanant ab essentia, in quantum essentia est priùs naturâ terminans productionem agentis, vt terminus primarius: & exigit ad suum complementum productionem proprietatum, quas ideò agens producit, vt terminum secundarium suæ productionis. Vnde patet quòd emanare non est rigorosè se actiuè habere, nec merè passiuè: sed medio modo, ita vt sit concurrere aliquo modo actiuè; propterea proprietates non dicuntur educi ab essentia, sed emanare; nam educi ab aliquo, est illud à quo aliud educitur, se habere merè passiuè.

Prima opinio Gonzalis & aliorum, asserit habitum luminis gloriæ infundi à Deo speciali actione; & non emanare à gratia, sicut emanant alij habitus supernaturales. Probatur, Actio qua infunditur habitus luminis gloriæ, speciali modo attribuitur Deo; sicut & illa, qua infunditur gratia, ex illo Psalmi 83. Gratiam & gloriam dabit Dominus: sed habitus gratiæ immediatè infunditur à Deo speciali actione, vt communiter conceditur: ergo & habitus luminis gloriæ.

Secundò, Si habitus luminis gloriæ non infunderetur à Deo speciali actione; at emanaret à gratia, sequeretur quòd eadem gratia esset principium proximum tam meriti nostri, quàm præmij ipsius meriti: meriti quidem, in quantum omnis actio meritoria fundatur in gratia: præmij verò quia ex opposita sententia habitus luminis gloriæ emanaret à gratia; lumen autem gloriæ, vt est dispositio necessaria ad hoc quòd essentia diuina vniatur intellectui, tanquam obiectum beatitudinis; & vt influit effectiuè, tanquam principium proximum, in visionem beatificam, est præmium meriti: sed idem non potest esse principium proximum meriti & præmij: ergo habitus luminis gloriæ non emanat à gratia, sed infunditur à Deo speciali actione.

Tertiò, Si habitus luminis gloriæ non infunderetur à Deo speciali actione, at emanaret à gratia, sequeretur statum viæ esse miraculosum; nam si posita aliqua forma non emanarent eius potentiæ & proprietates, talis forma esset in statu miraculoso; sicut gloria in Christo Domino fuit in statu miraculoso, quia cùm ad gloriam animæ connaturaliter sequatur gloria corporis, ob intimam vnionem animæ & corporis, fuit in Christo gloria animæ in statu miraculoso, quia fuit impedita ne emanaret gloriam corporis: eodem autem modo se habent habitus supernaturales emanantes à gratia, ad ipsam gratiam; sicut se habent potentiæ & proprietates ad aliquam formam; & ita si in aliquo statu gratia non emanaret aliquem ex habitibus, quos debet emanare, talis status esset miraculosus: sed non potest dici, quòd status viæ in hoc sit miraculosus: ergo habitus luminis gloriæ non emanat à gratia, sed infunditur à Deo speciali actione. Nec valet dicere, quòd gratia emanet habitus supernaturales iuxta statum subiecti. Nam contra; status viæ aut patriæ non fundatur in ipsa gratia; nec procedit ab ipsa, cùm sit eadem gratia in via & in patria; nec gratia petit ex se, quòd sit primò in statu viæ, & postea in statu patriæ, nam in Christo Domino statim à principio fuit in statu patriæ; nec est aliquod subiectum, quod ex se petat esse primò in statu viæ, iste enim duplex status est omninò extrinsecus ipsi gratiæ, & cuicumque subiecto gratiæ, sed status viæ constituitur per fidem, & status patriæ per lumen gloriæ secundùm diuinam dispositionem: ergo si lumen gloriæ emanaret à gratia, vel à principio emanaret, sicut emanant alij habitus supernaturales; vel esset gratia in statu miraculoso. Nec iterum potest dici, quòd impediretur à fide, quam primò emanat: Nam contra; fides non sequitur per se ad gratiam; alioquin semper remaneret cum gratia, quod tamen est falsum, non enim remanet in patria; sed tantùm sequitur ad gratiam per accidens: vnde non habet quòd primò emanet à gratia, imò potiùs primò emanaret lumen gloriæ; nam esset præcipua eius proprietas, si ab illa emanaret.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd habitus luminis gloriæ non infunditur à Deo speciali actione, sed emanat à gratia consummata in patria, sicut alij habitus supernaturales emanant ab eadem gratia sanctificante hîc in via. Ita docent Cabrera, Ledesma, & alij plures ex Discipulis D. Thomæ.

Probatur conclusio. Ex D. Thoma 3. p. q. 7. art. 2. sicut proprietates emanant ab essentia: sic omnes virtutes supernaturales, tam speculatiuæ, quàm morales, quæ dicuntur infusæ, emanant ab ipsa gratia, tanquam proprietates ipsius: sed tamen iuxta capacitatem & exigentiam subiecti in quo est gratia, propter statum quem habet ex dispositione diuina viæ, vel termini: vnde in Christo Domino non emanauit nec fides, nec spes, nec pœnitentia, quia hæ virtutes repugnabant statui eius beato & impeccabili, & emanarunt aliæ quæ non sunt in nobis: similiter in beatissima Virgine Matre Dei non emanauit pœnitentia, quia non poterat pœnitere, non enim peccauerat, nec erat peccatura: & quamuis admitteretur (quod tamen non admittitur) ipsam incurrisse peccatum originale; de illo tamen non potuisset pœnitere, quia non fuisset commissum propria voluntate ipsius, sed voluntate primi Parentis: pœnitentia autem respicit peccatum commissum propria voluntate, siue peccatum actuale; sicut & contritio, nam pœnitere est dolere quòd auertendo nos à Deo bono incommutabili, conuertimus

conuertimus nos ad bonum creatum commutabile, & per actum pœnitentiæ nos, iterum conuertimus ad Deum; conuersio autem debet esse per actum proprium: similiter contritio non potest esse, nisi per actum malum & proprium fuerit voluntas indurata; vnde D. Thomas in supplem. quæst. 2. art. 1. ait quòd de peccato originali potest quidem esse displicentia & dolor, sed non contritio & pœnitentia propriè dicta. Igitur perfectiones potentiarum pertinentes ad ordinem gratiæ, emanant ab ipsa gratia, sicut eius proprietates, cuius ratio est, quia cùm essentia animæ est perfecta per habitum gratiæ sanctificantis, hæc exigit vt potentiæ quibus anima operatur, perficiantur virtutibus supernaturalibus, vt eliciant operationes supernaturales conformes esse supernaturali ipsius animæ per gratiam: & hoc est virtutes supernaturales emanare à gratia, quia scilicet infunduntur à Deo potentiis animæ, siue educuntur de potentia obedientiali ipsarum, ad exigentiam gratiæ quæ est in substantia animæ: ergo cùm habitus luminis gloriæ sit necessarius ad eliciendam visionem beatificam (quę est constitutiua status perfectę beatitudinis in patria) gratia consummata illius status exigit infusionem ipsius, ac proinde habitus luminis gratię non minus emanat à gratia in patria, cùm sit perfectio intellectus tantùm exigita pro illo statu beatitudinis, ac emanat charitas quæ est perfectio voluntatis, tam in statu viæ quàm in statu patriæ exigita; propterea hic emanat, & ibi perseuerat.

Secundò. Gratia sanctificans est perfecta participatio diuinæ essentiæ formalissimè in se consideratę, iuxta illud 2. Petri, 1. Maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hęc efficiamini diuinæ consortes naturæ: lumen verò gloriæ est perfecta participatio diuini intellectus formalissimè in se considerati; per ipsum enim intellectus creatus attingit ad clarè & quidditatiuè videndum Deum, quæ visio est connaturalis intellectui diuino; vnde cùm reddatur possibilis intellectui creato per lumen gloriæ, ipsum lumen gloriæ debet esse perfecta participatio diuini intellectus: ergo sicut intellectus diuinus est proprietas diuinæ essentiæ; sic habitus luminis gloriæ est proprietas diuinæ gratiæ, ac proinde ab illa emanat, sicut proprietates emanant ab essentia, & ita non infunditur à Deo speciali actione. Hæc autem emanatio fit eo modo, quo fieret emanatio alicuius proprietatis, diu post productionem essentiæ, si fuisset impedita in ipso principio: actio quippe ipsius producentis virtute manet in suo termino primario, & ita potest producere secundarium, quod est ipsum emanare à primario, cùm fiat ad exigentiam illius. Et ita Deus per eandem actionem, qua produxit in essentia animæ gratiam sanctificantem; quæque in ipsa gratia perseuerat virtualiter vt in termino primario, producit suo tempore in intellectu habitum luminis gloriæ, ad exigentiam ipsius gratiæ, pro fœlici illo statu beatitudinis: propterea gratia dicitur Semen gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia gratia & gloria dantur creaturæ intellectuali separatim, & in diuerso statu: gratia quidem hîc in via; gloria verò in patria; vt ostenditur quòd omne donum perfectum descendit à Deo Patre luminum, ideò speciali modo attribuitur Deo actio, qua conceditur gloria, sub qua non solùm comprehenditur habitus luminis gloriæ, sed etiam omnia dona supernaturalia concessa Beatis: sicut & actio qua conceditur gratia, sub qua comprehenduntur omnes habitus supernaturales, & alia dona gratuita, quæ victoribus conceduntur.

Ad secundum dicendum, quòd nullum est inconueniens admittere, quòd gratia sit principium effectiuum meriti, mediis suis habitibus supernaturalibus: & quòd debito tempore sit postea principium emanatiuum præmij; imò est conueniēs quòd omnia bona nobis veniant cum ipsa, & mediante ipsa.

Ad tertium dicendum, quòd quia habitus luminis glorię non est debitus pro hoc statu vię, in quo ex diuina dispositione ambulamus per fidem, & videmus per speculum in ænigmate; propterea non sequitur quòd hic status sit miraculosus, si talis habitus non emanet hic à gratia. Nec est paritas in exemplo: quia ex diuina dispositione habetur quòd gloria corporis sequatur connaturaliter ad gloriam animæ, ob intimam vnionem animæ & corporis; vnde fuit miraculum in Christo Domino, quòd non sequeretur: non autem habetur ex diuina dispositione, quòd habitus luminis gloriæ sequatur ad gratiam, sicut sequuntur proprietates ad essentiam; Imò habetur contrarium, quantùm ad tempus, quòd scilicet proprietates sequantur statim à principio propter necessitatem subiecti, quod eis ex tunc indiget: lumen verò gloriæ sequatur tantùm debito tempore, scilicet in patria, quando eius operatio est necessaria. Igitur tunc tantùm aliqua forma est in statu miraculoso, quando non emanat suas proprietates, si pro tunc illas debet emanare. Vnde ad impugnationes in contrarium dicendum, quòd ex diuina dispositione habetur diuersitas status viæ & patriæ, & in statu patriæ gratia est consummata; & hæc tantùm exigit productionem luminis gloriæ, sicut gratia inchoata viæ exigit productionem luminis fidei ex diuina ordinatione; ex qua talis exigentia est connaturalis vtrique gratiæ: sicut ex eadem diuina ordinatione gratia petit esse priùs in statu viæ, postea in statu patrię, posito quòd Deus voluerit gloriam dari per modum coronæ, quæ supponit meritum, meritum autem est viatorum:

solus Christus Dominus fuit exceptus, cui data fuit gloria, non per merita, sed vt debita tanquam filio Dei naturali. Ad aliam impugnationem dicendum, quòd fides ex diuina ordinatione sequitur per se ad gratiã viæ, sicut lumen gloriæ sequitur per se ad gratiam patriæ: quia diuina ordinatio, à qua omnia habent proprias inclinationes, hanc dedit gratiæ inchoatæ, quòd exigeret fidem; & gratiæ consummatæ, quòd exigeret lumen gloriæ; vnde licèt sit eadem numero gratia quoad substantiam, est tamen diuersa quoad modum essendi.

DVBIVM III.

Vtrùm lumen gloriæ sit superfluum, posito quòd in visione beata detur species impressa; vel quòd diuina essentia vniatur intellectui creato, vt species intelligibilis.

SVpponendum est ex supradictis, quòd communis sententia Theologorum docet diuinam essentiam vniri cum intellectu beato, per modum speciei intelligibilis in ordine ad visionem beatificam. Solus Vasquez negat hanc immediatam vnionem diuinæ essentiæ, & asserit vniri media specie impressa, sicut vniuntur alia obiecta. Quomodocumque vniatur, procedit præsens dubium, vtrùm lumen gloriæ sit superfluum, posito quòd in visione beata detur species impressa; vel quòd diuina essentia vniatur intellectui creato, per modum speciei intelligibilis.

Prima opinio est affirmatiua, hanc tenet Vasquez hic disp. 58. cap. 5. vbi impugnat Thomistas, eo quòd dicant lumen gloriæ hæc duo præstare; scilicet disponere intellectum, vt recipiat essentiam diuinam per modum speciei intelligibilis, & roborare intellectum ad videndum Deum: dicit igitur iste Author, quòd hæc duo cohærent, sed vnum illorum est superfluum. Probatur, Supposito quòd detur species impressa diuinæ essentiæ, vel quòd ipsa vniatur per modum speciei, non potest assignari, quid faciat lumen gloriæ: nam lumen non requiritur ex parte potentiæ, sed ex parte obiecti, vt patet inductione, tam in visione corporali, quàm spirituali; lumen corporale solum requiritur ad illuminandum obiectum, non vt roboret oculum, similiter lumen intellectus agentis tãtùm requiritur ad illuminanda phantasmata, & ad abstrahendas species intelligibiles, non autem confortat intellectum possibilem, vnde quando species est iam vnita potentiæ, quodcumque lumen est superfluum: ergo etiam lumen gloriæ est superfluum, posito quòd detur species impressa diuinæ essentiæ, vel quòd ipsa vniatur per modum speciei intelligibilis cum intellectu creato.

Secundò, Vbi virtus potentiæ se extendit ad obiectum sibi proportionatum; illo manifestato potentiæ, vel seipso, vel per suam speciem, & ablato impedimento si aliquod sit, statim sequitur cognitio: sed intellectus creati virtus se extendit ad videndum Deum, vt obiectum sibi proportionatum, cùm sit intra latitudinem sui obiecti adæquati; ergo illo manifestato intellectui, vel seipso, vel per suam speciem, statim sequitur visio illius; vnde lumen gloriæ est superfluum, posito quòd detur species impressa diuinæ essentiæ, vel quòd ipsa vniatur per modum speciei intelligibilis cum intellectu creato.

Tertiò, Nullus habitus est necessarius ad dandam primam vim potentiæ, vt operetur; at tantùm ad dandum modum operationis, vt constat ex eius definitione: sed lumen gloriæ est habitus, vt communiter conceditur: ergo non est necessarium simpliciter intellectui, vt videat Deum: modus autem qui correspondet huic habitui, suppletur per speciem impressam, quæ eodem modo se habet ac habitus: vnde quòd visio beatifica sit intellectio, hoc habet ab intellectu; quod verò sit talis, habet ab specie impressa: & consequenter lumen gloriæ est superfluum, posito quòd detur species impressa diuinæ essentiæ, vel quòd ipsa vniatur per modum speciei intelligibilis cum intellectu creato.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd requiritur lumen gloriæ ex parte intellectus, vt intrinsecè perficiatur in ordine ad claram Dei visionem. 1. Nec potest negari sub vllo prætextu quin sit necessariũ: vnde nec species impressa diuinæ essentiæ, quam ponit Vasques, nec præsentia eiusdem diuinæ essentiæ vnitæ per modum speciei intelligibilis, tollit necessitatem luminis gloriæ. Ita docent communiter Theologi cum D. Thoma hic art. 5. & præcedentibus, vbi dicit quòd datur lumen gloriæ ad videndum Deum; & tamen etiam docet quòd essentia diuina vnitur cum intellectu creato, per modum speciei intelligibilis, imò dicit quod lumen gloriæ est dispositio ad hanc vnionem.

Probatur prima pars conclusionis contra Durandum, qui negat absolutè, requiri lumen ex parte potentiæ, quasi ipsam confortans: & asserit tantùm esse necessarium ex parte obiecti vt illuminetur, & fiat visibile, quod etiam applicat ad visionem beatificam. Probatur, inquam, authoritate sacræ Scripturæ, & definitione Concilij Viennensis. Psalmo 35. dicitur; In lumine tuo videbimus lumen: quod idem est secundùm communem interpretationem sanctorum Patrum, ac; Per lumen gloriæ à Te nobis communicatum videbimus Te, Deus, qui etiam es lumen. In Concilio Viennensi sic definitur; Qui dixerit non indigere

boni

Digitized by Google

hominem lumine gloriæ, eleuante intellectum ad videndum Deum, error est.

Secundò, Potentia merè naturalis non potest elicere actum, quoad substantiam supernaturalem, nisi ipsa prius intrinsecè perficiatur, & eleuetur ad ordinem supernaturalem; nam actus debet esse eiusdem ordinis cum potentia, nec potest ipsam excedere, cùm potentia sit causa principalis actus, nunquam autem causa principalis est inferior suo effectu; sed intellectus creatus secundùm se est potentia merè naturalis, & actus visionis beatificæ est supernaturalis quoad substantiam, vt fides docet: ergo intellectus creatus non potest elicere actum visionis beatificæ, nisi prius intrinsecè perficiatur lumine gloriæ, & per ipsum eleuetur ad ordinem supernaturalem: vnde lumen gloriæ se tenet ex parte intellectus.

Tertiò, Secundùm fidem datur habitus fidei in intellectu, vt eleuetur in ordine ad credendum: similiter datur habitus charitatis in voluntate, vt ipsa voluntas possit Deum diligere; sic enim definitur in Concilio Tridentino, & hoc fatetur Durandus, ita vt intellectus possit credere sine habitu fidei, nec volũtas Deum diligere sine habitu charitatis: ergo etiam debet dari lumen gloriæ ex parte intellectus ad videndum Deum; non enim minùs excedit intellectum creatum secundùm proprias vires consideratum actus visionis Dei, aut Deus clarè visus, quàm actus fidei & Deus creditus, aut actus charitatis excedit voluntatem.

Probatur secunda pars conclusionis. Quæcumque species ponatur in intellectu beato, non potest præstare, quod facit lumen gloriæ; nam lumen gloriæ ex Concilio Viennensi ad hoc datur vt eleuet intellectum creatum de ordine naturali ad supernaturalem; constat autem quòd species impressa hoc non potest facere, cùm se teneat ex parte obiecti, vnde debet supponere potentiam constitutam in suo ordine, & sufficientem ad eliciendum actum: ergo nec species impressa diuinæ essentiæ, quam ponit Vasquez, nec præsentia eiusdem diuinæ essentiæ vnitæ per modum speciei intelligibilis, tollit necessitatem luminis gloriæ: vnde sub nullo prætextu potest negari, quin sit necessarium.

Secundò, Præter speciem repræsentantem obiectum supernaturale creditum, requiritur habitus fidei, qui eleuet intellectum ad ordinem supernaturalem, & perficiat intrinsecè in actu primo, vt possit elicere actum fidei supernaturalem; quia generaliter loquendo species se tenet ex parte obiecti; vnde non perficit intrinsecè intellectum, at tantùm extrinsecè obiectiuè determinando ipsam ad speciem actus: & sic præter speciem debet dari aliqua virtus in potentia, quæ proportionetur actui eliciendo; quæ virtus, si sit per modum cuiusdam motionis, actus non sic elicietur connaturaliter, ac quando illa virtus est habitus, quia habitus perfectè subordinatur potentiæ, quantùm ad exercitium; non autem motio, quæ potiùs sibi subordinat potentiam; vnde non agit potentia sic connaturaliter per motionem, sicut agit per habitum: ergo cùm actus visionis beatificæ sit supernaturalis quoad substantiam, & valde connaturalis intellectui beato, præter speciem impressam diuinæ essentiæ, quam ponit Vasquez, aut præter præsentiam eiusdem diuinæ essentiæ vnitæ per modum speciei intelligibilis cum intellectu creato, requiritur in ipso intellectu creato habitus luminis gloriæ. Nec disparitas quam assignat Vasquez inter speciem diuinæ essentiæ, quam ipse ponit, & speciem repræsentantem aliquod mysterium fidei, soluit difficultatem: nam species repræsentans aliquod mysterium fidei, siue sit acquisita, siue infusa, repræsentat id quod est credendum: sicut & species diuinæ essentiæ, si datur, & ipsa essentia diuina vnita per modum speciei intelligibilis repræsentat tantùm obiectum beatificum: ergo sicut præter illam speciem requiritur habitus fidei, vt intellectus influat in substantiam actus: sic præter istam requiritur habitus luminis gloriæ, vt intellectus influat in substantiam actus visionis beatificæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd lumen gloriæ ponitur propter multa. Primò ponitur, vt eleuet intellectum ad ordinem supernaturalem; quia potentia, vt operetur circa aliquod obiectum, debet esse eiusdem ordinis cum eo, Deus autem vt obiectum beatitudinis est ordinis supernaturalis, & sic intellectus debet esse in eodem ordine. Secundò, vt constituat intellectum principium effectiuum visionis beatificæ; nam operari sequitur esse: vnde cùm lumen gloriæ det intellectui creato esse supernaturale, dat etiam illi operari supernaturaliter. Tertiò, vt sit dispositio intellectui creato ad recipiendam diuinam essentiam per modum formæ intelligibilis, vt docet D. Thomas hîc art. 5. & probabitur infra. Quartò, vt det eidem intellectui posse recipere visionem beatificam, quod non posset, nisi esset eiusdem ordinis supernaturalis cum eâ. Quintò, vt illuminet intellectum, & sit medium sub quo omnia videntur in Verbo. Sextò, vt perficiat intellectum, tanquam vltima eius perfectio. Vnde licèt admitteretur illa species impressa diuinę essentiæ, semper lumen gloriæ esset necessarium. In vera autem sententia D. Thomę requiritur vt dispositio ad vniendam essentiam diuinam cum intellectu creato, per modũ speciei intelligibilis. Licèt autem substantia spiritualis non requirat dispositiones absolutè vt vniatur alteri in esse reali, eas tamen requirit vt vniatur in esse intelligibili; nam debet supponere potentiam, cui vnitur, esse eiusdem ordinis: disparitas verò in

Digitized by Google

in hoc eſt, quia ſubiectum recipiens aliquam formam realem ſe habet merè paſſiuè; ſed ſubiectum recipiens aliquam formam in eſſe intelligibili, eſt principium actiuum; nam talis receptio eſt in ordine ad operationem intellectualem: & ideò iſtud debet eſſe intrinſecè potens operari; quod non eſſet, niſi eſſet in eodem ordine cum obiecto, ſiue cum forma obiectiua. Ad primam inſtantiam dicendum, quòd in ordine ad viſionem corporalem requiritur lumen non ſolùm ex parte obiecti & medij, ſed etiam ex parte potentiæ viſiuæ: nam ſicut obiectum non emitteret ſuas ſpecies, niſi illuminaretur; ſic potentia viſiua non eliceret ſuam actionem, niſi confortaretur aliquo lumine, & patet quòd in humore Cryſtallino recipitur lumen. Ad ſecundam inſtantiam dicendum, quòd intellectus poſſibilis habet proprium lumen & virtutem naturalem in ordine ad quodcumque verum naturale, vnde non indiget extrinſeco lumine intellectus agentis, cuius officium præciſè eſt illuminare phantaſmata; & abſtrahere ab illis ſpecies intelligibiles. Deinde, licèt concederetur, quòd oculus poſſet videre ſine lumine in ſe recepto, & quòd intellectus poſſibilis non haberet lumen innatum in ordine ad cognitionem naturalium: negatur tamen, quòd idem intellectus ſine lumine gloriæ poſſet videre Deum; cuius ratio eſt, quia oculus & intellectus ſine lumine ſunt in eodem ordine cum ſuis obiectis; intellectus autem ſine lumine gloriæ non eſt in eodem ordine cum Deo clarè viſo, qui eſt ordinis ſupernaturalis.

Ad ſecundum dicendum, quòd intellectus creatus non habet ex ſe virtutem videndi clarè & quidditatiuè diuinam eſſentiam; licèt poſſit aliqualiter in creaturis videre: vnde ſicut noctua propter debilitatem potentiæ, & non tantùm propter indiſpoſitionem organi (nam cùm organum ſit propter potentiam, & non è contra, talis potentia requirit organum ſic diſpoſitum,) non poteſt videre Solem nimis lucidum: eodem modo, vt ait Ariſtoteles, ſe habet intellectus creatus reſpectu Dei: nec Deus clarè viſus eſt obiectum proportionatum intellectus creati, ſecundum propriam virtutem conſiderati; ſed tantùm ſecundum quòd habet potentiam obedientialem paſſiuam, ſecundum quam poteſt eleuari per lumen gloriæ, ad claram Dei viſionem.

Ad tertium dicendum, quòd nullus quidem habitus dat primam vim operandi, ſiue virtutem radicalem ipſi potentiæ: nullus enim habitus dat intellectui poſſe intelligere radicaliter, hoc enim ex ſe habet: habitus tamen ſupernaturales dant potentiæ poſſe ſimpliciter operari proximè, circa obiecta ſupernaturalia, quia ſunt potentiæ tota virtus proxima operandi; & ita lumen gloriæ dat intellectui creato poſſe ſimpliciter videre Deum: propterea habitus ſupernaturales dicuntur à D. Thoma ſemipotentiæ, quia non ſolùm influunt in operationẽ quantùm ad modum, ſicut alij habitus naturales; ſed etiam influunt quantùm ad ſubſtantiam: quia ſine illis abſolutè operatio eſſe non poteſt; poteſt autem eſſe, etſi non tam benè, ſine habitibus naturalibus. Species autem, cùm ſe teneat ex parte obiecti vt ſic, nullam dat vim operandi ipſi potentiæ: ſed ſolùm facit, vt potentia, quæ iam ſupponitur potens operari, operetur circa tale obiectum; potentia quippe eſt ex ſe indifferens, vt verſetur circa hoc vel illud obiectum materiale; vnde debet determinari ad tale obiectum per ſpeciem illius, vt eliciat hanc ſpecie operationem.

DVBIVM IV.

Vtrùm lumen gloriæ ſit neceſſarium intellectui agenti, vel intellectui poſſibili.

Svpponendum eſt, ſecundùm doctrinam Ariſtotelis & D. Thomæ, quòd duo ſunt intellectus animæ rationalis realiter diſtincti. Primus dicitur agens, cuius officium eſt illuminare phantaſmata, & ex illis educere ſpecies intelligibiles, ac ſic reddere obiecta intelligibilia actu: nam quidditas rerum materialium, quæ eſt pro hoc ſtatu obiectum noſtri intellectus, eſt inuoluta cõditionibus materialibus à parte rei, & donec ab ipſis per prædictam actionem intellectus agentis, mediis ſpeciebus intelligibilibus ſeparetur, non eſt cognoſcibilis; quia immaterialitas eſt radix cognitionis tam actiuæ, quàm paſſiuæ: in Angelis autem, quia ab initio ſuæ conditionis habent infuſas à Deo ſpecies omnium naturalium, non eſt intellectus agens, eſſet enim ſuperfluus. Intellectus poſſibilis ſiue paſſibilis (ſic dictus quia patitur ab obiecto, recipiens eius ſpeciem, ſicut agens ſic denominatur, quia agit in obiectum abſtrahendo eius ſpeciem) eſt alius, cuius officium eſt recipere ſpecies ſibi ab intellectu agente impreſſas, & illis fœcundatus ac determinatus elicere intellectionem, ac ita cognoſcere obiecta relucentia in illis ſpeciebus: vnde licèt priùs ſit paſſibilis per ordinem ad obiectum, poſteà tamen eſt actiuus per ordinem ad operationem quam elicit, & qua attingit obiectum. Præſens dubium inquirit cuinam ex iſtis duobus intellectibus lumen gloriæ ſit neceſſarium, vel agenti, vel poſſibili.

Prima opinio aſſerit, lumen gloriæ per ſe primò & directè pertinere ad intellectum agentem, & ex conſequenti tantùm ad intellectum poſſibilem. Probatur, Lumen gloriæ neceſſarium eſt ex Concilio Viennenſi, ad confortandum lumen naturale intellectus creati: ſed lumen naturale eſt per ſe primò & directè in intellectu agente, & ex conſequenti tantùm, &

per

Digitized by Google

per quandam redundantiam in intellectu possibili: ergo lumen gloriæ per se primò & directè est necessarium intellectui agenti, & ex consequenti tantùm intellectui possibili.

Secundò, Lumen sub quo intellectus videt, debet esse vitale, saltem per participationem, quia debet vniri cum radicali lumine naturali, nam simul cum eo influit in actionem vitalem: sed radicale lumen naturale intellectus humani est intellectus agens, qui confortat intellectum possibilē in sua operatione, ipsum illuminando: ergo cùm lumen gloriæ sit id, sub quo intellectus creatus videt Deū, debet esse vitale, & ita debet recipi in intellectu agēte; vnde per se primò & directè est necessarium ipsi, & tantùm ex consequenti est necessariū intellectui possibili.

Tertiò, Lumen gloriæ ponitur necessarium ad eliciendam visionem beatificam: sed solus intellectus agens elicit visionem beatificam; intellectus verò possibilis illam solùm recipit, vt indicant nomina agentis & possibilis siue passibilis: ergo lumen gloriæ per se primò & directè est necessarium intellectui agenti, & ex consequenti tantùm intellectui possibili.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendùm, quòd lumen gloriæ nullo modo se tenet ex parte intellectus agentis: sed tantùm ex parte intellectus possibilis. Ita communiter docent Theologi.

Probatur conclusio, Officium vnicum intellectus agentis ex Philosopho, est illuminare phantasmata, & facere obiecta intelligibilia actu, vt dictum est in supponendo: sed essentia diuina, quæ vnitur intellectui beato, per modum speciei intelligibilis, in ordine ad visionem beatificam, est seipsa maximè intelligibilis in actu; cùm sit maximè actu & summè immaterialis: ergo ad illam videndam non est opus intellectu agente; ac proinde lumen, quod requiritur ad videndam diuinam essentiam, & tantùm cōceditur in ordine ad visionem beatificam, non se tenet ex parte intellectus agentis.

Secundò, Lumen gloriæ requiritur ex Concilio Viennensi, vt dictum est, ad hoc vt eleuetur intellectus creatus ad videndam diuinam essentiam, ac proinde se tenet tantùm ex parte illius intellectus, qui intelligit & videt: sed intellectus agens non intelligit nec videt; at tantùm intellectus possibilis, vt docet Philosophus 3. de anima, vbi dicit, quòd sic se habet lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem, sicut lumen externum ad potentiam visiuam: constat autem quòd lumen externum non videt, at tantùm manifestat & facit visibilem colorem potentiæ visiuæ, quæ ipsum videt: vnde etiam intellectus agens non videt obiectum, at tantùm facit visibile siue intelligibile actu, illuminando phantasmata: ergo lumen gloriæ nullo modo se tenet ex parte intellectus agentis, sed tantùm ex parte intellectus possibilis. Nec valet dicere, quòd intellectus agens indiget lumine gloriæ, vt fiat potens ad recipiendam diuinam essentiam per modum speciei intelligibilis; vel ipsas species diuinæ essentiæ, tam impressam, quàm expressam, si concedantur. Nam contra: vniuersaliter est falsum, quòd intellectus agens recipiat illas species, etiam in cognitione naturali: Quòd non recipiat impressam, patet; nam hæc species, cùm sit principium intellectionis, solùm recipitur in potentia intelligente, intellectus autem agens non est intelligens, vnde frustra in illo reciperetur: Quòd etiam non recipiat expressam, patet; quia cùm intellectio sit actio purè immanens, quæ consummatur in specie expressa, siue verbo, talis species producta ab intellectu intelligente, in ipsomet remanet. Vnde dicendum quòd intellectus agens nihil facit in ordine ad visionem beatificam: nec illuminando obiectum, quia essentia diuina seipsa summè immaterialis, vnitur per modum speciei intelligibilis, & sic immediatè videtur seipsâ: nec confortando intellectum possibilem, quia Deus illum immediatè confortat per lumen gloriæ.

AD primum ergo dicendum, quòd in nobis est duplex lumen intellectuale. Vnum se tenet ex parte obiecti, quasi illud illuminans: & istud est lumen intellectus agentis. Aliud se tenet ex parte potentiæ intelligentis: & istud est lumen intellectus possibilis; & ad hoc confortandum datur lumen gloriæ.

AD secundum dicendum cum communi sententia Thomistarum, quam expresè docet Caietanus 3. p. q. 11. art. 6. in responsione ad 3. quòd intellectus agens non aliud facit, quàm illuminare phantasmata, & facere intelligibilia actu, per abstractionem specierum intelligibilium: non autem confortat suo lumine intellectum possibilem. Quod constat in Angelis, in quibus non datur intellectus agens, quia habent ab initio suæ conditionis omnia obiecta naturalia intelligibilia actu, per species infusas; & ita intellectus agens esset frustra. Quòd si deberet confortare intellectum possibilem, deberet poni in Angelis, in quibus propriam haberet actionem: vnde cùm in Angelis non ponatur, inferendum est, quòd eius officium sit tantùm illuminare phantasmata. Et consequenter non potest dici, quòd lumen gloriæ communicetur immediatè intellectui agenti, & quòd intellectus agens illud diffundit ad illuminandum intellectum possibilem: quia hic transitus luminis gloriæ per medium intellectum agentem esset frustra, & per illum peruerteretur ordo naturalis intelligendi, qui nullam ponit dependentiam intellectus possibilis ab intellectu agente, in recipiendo aliquam virtutem actiuam; sed tantùm in hoc quòd obiectum ipsius debeat fieri actu intelligibile ab intellectu agente, per abstractionem specie-

rum intelligibilium à phantasmatibus, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd potentiæ dicuntur actiuæ vel passiuæ, per ordinem ad sua obiecta: vnde illæ, quæ recipiunt ab obiecto, dicuntur simpliciter passiuæ, sicut sensus omnes & intellectus possibilis; nam recipiunt species ab obiectis, & nihil operantur in obiecta: respectu verò propriæ operationis omnes potentiæ sunt actiuæ; dicuntur tamen simpliciter passiuæ, quia priùs patiuntur ab obiectis, quàm agant. Intellectus verò agens simpliciter dicitur agens & potentia actiua, quia nihil recipit ab obiecto suo, sed potiùs in illud agit ipsum illuminando. Nec verum est illud quod additur, scilicet quòd intellectus agens elicit visionem beatificam, & intellectus possibilis illam recipit: nam visio beatifica est vera actio intellectus, & consequenter remanet in principio elicitiuo; hoc enim est commune omni actioni, vt dictum est in Philosophia iuxta veram doctrinam D. Thomæ: & est maximè proprium ex omni parte actioni purè immanenti, qualis est intellectio, vt communiter concedunt omnes Philosophi, quòd remaneat in principio sui elicitiuo; vnde recipitur in eadem potentia, à qua elicitur. Deinde ex opposito sequeretur, quòd esset ponenda duplex voluntas, vna quæ vellet, & alia quæ reciperet volitionem; & sic de aliis potentiis, cùm sit par ratio; quod tamen nullus admittit.

DVBIVM V.

Vtrùm lumen gloriæ sit necessarium, tanquam dispositio præuia, ad hoc vt diuina essentia vniatur intellectui Beatorum, in ratione speciei intelligibilis.

Svpponendum est, quòd aliquid esse connaturale alicui naturæ, est oriri siue procedere ex principiis intrinsecis talis naturæ: vnde est impossibile quòd illud, quod non est connaturale alicui naturæ, fiat illi connaturale, nisi talis natura priùs intrinsecè mutetur, & nouo modo disponatur. Cùm ergo nulli intellectui creato sit connaturale habere diuinam essentiam vnitam per modum speciei intelligibilis, (imò est ipsi, in propria tantùm natura considerato supernaturale) vt talis vnio fiat ipsi quodammodo connaturalis, debet interiùs immutari, & nouo modo disponi. Dispositio autem vltima requisita, ad introductionem alicuius formæ, debet esse eiusdem ordinis naturalis, vel supernaturalis cum forma; ideò enim prærequiritur in subiecto, vt reddat ipsum proportionatum, in ratione receptiui, tali formæ. In intellectu verò potest considerari duplex dispositio ad recipiendam diuinam essentiam per modum speciei intelligibilis. Prima est radicalis: Secunda formalis. Radicalis est ipsa natura potentiæ intellectiuæ, quæ cùm sit intellectiua, est ex se radicaliter disposita siue capax, vt possit ei vniri obiectum in ratione intelligibili; & hæc dispositio nullo modo potest suppleri: vnde Deus non potest vniri voluntati, aut alteri potentiæ ab intellectu, in ratione obiecti intelligibilis, cùm sit contra eius naturam, & extra latitudinem obiecti. De dispositione formali & proxima procedit præsens dubium: vtrum scilicet, præter illam dispositionem radicalem intellectus, requiratur alia formalis & proxima, vt ei diuina essentia vniatur in ratione speciei intelligibilis: & vtrùm hæc sit lumen gloriæ.

Prima opinio Durandi, & Vasquis hîc disp. 58. cap. 4. negat lumen gloriæ esse necessarium, tanquam dispositionem præuiam, ad hoc vt diuina essentia vniatur intellectui Beatorum, in ratione speciei intelligibilis. Probatur, si debeat dari aliqua dispositio præuia in intellectu Beatorum, ad hoc vt recipiat diuinam essentiam in ratione formæ intelligibilis, quia hæc est supernaturalis ordinis; sequitur dari processum in infinitum, nam etiam lumen gloriæ est ordinis supernaturalis, vt potè dispositio proportionata diuinæ essentiæ: vnde etiam ad recipiendum lumen gloriæ prærequiretur alia dispositio, & sic in infinitum procedendum est in istis præuiis dispositionibus: ergo cùm non debeat admitti hic processus, dicendum est quòd lumen gloriæ non est necessarium, tanquam dispositio præuia, ad hoc vt diuina essentia vniatur intellectui Beatorum, in ratione speciei intelligibilis.

Secundò, In tantùm requiritur dispositio in subiecto, in ordine ad aliquam formam, in quantùm illa forma est vera forma informans aut inhærens; propterea ad vnionem hypostaticam Verbi diuini cum humanitate (quæ est multò excellentior istâ, qua diuina essentia vnitur intellectui Beatorum; vt potè substantialis & in ordine entitatiuo, cùm ista sit tantùm accidentalis & in ordine intelligibili) non fuit necessaria aliqua dispositio præuia ex D. Thom. 3. p. q. 2. art. 9. non ob aliud, inquam, nisi quia Verbum eiúsque diuina subsistentia non sunt vera forma informans: sed neque essentia diuina est vera forma informans, aut inhærens intellectui Beatorum: ergo non requiritur lumen gloriæ, tanquam dispositio præuia, ad hoc vt essentia diuina vniatur intellectui Beatorum, in ratione speciei intelligibilis.

Tertiò, Nullus sensus indiget roborari, ad hoc vt recipiat speciem alicuius sensibilis vehementis, quia talis species secundùm se non opponitur temperamento potentiæ, vnde non potest vt sic eam lædere; & si læderet, hoc tantùm esset, quia inhæreret: ergo cùm ex vna parte intellectus creatus habeat aliquam virtutem radicalem ad videndam diuinam essentiam; & ex alia parte intellectus non possit lædi à diuina

diuina essentia sibi vnita in ratione speciei intelligibilis; cùm intellectus sit potentia spiritualis, & diuina essentia non informet nec inhæreat: non est necessarium lumen gloriæ, tanquam dispositio præuia confortans, ad hoc vt sic vniatur diuina essentia intellectui Beatorum, quamuis sit vehemens aut improportionatum intelligibile respectu illius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd lumen gloriæ est necessarium, tanquam dispositio præuia, ad hoc vt essentia diuina vniatur intellectui Beatorum, in ratione speciei intelligibilis. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, cum Sancto Doctore hic art. 5.

Probatur conclusio ratione D. Thomæ loco citato, quæ sic expenditur: Omne quod eleuatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, siue quod eleuatur ad recipiendam aliquam formam quæ sit supra suam naturam, oportet quòd disponatur aliqua dispositione quæ sit supra suam naturam, vt patet inductione: quod tamen intelligi debet de forma, quæ sit vltima in aliquo ordine siue naturali, siue intelligibili, vt postea dicetur, ad hanc enim recipiendam requiritur dispositio præuia, ipsi formæ proportionata, & eiusdem ordinis cum ipsa: sed intellectus creatus, cùm videt Deum per essentiam, eleuatur ad hoc vt recipiat diuinam essentiam in ratione speciei intelligibilis, quæ excedit suam naturam vt patet: ergo oportet quòd aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quòd eleuetur ad tantam sublimitatem: constat autem quòd lumen gloriæ est apta dispositio ad hanc receptionem; cùm enim lumen gloriæ sit participatio diuini intellectus formalissime considerati, est maximè accommodatum, vt disponat intellectum creatum, & reddat proportionatum in ratione subiecti ad talem formam: sicut enim essentia diuina, vt forma in ordine intelligibili, est omninò connaturalis intellectui diuino; sic redditur quodammodo connaturalis intellectui, in quo est participatio diuini intellectus, siue qui fit diuinus per participationem.

Secundò, Species intelligibilis vt sic formaliter considerata, non potest vniri potentiæ improportionatæ, siue non habenti sufficientem virtutem ad illam attingendam; hæc enim vnio ex natura rei supponit potentiam in actu primo completè constitutam, quoad virtutem operatiuam; alioquin esset frustra, non enim potentia posset tali specie vti, & ita species aduenit potentiæ vt vltimum complementum se tenens ex parte obiecti: sed intellectus creatus ex se non est proportionatus, nec habet sufficientem virtutem, ad attingendam diuinam essentiam in se, cùm ex se non sit integra potentia, at tantùm dimidia in ordine ad claram eius visionem, quia vt dictum est habet tantùm ex se virtutem radicalem ad videndum Deum, nullam verò proximam: ergo diuina essentia non potest vniri in ratione speciei intelligibilis, intellectui creato in se præcisè considerato; vnde necessarium est ipsi lumen gloriæ, (à quo habet proximam virtutem vidēdi Deum) tanquam dispositio præuia ad hanc vnionem.

AD primum ergo dicendum, quòd non sequitur talis processus in infinitum ex nostra conclusione; non enim dicimus, quòd ad recipiendam quamcumque formam requiritur aliqua dispositio præuia: sed tantùm requiritur ad illam, quæ est terminus, finis, & complementum alicuius ordinis: non verò ad illam quæ est via ad terminum. Et hoc patet in ordine generationis naturalis; nam materia prima disponitur ad formam substantialem, quæ est terminus generationis; non autem disponitur ad recipiendam dispositionem, dispositionis enim non debet esse dispositio, sicut formæ debet esse dispositio. Proportione seruata dicendum est de forma intelligibili, quæ est complementum principij intellectiui in ordine intelligibili: vnde vt essentia diuina vniatur in ratione talis formæ cum intellectu creato, prærequiritur in illo dispositio luminis gloriæ. Maximè, quia in hoc ordine vnitur vt purus actus puræ potentiæ scilicet intellectui nullam vim proximam habenti; sicut in ordine naturali vnitur forma, quæ est purus actus physicus, materiæ primæ quæ est pura potentia.

AD secundum dicendum, quòd requiritur dispositio in subiecto, in ordine ad formam quæ est vltima in aliquo ordine, saltem vt connaturaliter recipiatur; siue sit vera forma informans & inhærens, aut non. Essentia autem diuina est vera forma intelligibilis, & vnitur tantùm vt talis cum intellectu Beatorum: vnde non est necesse, quòd informet in ordine naturali, aut det esse: sed sufficit quòd informet in ordine intelligibili, & quòd det intelligere, formæ enim intelligibilis in actu perfecto est dare intelligere. Ad instantiam dicendum, quòd humanitas Christi non præcessit vnionem, & ideò non potuit disponi ad illam. Deinde dicendum, quòd est disparitas: nam vt aliqua vniantur in esse reali, vt contingit in vnione hypostatica, non requiritur necessariò dispositio ex parte subiecti, nisi vt connaturaliter vniantur, quia tale subiectum se habet mere passiuè: sed vt vniantur in esse intelligibili, cùm potentia receptiua sit operatiua, & actus qui obiectiuè vnitur sit comprincipium operationis, ideò implicat actum siue formam intelligibilem vniri in esse intelligibili cum potentia, si illam excedat & sit in altiori ordine, nisi talis potentia dispositione præuia disponatur, vt dictum est; quæ dispositio sit eiusdem ordinis cum tali forma recipienda, cùm debeat constituere potentiam in esse potentiæ proximæ, cum receptiuæ illius formæ,

Digitized by Google

quàm operatiuæ per illammet formam. Et ex hoc discrimine assignato constat cur in vnione reali formæ cum subiecto, putà formæ substantialis cum materia prima in generatione substantiali, & gratiæ sanctificantis cum essentia animæ, sufficit quòd dispositiones simpliciter præuiæ durent vsque ad introductionem formæ exclusiuè, quamuis succedant aliæ concomitantes quæ sunt proprietates talis formæ, vt calor summus respectu formæ ignis, & virtutes infusæ respectu gratiæ: & tamen in vnione intelligibili dispositiones præuiæ debent perseuerare. Ratio, inquam, est quia dispositiones illæ requisitæ ad vnionem realem formæ, solùm deseruiunt ad receptionem illius formæ, vnde illa introducta pereunt cum subiecto in quo erant in generatione substantiali; vel solæ, subiecto manente, pereunt. Dispositiones verò requisitæ ad vnionem intelligibilem formæ, cùm vlteriùs deseruiant ad operationem subsequentem, debent perseuerare post receptionem formæ.

Ad tertium dicendum, quòd si sensibile excedat simpliciter ipsum sensum, sensus nullo modo poterit recipere speciem illius, propter improportionem, nisi priùs perficiatur per aliquam virtutem superadditam, vt patet in potentia visiua noctuæ respectu Solis: & licèt admitteretur, quòd species intentionalis vehemens non læderet sensum (quod tamen est falsum, nam species albi disgregat ex propria ratione, species nigri congregat, species viridis recreat, & aliæ causant alios effectus reales, & lædunt potentiam, si sint excedentes:) non tamen inde sequitur, quòd species obiecti excellentis possit recipi in potentia, quæ est improportionata & insufficientis virtutis; requiritur enim proportio inter speciem, vel id quod recipitur per modum speciei in esse intelligibili, & ipsam potentiam; quia, vt dictum est, species non aduenit, nisi potentiæ completæ ex parte sui, & potenti ipsamet specie vti: vnde si talis potentia secundùm se non sit proportionata, debet proportionari, per aliquam dispositionem præuiam eiusdem ordinis cum forma recipienda: & hoc accidit in intellectu creato, per ordinem ad essentiam diuinam, quam debet recipere per modum speciei.

DVBIVM VI.

Vtrùm lumen gloriæ concurrat actiuè ad claram Dei visionem.

SVpponendum est, quòd visio beatifica procedit ab ipso intellectu Beati, tanquam à principio elicitiuo; nam cùm sit actio vitalis, qua denominatur ipse intellectus videns, debet procedere ab ipso intellectu vidente qui est potentia vitalis. Nec tamen inde sequitur, quòd præmium sit proximè ab eo à quo est meritum: nam visio beatifica est quidem præmium, cùm tale præmiũ debeat esse beatitudo formalis; sed tamen ipsa visio beatifica magis principaliter procedit & dependet à lumine gloriæ, quàm ab intellectu: tum quia lumen gloriæ est totalis virtus proxima intellectus creati, ad videndum Deum, cùm talis intellectus ex se tantùm habeat aliqualem virtutem radicalem: tum quia est necessarium lumen gloriæ, tanquam dispositio præuia, ad hoc vt vniatur intellectui creato essentia diuina in ratione speciei intelligibilis, vt dubio præcedenti ostensum est: tum quia idem lumen gloriæ requiritur in intellectu creato, vt visio beatifica in ipso recipiatur; cùm enim sit actio vitalis & immanens, secundùm omnium Philosophorum sententiam recipitur in eadem potentia à qua elicitur: debet autem esse proportio inter actum receptum & potentiam receptiuam, quia omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur; & ita cùm visio beatifica sit actus ordinis supernaturalis, debet recipi in intellectu eleuato ad ordinem supernaturalem per lumen gloriæ; maximè quia, vt dicetur dubio sequenti, ex intellectu & lumine gloriæ fit vnum principium adæquatum elicitiuum visionis beatificæ; constat autem, quòd actio immanens recipitur in suo principio elicitiuo adæquatè sumpto, vt habet rationem potentiæ. Nomine autem luminis gloriæ intelligimus qualitatem supernaturalem, quæ sit intellectui creato principium proximum videndi Deum: nam illud quod aliud manifestat, dicitur lumen, visio autem obiecti est manifestatiua eiusdem obiecti respectu videntis, omne enim quod videtur, manifestatur ei à quo videtur, & per visionem qua videtur: vnde cùm visio Dei sit manifestatio ipsius Dei, illa qualitas supernaturalis, quæ est principium claræ Dei visionis, meritò dicitur lumen gloriæ.

Prima opinio negat lumen gloriæ concurrere actiuè ad claram Dei visionem. Probatur, ex D. Thoma in 4. d. 49. Visio clara Dei potest communicari homini in solis dispositionibus viæ: ergo lumen gloriæ, quod est propria dispositio patriæ, non requiritur ad hoc quòd concurrat actiuè ad claram Dei visionẽ.

Secundò, Si requiritur lumen gloriæ, vt concurrat actiuè ad claram Dei visionem, ex hoc erit, quia Deus qui est obiectum visum, excedit virtutem naturalem intellectus creati: sed lumen gloriæ non requiritur ex hoc capite; tum quia essentia diuina vnita intellectui beato per modum speciei intelligibilis, dat ipsi intellectui sufficientem virtutem ad Deum videndum; tum quia Deus, cùm sit infinitus etiam in ratione obiecti, non minùs excedit intellectum creatum cum lumine gloriæ, quàm sine ipso, cùm in vtroque statu importet tantùm

tùm virtutem finitam ; vnde nunquam est proportionatus Deo, nam finiti ad infinitum nulla est proportio : ergo lumen gloriæ non concurrit actiuè ad claram Dei visionem.

Tertiò, Quod se habet per modum causæ & dispositionis materialis, non potest esse principium actiuum : sed lumen gloriæ est dispositio materialis ad recipiendam diuinam essentiam in ratione speciei intelligibilis : ergo non potest esse principium actiuum, & consequenter non concurrit actiuè ad claram Dei visionem. Maximè, quia habitus non concurrunt ad substantiam actus, sed ad summum concurrunt ad modum ipsius.

Quartò, Si lumen gloriæ concurrit actiuè ad claram Dei visionem, vel concurrit partialiter ad illam, vel concurrit intendendo virtutem naturalem intellectus creati, ex se insufficientem ad videndum Deum : sed neutrum dici potest. Non primum ; quia visio est actio vitalis, vnde principium adæquatum ipsius debet esse vitale, & ita lumen gloriæ ex se non concurrit ad illam, sed vt virtus principij vitalis ; vnde non concurrit partialiter : Nec secundum, quia virtus naturalis intellectus creati non est intensibilis, nam intendi & remitti solis conuenit qualitatibus primæ & tertiæ speciei, non autem potentiis quæ sunt in secunda specie : ergo lumen gloriæ non concurrit actiuè ad claram Dei visionem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd lumen gloriæ concurrit actiuè ad claram Dei visionem. Ita communiter docent omnes Theologi cum D.Thoma hic art. 2. & art. 5. per totum.

Probatur authoritate sæpe citata Concilij Viennensis definientis, quòd si quis dixerit, non indigere hominem lumine gloriæ eleuante intellectum ad videndum Deum ; error est. Deinde, nulla potentia ordinis naturalis potest elicere actum supernaturalem, nisi superaddatur ei aliqua forma supernaturalis, qua fiat potens elicere talem actum, quia vnumquodque agit in quantum est actu, & non amplius: sed intellectus creatus est secundùm se ordinis naturalis, & videndo Deum clarè, elicit actum visionis supernaturalem quoad substantiam : ergo debet ei superaddi aliqua forma supernaturalis, quam vocamus lumen gloriæ, & quâ fiat potens elicere talem actum visionis Dei : sed forma quæ reddit intellectum potentem, ad eliciendum aliquem actum, concurrit actiuè vt virtus proxima ad talem actum ; omne enim quod se tenet ex parte principij actiui vt virtus ipsius, concurrit cum eo actiuè, propriè loquendo, ad eius actum : ergo lumen gloriæ concurrit actiuè ad claram Dei visionem.

Iste autem concursus in hoc consistit, quòd cùm intellectus creatus non sit ex suis viribus sufficiens videre Deum clarè in seipso : & tamen ex diuina dispensatione sit eum visurus, recipit à Deo lumen gloriæ, quod est habitus supernaturalis in ipso intrinsecè & vitaliter receptus, quo eleuatur ad ordinem supernaturalem, & redditur simpliciter potēs videre Deum clarè, cùm antea ex propriis viribus videre non posset : Non quòd per aduentum luminis gloriæ virtus naturalis intellectus intendatur ; quia potentiæ non sunt intensibiles : Nec per hoc quòd intellectus & lumen gloriæ concurrant simul partialiter ad visionem Dei; quia hoc est impossibile, vt infra dicetur; quando enim duo concurrunt partialiter ad aliquid, vnumquodque præbet suum concursum independenter ab alio, licèt talis concursus non habeat suum effectum sine alio, vt patet in duobus trahentibus nauim, aut ferentibus aliquod pondus: intellectus autem creatus non concurrit ad visionem Dei independenter à lumine gloriæ; imò prius necesse est vt recipiat lumen gloriæ, quo eleuetur ad concurrendum : Vnde solùm restat dicendum, quòd intellectus creatus per lumen gloriæ sit potens, ad videndum clarè Deum, per hoc quòd lumen gloriæ recipitur intrinsecè & vitaliter in intellectu, & fit eius forma quasi propria : & cùm sit virtus actiua, perficit intellectum in ratione principij actiui, ita vt ex virtute naturali intellectus creati, & virtute luminis gloriæ fiat vnum principium formale vitale adæquatum visionis beatificæ : vnde lumen gloriæ, cùm ex propria ratione sit virtus actiua ordinis supernaturalis, non solùm dat intellectui, in quo recipitur, esse supernaturale, sed etiam dat operari supernaturaliter; imò principaliter dat operari, nam habitus & potentiæ per se primò, secundùm propriam rationem, respiciunt operationem, cùm ab illa specificentur : & si perficiunt subiectum, hoc fit per ordinem ad operationem, nam datur potentia, vt possit quis operari, ex D.Thoma q. 27. de veritate art. 2. ita tamen quòd virtus naturalis intellectus creati se habeat, vt virtus radicalis vitalis, quæ perfecta lumine gloriæ, tanquam virtute totali proxima eliciat suū actum. Habemus aliquale exemplum in habitibus naturalibus : sed in hoc deficit, quòd habitus naturales non sunt tota virtus proxima agendi, sicut sunt habitus supernaturales; vnde non dantur ad substantiam actus, sed tantùm ad modum, scilicet ad bene, promptè, & delectabiliter operandum.

AD primum ergo dicendum, quòd lumen gloriæ potest haberi : vel per modum passionis siue auxilij actualis citò transeuntis ; sicut habuerunt Moyses, & D.Paulus : vel per modum habitus, sicut habent Beati in patria. Primo modo non ponit hominem extra viam, quia compatitur secum habitum fidei, per quem homo est viator; si per tale lumen gloriæ non manifestantur omnia quæ creduntur, ex D.Tho.

Digitized by Google

2. 2. q. 175. art. 3. Secundo modo est propria dispositio patriæ: & ideò quando D.Thomas dicit, quòd visio clara Dei potest communicari homini existenti in solis dispositionibus viæ, idem est ac si diceret, cum dispositionibus non ponentibus hominem extra viam simpliciter; & inter has dispositiones est lumen gloriæ per modum passionis: vnde semper lumen gloriæ concurrit actiuè ad claram Dei visionem. Requiritur autem ad statum Beatorum, quòd lumen gloriæ sit in ipsis per modum habitus permanentis ad totam æternitatem. Sic se explicat D.Thomas q. 11. de veritate art. 1. & q. 20. art. 2. & 2. 2. q. 195. art. 3.

Ad secundum dicendum, quòd lumen gloriæ ideò requiritur in ordine ad claram Dei visionem; quia Deus, qui est obiectum visum, excedit virtutem naturalem intellectus creati. Ad primam impugnationem dicendum, quòd essentia diuina, cùm sit infinitè perfecta, facit totum quod requiritur ex parte obiecti: cùm autem non possit intrinsecè recipi in intellectu, per modum formæ realis, vt cum ipso efficiat vnum principium vitale actiuum, non potest supplere concursum luminis gloriæ, cùm iste concursus debeat esse vitalis, & formæ realis vitaliter receptæ in principio vitali. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd vt intellectus creatus videat clarè Deum, non debet ei proportionari, quantùm ad esse reale, quasi debeat esse infinitus, sicut est Deus: sed sufficit quòd ei proportionetur quantùm ad ordinem, vt sit in eodem ordine supernaturali: & hoc fit per lumen gloriæ, quod est participatio diuini intellectus formalissimè cōsiderati. Vnde per ipsū solū potest fieri intellectus creatus Deo proportionatus, vt debet esse potentia obiecto: licèt remaneat semper ipsi improportionatus in esse entis: quæ tamen improportio non obstat, quin intellectus creatus Deum clarè videat.

Ad tertium dicendum, quòd idem potest se habere vt causam materialem respectu alicuius, & vt principium actiuum respectu alterius: sicut calor in ligno est vt dispositio & causa materialis ad recipiendam formam ignis, & vt principium actiuum ad producendum alium calorem. Eodem modo lumen gloriæ se habet vt dispositio & causa materialis, ad recipiendam diuinam essentiam, per modum speciei intelligibilis, & vt principium actiuum ad eliciendam visionem beatificam. Ad aliud dicendum, quòd habitus supernaturales concurrunt ad substantiam actus, cùm sint potentiæ naturali tota virtus agendi proxima, vt dicetur dubio sequenti.

Ad quartum dicendum, vt dictum est, quòd lumen gloriæ nec concurrit partialiter ad claram Dei visionem, nec concurrit intendendo virtutem naturalem intellectus creati: sed concurrit vt virtus totalis proxima modo explicato.

DVBIVM VII.

Vtrùm ex lumine gloriæ, & intellectu beato constituatur vnum principium formale adæquatum visionis beatificæ.

Svpponendum est, hanc esse differentiam inter potentiam, & habitum seu dispositionem, vt ait D.Thomas in 4.d.4. q. 1.art. 1. quòd potentia datur ad posse simpliciter: habitus verò siue dispositio tātùm datur ad benè vel malè, siue promptè & faciliter operādum. Quod tamen debet intelligi de habitu vel dispositione naturali: nam ex eodem D. Thom. loco citato, & q. 24. de veritate art.4. ad 9. habitus siue dispositio supernaturalis partim cōuenit cum naturali, partim differt: Conuenit quidem; quia inclinat potentiam, vt benè, faciliter, promptè, constanter, & delectabiliter operetur, quod cōpetit habitui naturali: Differt autem; quia dat potentiæ simpliciter posse in ordine ad actum supernaturalē sibi correspondentem: vndè est tota virtus agendi proxima, sine qua potentia proximè non potest operari; & hoc non competit habitui naturali: hanc autem prærogatiuam supra habitū naturalem habet ex propria eminētia, cùm enim sit in supremo ordine habituum, nempe diuino, attingit aliquo modo ad naturam potentiæ, iuxta dictum Dionysij, Supremum infimi attingit ad infimum supremi: propterea habitus supernaturalis dicitur semipotentia. Fuit autem necessarium, dari habitus supernaturales tantæ virtutis, vt eleuarent potentias naturales, vt sic compositæ ex propria naturali virtute, & illa supernaturali attingerēt supernaturalia & diuina, ad quæ non possunt attingere per modū simplicis & totalis potentiæ: solius enim intellectus & voluntatis diuinæ proprium est, sic attingere diuina, propter omnimodam commensurationem quam habent ad illa.

Prima opinio aliquorum, negat ex lumine gloriæ & intellectu beato constitui vnum principium formale adæquatum visionis beatificæ: asserit enim, quòd intellectus creatus, secūdùm propriam virtutem, nullam habet omninò actiuitatem respectu visionis beatificæ. Probatur, Tota substantia actus visionis beatificæ est supernaturalis, vt communiter conceditur: ergo & principium formale adæquatum debet esse totum supernaturale; actus enim commensuratur suo principio formali adæquato, est quippe impossibile quòd sit perfectior illo aut superioris ordinis: constat autem quòd intellectus creatus secundùm propriam virtutem est merè ordinis naturalis; vnde vt sic nullam habet omninò actiuitatē respectu visionis beatificæ.

Secundò, Si intellectus creatus secundùm propriam virtutem haberet aliquam actiuitatem,

tem, respectu visionis beatificæ: vel illam haberet, vt est potentia naturalis, vel vt est potentia obedientialis, quæ sunt duæ rationes quæ in ipso possunt considerari: sed neutro modo habet tamen actiuitatem; Non primo, aliàs perfectior naturaliter intellectus perfectiùs Deum videret, cuius tamen contrarium communiter docent Thomistæ; Nec etiam secundo, quia in schola D. Thomæ non admittitur potentia obedientialis actiua: ergo intellectus creatus secundùm se nullam habet omninò actiuitatem, respectu visionis beatificæ.

Tertiò, Si intellectus creatus haberet, secundùm propriam virtutem, aliquam actiuitatem respectu visionis beatificæ, haberet etiam aliquam inclinationem naturalem ad illam; nam quælibet potentia habet naturalem inclinationem ad suum actum, secundùm illam rationem, secundùm quam in illum influit ex propria natura, quia actus est terminus potentiæ specificatiuus: sed est impossibile, vt probatur in schola D. Thomæ, quòd intellectus qui est secundùm se potentia merè naturalis, habeat aliquam inclinationem naturalem ad visionem beatificam quæ est actus simpliciter supernaturalis: ergo intellectus creatus nullam habet omninò actiuitatem, respectu visionis beatificæ, secundùm propriam virtutem.

Conclusio.

Respondeo dicendum, quòd intellectus creatus secundùm se est potentia radicaliter actiua, respectu visionis beatificæ: vnde non se habet merè passiuè in videndo Deum. 2. Virtus autem, qua actiuè ad visionem beatificam concurrit, non est potentia obedientialis actiua; sed est eius natiua virtus. 3. Vnde principium formale *quo* adæquatum visionis beatificæ constituitur ex intellectu beato vt virtute radicali, & ex lumine gloriæ vt tota virtute proxima. 4. Licèt autem tam intellectus beatus, quàm lumen gloriæ simul concurrant actiuè ad visionem beatificam: non tamen sunt duæ causæ partiales illius, propriè loquendo; sed tantùm impropriè. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, ac plures alij.

Probatur prima pars conclusionis. D. Thom. hîc art. 3. affert disparitatem inter intellectum & oculum, quòd oculus non possit eleuari ad videndum spiritum, quia non habet istam radicalem virtutem actiuam ad eum videndum; sicut habet intellectus creatus ad videndum Deum, vnde potest eleuari ad eius visionem: ergo ex D. Thom. intellectus creatus secundùm se est potentia radicaliter actiua respectu visionis beatificæ. Deinde, Si intellectus creatus non est secundùm se potentia radicaliter actiua respectu visionis beatificæ: sed solum lumen gloriæ est virtus actiua illius; sequitur quòd siue ponatur lumen gloriæ in intellectu, siue ponatur in voluntate, semper eliceret visionem beatificam; nam posita causa adæquata non impedita statim sequitur effectus: sed implicat, quòd lumen gloriæ existens in voluntate eliciat visionem beatificam; nam cùm talis visio sit actus vitalis, debet procedere aliquo modo à potentia vitali: est autem impossibile, quòd visio procedat à voluntate, cùm sit actus intellectus, & non voluntatis: ergo intellectus creatus est secundùm se potentia radicaliter actiua respectu visionis beatificæ: & non solum lumen gloriæ est virtus actiua illius. Denique, si intellectus creatus secundùm se, se habet merè passiuè respectu visionis beatificæ; & lumen gloriæ sit tota virtus agendi, & adæquata ratio illam eliciendi, intellectus creatus non poterit dici videns Deum, vt causa principalis vitalis; at tantùm erit recipiens visionem, vt patet: sed verè intellectus beatus videt Deum, & denominatur talis principaliter & vitaliter, vt infra probabitur: ergo intellectus creatus secundùm se, non se habet merè passiuè, respectu visionis beatificæ; sed est potentia radicaliter actiua respectu illius.

Probatur secunda pars conclusionis. Non datur potentia obedientialis actiua in eo sensu in quo volunt aliqui extra scholam D. Thomæ, dicentes quòd potentia obedientialis actiua est subordinatio creaturæ ad Deum authorem supernaturalem, ex qua præcisè habet vt possit operari quicquid Deus voluerit illam operari, etiam supernaturalia, absque eo quòd eleuetur per aliquam virtutem intrinsecè receptam; sed de hoc infra agetur: ergo virtus, qua intellectus creatus actiuè concurrit ad visionem beatificam, non est potentia obedientialis actiua, sed est eius natiua virtus. Deinde, etiamsi admittatur, quòd intellectus creatus concurrit ad visionem beatificam, secundùm potentiam obedientialem actiuam, & quòd sit tantùm instrumentum respectu illius visionis: tamen de ratione instrumenti est, quòd in effectu producto correspondeat ei vt causæ principali, saltem aliqua ratio, si non correspondeat ei alius effectus præuius; aliàs frustra assumerentur instrumenta: ergo semper habetur, quòd in visione beatifica est aliqua ratio, ad quam concurrit intellectus beatus, non secundùm potentiam obedientialem actiuam, sed secundùm virtutem suam natiuam. Denique, actus visionis beatificæ, secundùm rationem, secundùm quam procedit ab intellectu creato, scilicet secundùm rationem genericam intellectionis & actus vitalis, non excedit natiuam virtutem intellectus: nam licèt actus visionis beatificæ sit quid vnum realiter simplicissimum indiuisibile; ac consequenter totus procedat, & ab intellectu, & à lumine gloriæ: tamen in illo actu sunt diuersæ rationes formales; & secundùm vnam rationem correspondet natiuæ virtuti intellectus, scilicet in quantum est intellectio & actus vitalis;

vitalis; & secundùm aliam correspondet lumini gloriæ, in quantum scilicet ista intellectio est intuitiua & visio quidditatiua Dei: & secundùm istam rationem ita procedit à lumine gloriæ, vt non possit vllo modo procedere ab intellectu creato secundùm suam natiuam virtutem: sicut eadem visio secundùm rationem intellectionis & actus vitalis, ita procedit ab intellectu secundùm suam virtutem natiuam, vt non possit procedere à lumine gloriæ: ergo virtus, qua intellectus creatus actiuè concurrit ad visionem beatificam, non est potentia obedientialis actiua, sed est eius natiua virtus: quando enim effectus non excedit virtutem naturalem causæ, hæc est sufficiens, & non est quærenda alia ad producendum talem effectum, esset quippe superflua.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis, tam in hoc, quàm in præcedenti dubio: nam si intellectus creatus secundùm se est potentia actiua radicaliter tantùm, respectu visionis beatificæ; & lumen gloriæ ad eam concurrit actiuè, tanquam totalis virtus proxima: sequitur necessariò, quòd principium formale *quo* adæquatum visionis beatificæ, constituitur ex intellectu beato vt virtute radicali, & ex lumine gloriæ vt tota virtute proxima.

Probatur quarta pars conclusionis. Tunc aliqua duo dicuntur concurrere, propriè loquendo, vt duæ causæ partiales alicuius effectus, quando vnumquodque præstat suum concursum independenter ab alio, licèt requiratur concursus vtriusque ad effectum producendum, & sic non faciunt vnum per se principium effectus, sed vnum per aggregationem, vt patet in duobus trahentibus nauem. Dicuntur autem aliqua duo concurrere, impropriè loquendo, vt duæ causæ partiales alicuius effectus, quando vnum in sua operatione non excludit concursum alterius: sed ex vna parte intellectus creatus non præstat suum concursum in ordine ad visionem beatificam independenter à lumine gloriæ, cùm actus visionis beatificæ sit totus supernaturalis: nec lumen gloriæ independenter ab intellectu, cùm actus visionis beatificæ sit totus vitalis; vnde ex vtroque fit vnum per se principium, sicut ex quolibet habitu & potentia, quamuis non fiat vnum ens per se: ex altera verò parte nec intellectus in sua operatione excludit concursum luminis gloriæ, nec lumen gloriæ excludit concursum intellectus, imò simul concurrunt ad visionem beatificam: ergo intellectus creatus & lumen gloriæ, non sunt duæ causæ partiales visionis beatificæ, propriè loquendo, sed tantùm impropriè, dicẽdum igitur quòd intellectus creatus ex se est radicaliter potens, siue capax videre Deum: sed hoc non sufficit vt dicatur simpliciter potens, vnde indiget lumine gloriæ, quo formaliter & proximè fiat potens; per hoc enim quòd lumen gloriæ recipitur in intellectu vt forma realis, ipsum eleuat ad ordinem supernaturalem, & constituit sufficienter in actu primo, quantùm est ex parte potentiæ, in ordine ad visionem beatificam: & quia intrinsecè & vitaliter recipitur, ex ipso & intellectu recipiente fit vnum per se in genere principij, sicut ex materia & forma fit vnum per se in genere entis: & quia simul & indiuisibiliter concurrunt intellectus creatus & lumen gloriæ; intellectus quidem, vt potentia vitalis & virtus radicalis; lumen gloriæ verò, vt tota virtus proxima: ideò totus actus est vitalis supernaturalis, ita vt vitalitas eius sit supernaturalis, & supernaturalitas sit vitalis, & sic de aliis rationibus in illo actu repertis: omnes enim sunt realiter supernaturales: quamuis hæ diuersæ rationes possint considerari, vt correspondent præcisè vel intellectui, vel lumini gloriæ, vt dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidem totus actus visionis beatificæ est supernaturalis: sed non totaliter, siue non secundùm omnem rationem, vt dictum est: vnde quòd sit totus supernaturalis, arguit totam virtutem proximam agendi in potentia esse simpliciter supernaturalẽ, quæ ipsam potentiam eleuat ad ordinem supernaturalem: quòd autem non sit totaliter supernaturalis, arguit potentiam esse secundùm se & entitatiuè naturalis ordinis, & participatiuè supernaturalis: & propterea ex potentia intellectiua ordinis naturalis vt virtute radicali; & ex lumine gloriæ quod est supernaturalis ordinis, vt tota virtute proxima; fit vnum principium formale adæquatum actus visionis beatificæ.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus habet actiuitatem aliquam, respectu visionis beatificæ, vt est potentia naturalis; sed hæc actiuitas non est formalis & proxima, at tantùm respicit visionem beatificam secundùm rationem genericam vitalitatis & intellectionis præcisè formaliter naturalem: quia tamen hæ rationes, vt substant rationi specificæ, sunt realiter & identicè supernaturales; ideò non attinguntur à potentia intellectiua, nisi vt eleuata ad ordinem supernaturalem per lumen gloriæ; quod cùm sit tota virtus agendi proxima, ex illo regulatur maior vel minor intensio & perfectio visionis; non autem ab intellectu secundùm propriam virtutem naturalem, cùm hæc sit tantùm virtus agendi radicalis. Maximè quia perfectio alicuius attenditur præcipuè secundùm rationem specificam, quæ est vltima actualitas essentialis: vnde cùm ratio specifica visionis beatificæ correspondeat soli lumini gloriæ, etiam perfectio ipsius soli lumini gloriæ correspondet; & ita non sequitur, quòd perfectior naturaliter intellectus perfectiùs Deum videat, vt infra dicetur.

AD tertium dicendum, quòd intellectus creatus, secundùm propriam rationem & virtutem naturalem, tantùm respicit visionē beatificam secundùm rationes superiores, v.g. intellectionis vitalis Dei; quæ sunt, vt sic præcisè consideratæ, ordinis naturalis; & ad illas dicit inclinationem naturalem. Quia verò intellectus creatus non attingit secundùm propriam virtutem, sed tantùm vt confortatus lumine gloriæ, visionem beatificam, secundùm quòd dicit intellectionem intuitiuam Dei in se; sic enim est actus supernaturalis quoad substantiam: ideò benè negatur, quòd intellectus creatus habeat inclinationem naturalem ad visionem beatificam.

DVBIVM VIII.

Vtrùm intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ sit causa principalis visionis beatificæ.

SVpponendum est, quòd omnes causæ secundæ possunt dici instrumenta Dei, etiam quando producunt effectus sibi proportionatos, propter duo. Primò, quia producunt esse siue existētiam suorum effectuum instrumentaliter, nam ex D.Thoma effectus vniuersalissimus, qualis est esse, debet attribui tanquam causæ principali, soli causæ vniuersalissimæ, quæ est Deus; ita docet 2. contra Gentes cap. 21. & alibi sæpe, & communiter cum eo eius Discipuli. Secundò, quia non operantur, nisi à Deo præmotæ, ita docet D.Thomas q. 24. de veritate art. 1. ad 5. vbi sic ait: Instrumentum dupliciter dicitur: Vno modo propriè, quando scilicet aliquid ita ab altero mouetur, quod non confertur ei à mouente aliquod principium talis motus, sicut serra mouetur à carpentario, & tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quicquid est mouens ab alio motum, siue sit in ipso principium sui motus, siue non. Item 3. contra Gentes cap. 100. sic ait: Cùm Deus sit primum agens, omnia quæ sunt post ipsum, sunt quasi quædam instrumenta ipsius: & in hoc sensu solus Deus est causa principalis visionis nostræ beatificæ, & intellectus creatus est tantùm instrumentum illius. Sed dubium procedit de causa principali, vt opposita instrumento propriè dicto: ad cuius rationem tria requiruntur. Primum, vt virtute propriæ formæ habeat actionem præuiam dispositiuam ad actionem principalis agentis: sed hæc conditio quantùm ad vltimam partem, nempe quòd talis actio sit dispositiua ad actionem principalis agentis, conuenit tantùm necessariò illis instrumentis, quæ ex sua natura sunt instrumenta, & assumuntur ex indigentia; non illis quæ ex dispositione Dei assumuntur citra indigentiam: semper tamen est necessarium, quòd instrumentum, si verè est instrumentum, habeat præuiam actionem virtute propria, in subiecto in quo est operaturum in virtute causæ principalis: ita docet D.Thomas, 1. p. q. 45. art. 5. & inde probat non posse assumi instrumentum ad creandum: & 3. p. q. 62. art. 1. ad 2. vbi sic ait, Instrumentum habet duas actiones: vnam virtute propriæ formæ, & est causa principalis respectu illius, sicut scindere respectu securis: aliam verò habet, non virtute propriæ formæ, sed virtute principalis agentis, sicut artificiosè scindere respectu securis, & est solum instrumentum respectu illius: non enim perficit instrumentalem actionem, nisi exercendo propriam; securis enim scindendo facit lectum: istæ autem duæ actiones non distinguuntur semper realiter realitate maiori, sed aliquando distinguuntur tantùm modaliter. Secundum quod requiritur ad rationem veri instrumenti, est vt operetur effectum principalis agentis eleuatum per solam motionem transeuntem impressam à principali agente; non autem per formam permanentem, ratione cuius habeat proportionem cum effectu, siue illa forma sit naturalis, siue supernaturalis ordinis; ita docet D.Thomas, 3. p. q. 62. art. 4. vbi sic ait: Instrumentum non operatur, nisi in quantum est motum à principali agente quod per se operatur & ideò virtus principalis agentis habet permanens & completum esse in natura: virtus autem instrumentalis habet esse transiens ex vno in aliud & incompletum, sicut & motus est actus imperfectus ab agente in patiens. Potest huius assignari ratio: nam illa virtus transiens & incompleta, & quæ consistit in vsu, non attribuitur instrumento vt sit propria illius; sed est quasi intentio agentis superioris vtentis illo: si verò illa virtus sit completa & ex se permanens, datur vt sit propria illius cui datur. Aliqui respondent quòd habitus supernaturales sunt quid transiens ex vno in aliud, quia à Deo infunduntur in potentia; & sunt quid incompletum, cùm vnusquisque sit participatio alicuius diuinæ perfectionis; omnis autem participatio est quid incompletum. Sed contra est, quod D.Thomas loco citato dicit, quòd talis virtus est transiens & incompleta eo modo quo motus: sed habitus non se habet vt motus, imò opponitur ei; nam habitus ab intrinseco est difficile mobilis à subiecto: vnde ibi transiens sumitur, prout opponitur permanenti. Deinde in responsione ad secundum dicit, quòd talis virtus non ponitur in genere, sed reducitur ratione sui esse incompleti & fluentis; omnis autem habitus, etiam supernaturalis, ponitur in genere. Denique, gratia est participatio diuinæ naturæ; & tamen non dicitur incompleta in natura: nec alicubi D.Thomas docet habitus supernaturales esse incompletos in natura. Tertium quod

requiritur ad rationem veri instrumenti, est vt non agat, nisi tantùm vt motum: ita docet D. Thomas, 3. p. quæst.62. art. 1. vbi sic ait: Causa instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solùm per motum quo mouetur à principali agente: & art. 4. ait: Instrumentum non operatur, nisi in quantum est motum à principali agente quod per se operatur. Ex hac conditione sequitur, quòd operatio causæ instrumentalis debet esse transiens in externam materiam: nullum enim operans operatione immanenti operatur tantùm vt motum, sed seipsum mouet; nam ille motus est ab intrinseco: & hoc præcipuè in causa libera.

Prima opinio est aliquorum extra scholam D.Thomæ, qui vniuersaliter asserunt potentias eleuatas per habitus infusos & supernaturales, vt est lumen gloriæ, esse tantùm instrumenta respectu actuum supernaturalium quos eliciunt. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & D. Thomæ. 1. ad Cor. 15. dicitur: Plus omnibus laboraui, non ego, sed gratia Dei mecum. Ad Rom. 8. Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filij Dei: agi autem est proprium instrumentorum. D.Thomas 2. 2. quæst. 173. art. 4. Mouetur mens Prophetæ à Spiritu sancto, sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis: ergo intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ non est causa principalis: sed tantùm instrumentalis visionis beatificæ.

Secundò, Quando potentia aliqua naturalis eleuatur ad eliciendum actum supernaturalem, per aliquod auxilium supernaturale actuale, puta intellectus Cathecumeni ad eliciendum actum fidei: sicut etiam cùm intellectus vel Moysis, vel D.Pauli fuit eleuatus ad claram Dei visionem, tunc talis potentia non est causa principalis, at tantùm instrumētalis illius actus: tum quia motio actualis est propria instrumēti, vt docet D. Th. tum quia causa principalis debet ante operationē esse constituta in actu primo per formā sibi propriā: ergo etiam quando eleuatur per habitū infusum, putà luminis gloriæ, ad actum visionis beatificæ non est causa principalis: vt constat ex paritate rationis, quia tam illud auxilium actuale, quàm ille habitus eueniunt ab extrinseco; est autem de ratione causæ principalis, agere per formam sibi propriam, & profluentem à principiis intrinsecis.

Tertiò, Illa causa non est principalis, at tantùm instrumentalis, quæ habet operationem excedentem natiuam eius virtutem; vt patet in aqua calida, quæ est tantùm instrumentum in calefactione, quia calefactio excedit virtutem natiuam ipsius: sed visio beatifica excedit virtutem natiuam intellectus creati, cùm visio sit ordinis supernaturalis, & virtus natiua intellectus sit naturalis ordinis: ergo intellectus eleuatus lumine gloriæ non est causa principalis, at tantùm instrumentalis visionis beatificæ. Maximè, quia si semel conceditur, quòd homo sit causa principalis actus visionis beatificæ nobilissimi; multò magis conceditur, quòd sit causa principalis aliorum actuum supernaturalium disponentium ad gratiam iustificantem, cùm sint inferiores actu visionis beatificæ; & consequenter erit causa principalis ipsius gratiæ iustificantis: qui enim est causa principalis vltimæ dispositionis, est etiam causa principalis formæ ad quam disponit: constat autem ex D.Thoma, quòd solus Deus est causa gratiæ iustificantis, cùm hæc sit perfecta participatio diuinæ essentiæ formalissimè considerata.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ, est vera causa principalis visionis beatificæ: siue lumen gloriæ concedatur per modum habitus, vt in patria; 2. Siue concedatur tantùm per modum auxilij & dispositionis citò transeuntis, vt fuit in via concessum aliquibus, de quo infra. 3. Et idem proportione seruata dicendum est, quotiescumque potentia aliqua naturalis eleuatur, vel habitu, vel auxilio actuali supernaturali, ad eliciendum actum circa aliquid contentum intra latitudinem sui obiecti; talis enim potentia est causa principalis illius actus, siue est principium formale *quo* principale, & supposi-tum operans per ipsam est principium principale *quod*. Ita Aluares lib.7. de auxiliis disp.68. & communiter alij Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis. Nulla ex conditionibus assignatis à D. Thoma in supponendo adductis, pro vero instrumento, competit intellectui creato eleuato lumine gloriæ concesso per modum habitus, in ordine ad visionem beatificam, vt patet discurrenti per singulas: ergo intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ concesso per modum habitus, non est instrumentum, sed vera causa principalis visionis beatificæ. Deinde, quando alicui potentiæ communicatur aliqua forma, vt sit ei propria, & quæ sit virtus principalis respectu, alicuius actus; si talis potentia cōcurrat ad illummet actum eodem indiuisibili influxu cum illa forma, verè est causa principalis talis actus, & non instrumentum; nihil enim ampliùs requiritur ad causam principalem, quàm quòd concurrat ad aliquid per formam sibi propriam, proportionatam effectui producendo, & quòd eodem indiuisibili influxu concurrat cum ipsa: siue enim illa forma emanet ab intrinseco, siue adueniat ab extrinseco, parum refert, dummodo sit propria: sed quando communicatur intellectui creato lumen gloriæ per modum habitus, ipsi communicatur, vt sit eius forma propria; nam habitus subditur potentiæ vt virtus qua agit circa proprium obiectum; & in hoc differt à virtute instrumētali, quæ non subditur

Digitized by Google

ditur instrumento, at illud sibi subdit in ordine ad alienum obiectum: insuper lumen gloriæ est virtus principalis respectu visionis beatificæ, vt constat ex dictis; & ipsimet Aduersarij fatentur: tandem intellectus creatus concurrit ad visionem beatificam eodem indiuisibili influxu; quia, vt ostensum est, ex intellectu creato vt virtute radicali, & lumine gloriæ vt virtute proxima constituitur vnum principium formale adæquatum visionis beatificæ; vnde sicut sunt vnum tantùm principium, sic vno & eodem indiuisibili influxu concurrunt, quia operari sequitur esse, & modus operandi sequitur modum essendi: ergo intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ concesso per modum habitus, est vera causa principalis visionis beatificæ, & non instrumentum. Diuersimodè respondent Aduersarij ad hoc argumentum: quidam negando Maiorem, & adducendo instantiam in contrarium de aqua calida, quæ habet calorem (virtutem principalem calefactionis) cum quo concurrit eodem indiuisibili influxu ad calefactionem; & tamen non est causa principalis illius: Alij respondent dicentes, quòd intellectus & lumen gloriæ concurrunt partialiter ad visionem beatificam; vnde negant concurrere vno, eodémque indiuisibili influxu; & asserunt vnumquodque concurrere proprio & distincto influxu; intellectus quidem ad vitalitatem actus, lumen gloriæ verò ad supernaturalitatem. Sed contra priores est, quòd aqua calida se habet merè passiuè in calefactione alterius, nihil quippe aliud facit, quàm sustentare calorem; ipse verò calor calefacit *vt quo* principaliter, & ignis à quo processit, & cuius est virtus, calefacit *vt quod* principaliter: huius ratio est, quia causa principalis semper agit per formam, vel ab intrinseco emanantem, vel saltem intrinsecè habitam vt propriam, & quæ non repugnet propriæ naturæ: constat autem quòd calor & calefacere repugnant naturæ aquæ, cui proprium est frigus & infrigidare: habitus autem supernaturales, & similiter operationes supernaturales, licèt sint supra naturam hominis; non tamen ei repugnant, cùm ex Augustino lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 5. posse habere fidem naturæ sit hominis; & cùm obiectum, ad quod ordinantur isti habitus & operationes supernaturales, contineatur intra latitudinem obiecti adæquati intellectus vel voluntatis: vnde ex primo capite, lumen gloriæ habetur in intellectu beato vt propria forma, non autem calor est propria forma aquæ calidæ: ex secundo verò intellectus creatus se habet actiuè respectu visionis beatificæ; & non merè passiuè vt aqua calida respectu calefactionis. Contra posteriores autem est, quòd quando aliqua duo concurrunt partialiter ad aliquid, tunc vnumquodque præstat suum concursum independenter ab alio; quod non potest dici in proposito, vt ostensum est supra, cùm totum quod est in visione beatifica sit supernaturale, etiam vitalitas; & totum sit vitale, etiam supernaturalitas. Denique, intellectus creatus, vt est potentia naturalis, concurrit vt causa principalis ad suos actus naturales, vt communiter conceditur: ergo vt est potentia eleuata ad ordinem supernaturalem per habitum luminis gloriæ, est causa principalis sui actus supernaturalis visionis beatificæ, vt constat ex paritate rationis; ideò enim priùs eleuatur ad ordinem supernaturalem, vt sit proportionata actui à se eliciendo, ac proinde sit causa principalis illius.

Probatur secunda pars conclusionis. De ratione veri instrumenti, vt distincti à causa principali, est quòd non agat ab intrinseco, at tantùm per motũ quo mouetur à principali agente, vt constat ex adducta in supponendo authoritate D. Thomæ; sed intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ concesso per modum auxilij & dispositionis citò transeuntis, non solùm agit vt motus; at etiam agit ab intrinseco, cùm agat actione vitali, quæ indispensabiliter procedit à principio intrinseco vitæ: ergo intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ concesso per modum auxilij siue dispositionis citò transeuntis, non est verum instrumentum, at est causa principalis visionis beatificæ. Deinde, ideò intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ concesso per modum habitus, est causa principalis visionis beatificæ; quia intellectus sic eleuatus ita mouetur ad illum actum, vt etiam se moueat; & quia obiectum talis actus continetur intra latitudinem obiecti adæquati intellectus; & è contra, ideò aqua calida est tantùm instrumentum calefactionis actiuæ, & adhuc improprium, quia nec se mouet vllo modo ad calefactionem, & calefacere est extra obiectum ipsius: similiter, ideò sacerdos est tantùm instrumentum in consecratione & absolutione; quia ex vna parte tantùm consecrat & absoluit vt motus & eleuatus virtute characteris (licèt se moueat ad proferenda verba) ex alia etiam parte effectus consecrationis & absolutionis sunt extra latitudinem obiecti ipsius, vt patet: sed idem intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ concesso per modum auxilij siue dispositionis citò transeuntis, etiam se mouet ad visionem beatificam cùm sit principium vitale ipsius & Deus clarè visus contineatur intra latitudinem obiecti adæquati ipsius, vt communiter conceditur: ergo intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ, concesso per modum auxilij siue dispositionis citò transeuntis, est causa principalis visionis beatificæ. Vnde patet, quòd licèt virtus instrumentalis sit fluens & incompleta; non tamen constituit omne subiectum, cui communicatur in esse instrumenti: si enim repugnet tali subiecto esse instrumentum respectu alicuius, talis virtus

solùm eleuat subiectum; & si deseruit ad actionem purè vitalem, est quodammodo forma propria ipsius subiecti, quia constitutum tali virtute in actu primo, mouet se ab intrinseco ad illam actionem: hæc tamen virtus actualis non ita fit propria, ac habitualis; nec modus operandi per virtutem actualem est ita connaturalis, ac modus operandi per habitum.

Probatur tertia pars conclusionis prædictis rationibus, quæ debitè applicatæ probant vniuersaliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus ille locus sacræ Scripturæ solùm significat, Deum magis principaliter operari bona opera nostra, quàm nos ipsos. & quòd Deus sit prima causa ipsorum. Ad alium locum dicendum, quòd agi, & non agere, est proprium instrumenti: agi autem & simul ab intrinseco agere, respectu eiusdem omninò actus, repugnat vero instrumento: qui autem spiritu Dei aguntur, vt ait Augustinus libro de correptione & gratia cap. 2. ita aguntur vt agant, non vt ipsi nihil agant. Vnde quando Sancti Patres totum opus nostræ iustificationis tribuunt Deo, intelligũt tanquam causæ primæ & principali; per cuius gratiam, certum est secundùm fidem, quòd ille qui iustificatur, concurrit. Ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd loquitur ibi de instrumento latè sumpto, quo modo sæpè omnes causas secundas nominat instrumenta Dei. Vel dicendum quòd actus vitalis procedens à mente Prophetæ eleuata lumine prophetico; si consideretur secundùm se præcisè, procedit à mente Prophetæ vt à causa principali; si verò consideretur vt per ipsum Deus vult significare aliquid, sic procedit à mente Prophetæ, sicut ab instrumento Dei. Quod declaratur exemplo iam tacto: nam Sacerdos est causa principalis suæ locutionis vt sic, dum consecrat & absoluit; & tamen est tantùm instrumentum illius locutionis prout consecrat & absoluit: vnde Sacerdos est tantùm instrumentum consecrationis & absolutionis. Simili modo intelligitur D. Th. 3. p. q. 7. art. 1. ad 3. dum dicit, quòd humanitas Christi Domini est instrumentum coniunctum diuinitatis; non enim vult, quòd sit instrumentum respectu actionum immanentium vt sic, ad quas eliciendas infunduntur ei habitus supernaturales; sed tantùm vult, quòd sit instrumentum respectu actionum patrantium miracula vt sic, vel conferentium gratiam & alios effectus supernaturales: alioquin sequeretur humanitatem Christi esse instrumentum Verbi in omnibus, etiam in videndo, quod nullus dicit: vnde ex hoc ipso quòd D. Thom. dicit humanitatem esse instrumentum animatum, virtualiter dicit quòd ita est instrumentum respectu aliquorum, vt sit causa principalis respectu aliorum.

Ad secundum constat ex dictis, quòd potẽtia eleuata semper est causa principalis actus ab ipsa eliciti, circa proprium obiectum, quomodocumque eleuetur, siue per habitum, siue per auxilium actuale. Vnde ad primam probationem dicendum, quòd motio actualis est propria instrumenti, in hoc sensu, quòd instrumentum non eleuatur, nisi per talem motionem; non autem in isto sensu, quòd omne illud, quod eleuatur per motionem actualem, sit instrumentum; quia, vt dictum est, sæpè repugnat subiecto sic eleuato, esse instrumentum. Ad secundam probationem dicendum, quòd tunc auxilium actuale priùs naturâ constituit potentiam in actu primo, quàm applicet ad operandum: nec est necesse, quòd forma, per quã agit causa principalis, debeat emanare à principiis intrinsecis; sufficit enim quòd talis forma sit propria per hoc, quòd intrinsecè recipiatur in potentia, in ordine ad aliquid, quod continetur intra latitudinem sui obiecti adæquati; siue sit proportionatum, siue sit excedens respectu potentiæ in se præcisè consideratæ.

Ad tertium dicendum, quòd Maior est simpliciter falsa: vt enim aliqua causa sit principalis respectu alicuius operationis, sufficit quòd talis operatio sit circa aliquid contentum intra latitudinem proprij obiecti adæquati illius causæ, & quòd ipsa vere influat in talem operationem, per formam intrinsecè receptam, quâ eleuetur. Ad aliud dicendum, quòd gratia iustificans simpliciter antecedit vltimam dispositionem, cùm sit effectus illius; quamuis in ordine causæ materialis subsequatur: quia ordo efficientis est simpliciter prior ordine causæ materialis: & sic patet quòd ille, qui est causa vltimæ dispositionis ad gratiam, non est causa principalis gratiæ; quia ad productionem illius actus, qui est vltima dispositio ad gratiam, præsupponitur gratia in ordine efficientis, sicut & habitus quibus potentiæ eleuantur, ab ipsa gratia emanati.

DVBIVM IX.

Vtrùm visio beatifica sit connaturalis intellectui creato eleuato lumine gloriæ.

Svpponendum est, quòd aliquis actus dicitur connaturalis potentiæ, quando est illi proportionatus, & potentia ipsa in illum sponte & suauiter influit. Certum est autem ex supradictis, quòd visio beatifica non potest dici connaturalis intellectui creato, secundùm propriam virtutem natiuam consideratio; imò ei sic considerato visio beatifica est simpliciter supernaturalis: Vnde præsens difficultas procedit de intellectu creato, vt eleuato lumine gloriæ.

Prima opinio negat, visionem beatificam esse connaturalem intellectui creato, etiam vt eleuato lumine gloriæ. Probatur, Ad connatura

Digitized by Google

naturalitatem actus requiritur proportio potentiæ cum obiecto; cùm enim obiectum est excedens & improportionatum, potentia non versatur circa illud delectabiliter, at potiùs violenter, vt constat inductione experimentali per omnes potentias: sed non est proportio intellectus creati, etiam eleuati lumine gloriæ, cum Deo clare viso; cùm Deus ipsum excedat infinitè: ergo visio beatifica non est connaturalis intellectui creato eleuato lumine gloriæ.

Secundò, Visio beatifica est connaturalis intellectui diuino, propter omnimodam commensurationem ipsius Dei clarè visi cum proprio intellectu: ergo visio beatifica non potest esse connaturalis intellectui creato, etiam vt eleuato lumine gloriæ; quantumcumque enim eleuetur, semper est inferior intellectu diuino, cùm lumen gloriæ etiam intensissimum sit valdè diminuta participatio intellectus diuini; vnde si intellectus diuinus videt Deum connaturaliter; quia est ipsi proportionatus; intellectus creatus non videbit connaturaliter, etiam eleuatus lumine gloriæ, quia sic etiam est improportionatus, vt pote multò inferior intellectu diuino.

Tertiò, Cui non est connaturalis actus primus, nec est connaturalis actus secundus, propter proportionem, quæ debet esse inter actum primum & actum secundum: sed actus primus visionis beatificæ, qui est lumen gloriæ, non est connaturalis intellectui creato; imò nec potest esse, vt docet schola D.Thomæ: ergo nec actus ipse secundus visionis beatificæ est connaturalis intellectui creato. Maximè, quia quando aliqua potentia non potest elicere aliquem actum, vel producere effectum, nisi vt eleuata, vt hîc contingit; talis actus vel effectus non est connaturalis; at potiùs est supernaturalis respectu illius potentiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt visio beatifica sit simpliciter supernaturalis, respectu intellectus creati, secundùm propriam virtutem natiuam considerati; 2. Est tamen ipsi, vt eleuato lumine gloriæ connaturalis. Ita communiter Discipuli D.Thomæ: sed fusiùs Caietanus hîc art. 5. in responsione ad 2. Scoti.

Probatur conclusio quoad secundam partem; (prima enim manet superiùs probata tanquam de fide) authoritate D.Thomæ, qui sæpè in 1. 2. docet, Deum infundere habitus virtutum supernaturalium, vt potentiæ connaturaliter eliciant suos actus. Et 2. 2. quæst. 23. ar. 2. vbi probat charitatem esse aliquid creatum in anima, vt connaturaliter Deum diligat, imò & promptè, ac delectabiliter: sic enim concludit: Vnde maximè necesse est, quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita, potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam promptè, & delectabiliter operari. Quod colligit ex doctrina generali, quam in eodem articulo præmiserat his verbis: Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia actiua, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis: ergo ex doctrina D.Thomæ, actus supernaturales sunt connaturales potentiæ eleuatæ per habitus supernaturales: & consequenter actus visionis beatificæ est connaturalis intellectui creato eleuato lumine gloriæ.

Secundò, Ille actus est connaturalis alicui potentiæ, qui est illi proprtionatus, vt patet; cùm enim potentia sit propter operationem, connaturaliter fertur in eam, quæ sibi est proportionata, sicut coactè fertur in operationem excedentem & improportionatam, vt potest confirmari inductione per omnes potentias: oculus hominis non respicit connaturaliter Solem directè in se, sicut respicit oculus Aquilæ; per hoc præcisè quòd visio Solis in se non est proportionata oculo hominis, sicut est proportionata oculo Aquilæ: sed actus visionis beatificæ est proportionatus intellectui creato eleuato lumine gloriæ; cùm lumen gloriæ sit forma ordinis eiusdem supernaturalis cum visione beatifica, ac recipiatur in intellectu creato vt forma propria, eleuans ipsum ad eundem ordinem supernaturalem, ac constituens in actu primo vt tota virtus proxima, respectu visionis beatificæ; ac proinde ponens proportionem inter ipsum intellectum creatum & visionem beatificam: ergo visio beatifica est connaturalis intellectui creato eleuato lumine gloriæ.

Tertiò, Probatur à posteriori; Signum connaturalitatis actus cum potentia, est delectatio quam percipit potentia, in tali actu; potentia quippe tunc tantùm delectatur, quando est in statu connaturali; quando enim est in statu violento, tristatur: sed intellectus creatus eleuatus lumine gloriæ maximè delectatur in visione beatifica; imò per ipsam redditur beatus: ergo visio beatifica est connaturalis intellectui creato eleuato lumine gloriæ. Quando itaque infertur quòd per formam creatam potest connaturaliter videri Deus: Respondetur cum distinctione: per formam creatam naturalem siue connaturalem ipsi videnti; Negatur: per formam creatam non solùm supernaturaliter, sed etiam supernaturalem ipsi videnti; Conceditur: & tale est lumen gloriæ: vnde illuminatus per ipsum intellectus creatus connaturalissimè Deum videt, adeò vt sit impossibile, quòd stante lumine gloriæ non videat Deum.

AD primum ergo dicendum, quòd intellectus creatus proportionatur Deo per lumen gloriæ, proportione requisita inter potentiam & obiectum; cùm per ipsum eleuetur in ordinem supernaturalem & diuinum, in quo est

P 3 Deus:

Digitized by Google

Deus: non autem proportionatur in esse entis, vt probat ratio; sed tamen hæc proportio non requiritur ad limitatam visionem beatificam.

Ad secundum dicendum, quòd visio beatifica est connaturalis intellectui diuino duplici modo speciali; vno se tenente ex parte ipsius intellectus diuini, alio autem se tenente ex parte visionis. Primus est, quòd intellectus diuinus per modum totalis & simplicis potentiæ, siue absque aliquo superaddito sibi Deum connaturaliter videt; intellectus verò creatus Deum tantùm videt per modum potentiæ partialis & compositæ ex propria virtute radicali, & ex lumine gloriæ superaddito. Secundus est, quòd eius visio est adæquata & comprehensiua ipsius Dei, cùm tamen visio beatifica intellectus creati sit valdè limitata: vnde propter hunc duplicem specialem modum, conuenit magis propriè intellectui diuino videre connaturaliter Deum, propter omnimodam commensurationem, quàm intellectui creato, qui habet aliquantùm proportionem cum Deo clarè viso.

Ad tertium dicendum, quòd procedit de intellectu creato specificatiuè sumpto, & non reduplicatiuè, sicut debet sumi: siue procedit de intellectu creato qui eleuatur lumine gloriæ, non de intellectu creato vt eleuato lumine gloriæ: vnde dicendum, quòd illi non est connaturalis actus secundus, cui non est connaturalis actus primus; si specificatiuè sumatur, non verò si sumatur reduplicatiuè. Ratio est, quia intellectus creatus, si sumatur specificatiuè, id est secundùm se, est potentia merè naturalis; & ideò non potest illi esse connaturalis aliquis actus supernaturalis; ac proinde nec lumen gloriæ, quod est actus primus supernaturalis; nec visio beatifica, quæ est actus secundus etiam supernaturalis. Si autem sumatur intellectus creatus reduplicatiuè, vt est eleuatus lumine gloriæ, iam non est potentia ordinis naturalis, sed est eleuatus ad ordinem supernaturalem per ipsum lumen gloriæ; & ideò visio beatifica est ei connaturalis. In præsenti autem quærimus de intellectu creato eleuato lumine gloriæ; non specificatiuè, sed reduplicatiuè considerato, siue de ipso vt eleuato lumine gloriæ. Ad aliud similiter dicendum, quòd si potentia eleuata sumatur specificatiuè, illa propositio est vera: si verò sumatur reduplicatiuè, id est vt eleuata, & constituta in actu primo per formam eleuantem (vt hîc sumitur) propositio est falsa.

DVBIVM X.

Vtrùm de potentia Dei absoluta, visio, quâ Sancti sunt formaliter beati, possit à solo Deo produci.

Svpponendum est, quòd hîc in via, dum anima est in altissima Dei contemplatione, & perfecta transformatione in ipsum, non se habet merè passiuè & otiosè; sed actiuè: nam verè intelligit & diligit; quamuis suauiter & sine labore, vt optimè explicat Noster Venerabilis Pater Ioannes à Iesu Maria, in Theologia tam Scholastica, quàm Mystica Doctor sublimis: sic igitur ait cap. 6. suæ Theologiæ Mysticæ: Verùm hîc magnoperè expendendus est ille transformationis modus, siue ille modus adeò arcanus silendi ac defungendi, quem potentiis ad animæ centrum introductis euenire asseruimus; si enim silentium illud est quoddam quasi deliquium, ita vt nec intellectus, nec voluntas operentur; sed dulcissimam tantummodò sustineant Dei operationem: quî fieri potest, vt intellctus sine actu cognoscat, & voluntas sine actu pariter amet? erunt, qui asseuerent intellectum ac voluntatem sine actibus, quos in scholis elicitos appellamus, in sublimissimo Theologiæ mysticæ fastigio bene affici, sicut nonnullis visum est, sentire esse quoddam pati. Nos tamen hunc modum veriore sententia soluemus asserendo, non prorsus deficere potentiam actu in ea caligine diuina, sed esse actus adeò tranquillos & suaues, vt cum aliis incitatis actibus, quos paulò ante eæ potentiæ proferebant, comparati, eandem proportionem habere videantur, quam elatus sermo habet cum voce valde summissa; qua si *quis vtatur*, iuxta cœnobiticam disciplinam, silentium dicitur obseruare. Quæ sanè responsio captu facilis est: præsens quippe tunc Deus, & animæ amantissimè blandiens, tam cœlesti suauitate eam ad intelligendum, & amandum permouet; vt ipsa non se agere, sed suauissimè duci, & quasi erumpentes vltrò à potentiis actus non tam producere, quàm pati videatur. Et hæc fortasse est illa insignium Heroüm passio, quam Hierotheus sustinebat: qui doctus fuisse asseritur non solùm discens, siue sciens, verùm & patiens diuina. Et iuxta hunc dicendi modum responderi debet, eas potentias diuinam caliginem ingressas non ita silere, vt nihil omninò agant, sed intellectum altissima & tranquillissima contemplatione, voluntatem suauissima fruitione pasci. At hæc in vnione mystica tam sedatè tranquilléque fieri, vt potentiæ silere, hoc est, tam suaui Dei intus agentis actione cieri videantur; ac si prorsus nihil agerent, sed ab alio productos actus tantummodò reciperent. Hactenus Venerabilis Pater. Idem dicendum est in æterna illa contemplatione Dei quæ habetur in visione beatifica, & in perfecta transformatione quæ fit in amore beatifico, quantùm est de facto: difficultas præsens est de possibili.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ asserit, de potentia saltem Dei absoluta, visionem, qua Sancti sunt formaliter beati, posse à solo Deo produci. Probatur, Intellectio

lectio est realiter verbum productum: quia nulla actio, & maximè immanens, distinguitur à suo termino: sed Deus de potentia absoluta supplere potest verbum terminū visionis beatificæ, imò ex doctrina D. Thomæ de facto supplet: ergo etiam de potentia absoluta potest supplere visionem beatificam, quà Sancti sunt formaliter beati, per suam visionem increatam; sicut in humanitate assumpta supplet subsistentiam creatam per suam increatam.

Secundò, Si quid obstaret, cur de potentia Dei absoluta visio, qua Sancti sunt formaliter beati, non possit produci à solo Deo, est quia talis visio est actio vitalis: sed visio beatifica non est de genere actionis, at de genere qualitatis; & Deus potest producere quamcumque qualitatem supernaturalem se solo in nobis, cùm de facto producat sic omnes habitus infusos: ergo de potentia Dei absoluta visio, qua Sancti sunt formaliter beati, potest produci à solo Deo.

Tertiò, Deus potest se solo, quod potest cum causa secunda efficiente; non enim Deus vtitur causis secundis ex indigentia, at ex bonitate, vt eis communicet hanc perfectionem principij productiui: sed Deus cum intellectu creato potest producere, & de facto producit visionem, qua Sancti sunt formaliter beati: ergo se solo potest eam producere.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ita necessarium est, visionem, qua Sancti sunt formaliter beati, procedere ab eorum intellectu creato eleuato lumine gloriæ, 2. Vt non possit, etiam de potentia Dei absoluta, à solo Deo immediatè produci. 3. Sicut non potest fieri, quòd intellectus creatus Deum videat per increatam ipsius Dei visionem. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Conciliorum Viennensis, & Tridentini. In Concilio Viennensi definitum est, requiri lumen gloriæ ad videndum Deum, siue vt eleuetur intellectus creatus ad videndum Deum: sed visio, cùm sit actio vitalis & immanens, procedit à vidente: ergo visio, qua Sancti sunt formaliter beati, procedit ab eorum intellectu creato eleuato lumine gloriæ. Similiter in Concilio Tridentino definitum est, liberum arbitrium siue voluntatem humanam non se habere merè passiuè ad iustificationem, sed simul se disponere cum gratia: ergo nec intellectus in visione beatifica se habet merè passiuè, vnde est necessarium quòd visio, qua Sancti sunt formaliter beati, procedat ab eorum intellectu creato eleuato lumine gloriæ: vnde quando reperitur in sanctis Patribus, vel Doctoribus, quòd operationes supernaturales, qualis est visio beatifica, sunt ab extrinseco; non sic est intelligendum, quòd tales operationes sint immediatè à principio extrinseco; sed tantùm mediatè in quantum principium intrinsecum non potest illas producere, nisi priùs perficiatur & roboretur ab aliquo extrinseco, siue non exigito à principio intrinseco, at extrinsecùs aduenience ipsi principio in quo recipitur.

Probatur secunda pars conclusionis. Implicat contradictionē, quòd actio vitalis, vt vitalis est, producatur à principio extrinseco, & nō emanet à principio intrinseco illius, quod denominatur & est agens tali actione; illa enim conuertuntur, esse vitale, &, esse à principio vitali & intrinseco: sed visio beatifica, quà Sancti sunt formaliter beati, est actio vitalis; nam vegetare, sentire, & intelligere sunt ex Philosophis tres ordines actionū vitalium: ergo visio, qua Sancti sunt formaliter beati, non potest de potentia Dei absoluta à solo Deo immediatè produci. Eadem autem est ratio de terminis actionum vitalium vt sic, qui fiunt vitaliter in ipsis potentiis: implicat enim quòd producantur ab extrinseco principio immediatè, sed essentialiter exigunt produci à principio intrinseco, & per actiones vitales: vt verbum quod est terminus intellectionis, necessariò petit produci à dicente, quod est ipsum met intelligens, dum exprimit id quod capit; vnde licèt Deus possit immediatè aliquid producere in intellectu creato, quod repræsentet, quicquid repræsentat verbum, erit solùm species & similitudo formalis, & non verbum. Et similiter dicendū de motione siue inclinatione, quæ est terminus volitionis: licèt enim Deus possit immediatè imprimere aliquam motionem voluntati; non tamen ab illa mouebitur voluntas vt à principio vitali (quia esset ab extrinseco) sicut vitaliter mouetur ab illa, quæ est terminus vitalis & intrinsecus suæ volitionis.

Probatur tertia pars conclusionis. Visio est actus secundus potentiæ visiuæ seu videntis per ipsam, vt communiter conceditur: sed non potest fieri, quòd visio increata Dei sit actus secundus potentiæ visiuæ creatæ; cùm actus secundus dicat ordinem originis & dependentiæ ad actum primum, qui est potentia, quando realiter distinguntur, vt hic contingeret: visio autem Dei increata non potest dicere ordinem originis & dependentiæ ad potentiam creatam; hic enim ordo maximam inuoluit imperfectionem Deo ac diuinis incompossibilem: ergo non potest fieri, quòd intellectus creatus Deum videat per increatam ipsius Dei visionem. Deinde, non potest fieri, quòd aliquis operetur per actionem alterius; nam aliquem operari importat ipsum actiuè se habere, & elicere operationem, vnde operatio debet necessariò elici ab operante, & sic non potest quis operari per actionem alterius: quod adhuc magis apparet in actione vitali & immanenti: sed videre Deum est operari operatione vitali & immanenti, vt patet: ergo non potest fieri, quòd intellectus

creatus

Google

creatus Deum videat per increatam ipsius Dei visionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectio distinguitur realiter à verbo producto, vt supra dictum est. Deinde, Deus non supplet, nec supplere potest verbum in visione beatifica, sub ratione verbi, at tantùm sub ratione similitudinis formalis. Denique ad instantiam dicendum, quòd subsistentia creata non est actio vitalis, aut terminus actionis vitalis; vnde potest suppleri in humanitate assumpta per subsistentiam increatam Verbi: visio autem, qua Sancti sunt formaliter beati, est actio vitalis; vnde non potest suppleri per visionem increatam ipsius Dei.

Ad secundum dicendum, quòd visio beatifica Sanctorum est de genere actionis, & non de genere qualitatis: sicut & omnis intellectio, & alia quæcumque actio immanens, vt dictum est in libris de anima. Nec Deus potest producere quamcumque qualitatem supernaturalem immediatè seipso, vt sunt illæ quæ necessariò sunt termini actionum vitalium; benè autem illas quæ sunt principia actionum vitalium, vt sunt habitus supernaturales virtutum: nam ex vna parte, cùm sint supernaturales, non possunt acquiri viribus naturæ, sed debent infundi à Deo: ex alia verò parte, vt sint principia actionum vitalium, sufficit quòd recipiantur in potentia vitali, & simul cum illa influant in actiones illas, quæ à potentia habent suam vitalitatem. Qualitates verò, quæ sunt supernaturales, & termini actionum vitalium, vt termini actionum vitalium, necessariò petunt procedere à potentia vitali; à qua etiam, vt eleuata ad ordinem supernaturalem per habitus infusos, habent quòd sint supernaturales.

Ad tertium dicendum, quòd maior propositio non est vera, respectu actionum & effectuum, qui sunt intrinsecè vitales, & ab intrinseco petunt procedere per actionem vitalem: est autem verissima respectu aliorum effectuum procedentium à causa efficiente: visio autem beatifica est actio vitalis; vnde non potest produci à solo Deo immediatè; sed debet produci, & à Deo, & ab intellectu vidente.

DVBIVM XI.

Vtrùm de potentia Dei absoluta, intellectus creatus, non eleuatus lumine gloriæ, possit clarè Deum videre.

Svpponendum est, quòd præsens dubium procedit de lumine gloriæ, vt ambit tam habitum, qui datur in patria, quàm auxilium aliquod actuale per modum passionis, aliquibus concessum in via: non enim est difficultas, quòd intellectus creatus non eleuatus habitu luminis gloriæ possit clarè Deum videre, dummodo eleuetur lumine gloriæ concesso per modum passionis: cùm de facto in schola D. Th. concedatur Moysem & S. Paulum sic Deum vidisse: & vniuersaliter concedatur, quòd potentiæ naturales possint eleuari ad eliciendas operationes supernaturales per auxilia gratiæ actualia, vt intellectus Cathecumeni ad eliciendum actum fidei. Vnde dubium generaliter procedit, An sine aliquo superaddito ipsi intellectui, siue per modum habitus permanentis, siue per modum cuiusdam passionis transeuntis, possit intellectus creatus clarè & intuitiuè videre Deum, siue elicere actum visionis beatificæ. Hæc difficultas est vniuersalis, & potest applicari ad diuersas materias sacræ Theologiæ: nam eadem ratio est de quacumque potentia naturali, respectu cuiuscumque actus supernaturalis: & rationes æquè probant de omnibus.

Prima opinio aliquorum extra scholā D. Th. vt Suaris, & Vasquis; asserit quòd de potentia Dei absoluta, intellectus creatus, non eleuatus lumine gloriæ, possit clarè Deum videre; Sed eius Sectatores discrepant in modo explicandi. Aliqui enim dicunt hoc esse possibile, propter solam subordinationem creaturæ ad Dei Creatoris imperium; & afferunt exemplum phantasmatis; quod agit in intellectum possibilem, propter solam vnionem extrinsecam, & *assistentiam* intellectus agentis. Alij dicunt quòd fieri potest, per hoc quòd intellectus creatus secundùm propriam virtutem concurreret solum ad rationem sibi correspondentem in actu, & diuina essentia concurreret ad totum id quod in actu correspondet lumini gloriæ, supplendo illud. Alij denique dicunt hoc esse possibile, propter potentiam obedientialem actiuam idētificatam cum intellectu creato. Probatur vniuersaliter hæc opinio authoritate S. Augustini, & D. Thomæ. Augustinus cap. 17. de Genesi ad litteram ait, quòd Deus habet virtutem, vt possit facere, quòd sterilis pariat, & arbor arida floreat. D. Thomas autem, q. 10. de veritate, art. 11. sic ait: sicut Petrum fecit, sine eo quòd ei dotem agilitatis tribuerit, super aquas ambulare; ita potest mentem ad hoc perducere, vt diuinæ essentiæ vniatur in statu viæ, modo illo, quo sibi vnitur in patria, sine hoc quòd à lumine gloriæ perfundatur. Idem docet in 4. d. 49. q. 2. art. 7. Deinde in 4. d. 1. q. 1. art. 3. ad 4. ponit in creatura potentiam obedientialem actiuam, sicut & passiuam: ait enim; Sicut est potentia in creatura, vt in ea fiat, quidquid Deus voluerit; sic etiam est potentia, vt mediante ipsa quæcumque alia Deus operetur: ergo ipsa sufficiet ad Deum videndum, & ita intellectus creatus non eleuatus lumine gloriæ, de potentia Dei absoluta, potest clarè Deum videre.

Secundò, Lumen gloriæ solùm requiritur, in ordine ad visionem beatificam, tanquam virtus

Digitized by Google

virtus actiua partialis; in quantum scilicet intellectus creatus, secundùm propriam virtutem attingit visionem beatificam secundùm rationem intellectionis vitalis, & habet à lumine gloriæ quòd attingat supernaturalitatem ipsius: sed Deus de sua potentia absoluta potest supplere concursum virtutis actiuæ, quæ non sit vitalis; potest enim facere seipso, quicquid potest cũ causa secunda actiua: ergo intellectus creatus non eleuatus lumine gloriæ, poterit de potentia Dei absoluta clarè Deũ videre, ex peculiari Dei assistentia: Sicut ex eadẽ peculiari Dei assistentia oculus noctuæ potest, absq; aliquo superaddito, videre excedentem Solis lucem.

Tertiò, De potentia Dei absoluta potest communicari visio beatifica existenti in peccato mortali: ergo multò magis existenti in gratia sine lumine gloriæ, per hoc quòd intellectus creatus operetur supra suas vires, ex imperio Dei efficacissimo & infinitæ virtutis; si enim per ipsum solum omnia producuntur ex nihilo, quod maximum est; etiam per ipsum solum res naturales, quæ iam sunt, operabuntur supra suam virtutem, quod multò minus est.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nec de potentia Dei absoluta fieri potest, vt intellectus creatus, non eleuatus lumine gloriæ, clarè Deum videat: 2. Licet admitteretur, quòd non sit causa principalis, at tantùm instrumentum respectu visionis beatificæ: 3. Vnde vt videat Deum, indispensabiliter requirit aliquid intrinsecè receptum ordinis supernaturalis, vel per modum habitus permanentis, vel per modum passionis transeuntis: quod totum vocatur lumen gloriæ, quia manifestat Deum gloriosum. Ita communiter docent omnes Discipuli D. Thomæ, ac plures alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Concilij Viennensis, & D. Thomæ. Concilium absolutè definit intellectum creatum ex natura sua non posse videre Deum; sed indigere, ad illum videndum, lumine gloriæ quo eleuetur: quòd si intellectus est ex natura sua insufficiens, sine lumine gloriæ, ad clarè videndum Deum; nec de potentia Dei absoluta, sine ipso poterit Deum videre, vt statim amplius examinabitur. D. Thomas hic art. 5. dicit, quòd virtus naturalis intellectus creati non sufficit ad videndam diuinam essentiam; & ideò docet requiri lumen gloriæ. Et 2. 2. q. 175. art. 3. ad 2. sic ait: Diuina essentia videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ: de quo dicitur in Psal. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Quod tamen dupliciter participari potest. Vno modo per modum formæ immanentis: & sic beatos facit Sanctos in patria. Alio modo per modum cuiusdam passionis transeuntis: & hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit: vnde cùm visio beatifica, quæ fuit in S. Paulo, non fuerit de potentia, ordinaria, sed de potentia absoluta: & tamẽ in ordine ad illam posuit D. Tho. lumen gloriæ, tanquam omninò necessariũ, quasi sine ipso non possit diuina essentia videri, sequitur ex mente D. Thom. quòd nec de potentia Dei absoluta fieri potest, vt intellectus creatus, non eleuatus lumine gloriæ, aliquo modo, vel per modum habitus, vel per modum passionis, Deum clarè videat.

Secundò, Implicat contradictionem, quòd aliqua potentia vel causa producat actum secundum excedentem suas vires, nisi priùs perficiatur & proportionetur tali actui; vel per intensionem suæ virtutis, si actus secundus excedat tantùm in intensione; vel per aliquam virtutem sibi superadditam, si actus secundus sit eminentior & ordinis superioris: quia vniuersaliter loquendo, implicat contradictionem, aliquam potentiam vel causam plùs operari, quàm possit operari: sed actus secundus visionis beatificæ excedit simpliciter vires naturales intellectus creati, cùm sit actus quoad substantiam supernaturalis; esse autem supernaturale idem est, ac excedere vires naturales: ergo nec de potentia Dei absoluta fieri potest, vt intellectus creatus, non eleuatus lumine gloriæ, clarè Deum videat.

Aliqui respondent ad hanc rationem, quòd sufficit imperium diuinum infinitæ virtutis, vt potentia possit id, quod ex se non potest: vnde supplet totum concursum effectiuum luminis gloriæ. Sed contra; vel imperium illud diuinum extrinsecum ipsi potentiæ, aliquid ponit intrinsecè in ipsa, quo mutetur intrinsecè & constituatur in actu primo; vel nihil ponit intrinsecè: si ponat aliquid intrinsecè, optimè quidem, sed illud superadditum, quo potentia fit potens videre Deum, vocamus lumen gloriæ; vnde habemus intentum: si nihil ponat intrinsecè, cùm ipsum imperium sit potentiæ extrinsecum, non potest seipso immediatè potentiam mutare intrinsecè & facere de non potente potentem, ac ipsam constituere in actu primo dando virtutem: vnde intellectus creatus non eliceret hanc visionem, sed Deus ad præsentiam ipsius. Maximè, quia concursus luminis gloriæ non est purè effectiuus, sed habet aliquid admixtum de formali (quod suppleri non potest) nam visio beatifica est ordinis diuini; non solùm ex parte termini, quia scilicet videtur Deus; sed etiam ex parte principij, quia non potest videri Deus nisi ab intellectu diuino, vel per essentiam; & huic talis visio est omnimodè connaturalis: vel per participationem, & huic talis visio sit aliquo modo connaturalis: vnde sicut Deus non potest facere, quòd aliqua visio sit Angelica, vel humana, & non procedat ab intellectu Angelico, vel humano, cùm ab ipso specificetur ac denominetur: sic non potest facere, quòd visio ordinis

ordinis diuini ex parte principij, qualis est visio beatifica, non procedat ab intellectu diuino, vel per essentiam, vel per participationem luminis gloriæ. Vnde dicendum quòd causa inferior ex se insufficiens ad operandum, nunquam operabitur per solam assistentiam causæ superioris: hæc enim assistẽtia est ad summum conditio sine qua non.

Alij respondent negando Minorem rationis nostræ fundamentalis; dicentes quòd intellectus creatus concurrit tantùm partialiter ad visionem beatificam; & ex se est sufficienter in actu primo respectu rationis superioris, scilicet intellectionis & vitalitatis sibi in tali actu visionis beatificæ correspõdentis; & quòd Deus tantùm facit seipso, id quod facit cum lumine gloriæ, concurrendo solùm ad perfectionem & supernaturalitatem actus. Sed contra; nam, vt dictum est supra, intellectus creatus & lumen gloriæ non concurrunt, vt duæ causæ partiales, ad visionẽ beatificam, quasi quælibet præbeat suum concursum independenter ab alia; sed ambæ concurrunt indiuisibili concursu; intellectus quidem, vt virtus radicalis; lumen gloriæ verò, vt tota virtus proxima: vnde quælibet totum actum realiter producit: licèt enim distinguamus plures rationes in visione beatifica, quarum aliquæ cum præcisione & in abstracto sumptæ correspondent virtuti naturali intellectus creati, & aliæ virtuti luminis gloriæ: illæ tamen omnes in concreto sunt eadem entitas indiuisè correspondens vtrique, intellectui vt virtuti radicali, lumini gloriæ vt toti virtuti proximè: vnde intellectus creatus nihil attingit in visione beatifica, nisi vt eleuatus lumine gloriæ, nec lumen gloriæ aliquid attingit, nisi vt vitaliter receptum in intellectu: cùm igitur intellectus creatus tantùm influat vt eleuatus lumine gloriæ, & consequanter vt constitutus in ordine supernaturali, totum quod attingit in actu est supernaturale; vnde vitalitas, & aliæ quæcumque rationes repertæ in visione beatifica, sunt supernaturales: similiter, quia lumen gloriæ non influit, nisi vt vitaliter receptum per modum totalis virtutis proximæ, totum quod attingit in actu est vitale; vnde etiam ipsa supernaturalitas est vitalis, sicut & ratio visionis; nam Beati dicuntur viuere vita beata, per hoc quòd vident Deum, ex illo Ioannis 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum: & consequenter concursus luminis gloriæ, vt pote vitalis ex parte principij; non potest suppleri à Deo.

Alij denique respondent, etiam negando Minorem, dicentes intellectum creatum tunc fore in actu primo sine lumine gloriæ, per virtutem identificatam cum ipso, quam vocant potentiam obedientialem actiuam. Sed contra; nam potentia obedientialis actiua non datur, vt constat ex multis locis D. Thomæ: in disputatis, q. vnica de virtutibus in communi, sic ait: Respectu eorum quæ facultatem naturæ non excedunt, habet homo à natura non solùm principia receptiua, sed etiam principia actiua: respectu autem eorum, quæ facultatem naturæ excedunt, habet homo à natura aptitudinem ad recipiendum: vnde ex D. Tho. datur solùm in creatura, respectu supernaturalium, potentia ad recipiendum, quæ est potentia obedientialis passiua; & non ad agẽdum, & sic non datur potentia obedientialis actiua. Item 1. 2. q. 109. art. 1. sic ait: Vnaquæque forma indita rebus creatis a Deo, habet efficaciam respectu alicuius actus determinati, in quem potest secundùm suam proprietatem; vltrò autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam: & per hoc probat, quòd intellectus creatus non potest cognoscere altiora, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei, vel Prophetiæ; quod dicitur lumen gratiæ, in quantum est naturæ superadditum: & ita secundùm doctrinam D. Thomæ, non datur potentia obedientialis actiua. Deinde, agere dicit summam perfectionem; nam quod producit aliquid, debet illud in se præhabere, vel formaliter, vel eminenter: vnde si datur aliqua forma, quæ ex sua virtute natiua, absque aliquo superaddito, possit producere quodcumque ens; sequitur quòd continet in sua entitate formaliter, vel eminenter perfectionem cuiuscumque producibilis, & consequenter continet infinitam perfectionem; ideò enim asserimus Deum continere actu infinitam perfectionem, quia potest producere quodcumque ens; siue dato quocumque, potest in infinitum perfectiùs: ergo cùm nulla sit forma creata, quæ sit infinitè perfecta (quælibet enim procedit à Deo libere secundùm ideam limitatam,) in ipsa nulla est potentia obedientialis actiua: & consequenter si repugnat, quòd producat aliquem effectum naturalem excedentem, ad quem non est in actu primo, nisi priùs accrescat eius virtus: multò magis repugnat quòd producat effectum supernaturalem, nisi superaddatur ei aliqua virtus supernaturalis. Talis autem forma esset causa principalis respectu cuiuscumque ab illa producti: cùm illud attingeret per propriam virtutem & entitatem, secũdùm omnem rationem in eo repertam; quod non facit instrumentũ: & licèt concurreret tantùm instrumentaliter; adhuc ratio conuincit, nam virtus causæ principalis, secundùm quam continet perfectionem effectus, recipitur intentionaliter in instrumento, quando actu assumitur, cùm eleuetur ad agendum id, quod ex se non potest: vnde si per propriam entitatem permanenter potest totum id, ad quod agendum est assumptibile, in propria entitate continet omnem perfectionem cuiuscumque, ad quod agendum est assumptibile: quod tamen

est

Digitized by Google

est contra D. Thomam 2. 2. q. 178. art. 1. ad 1. vbi docet esse impossibile, quòd principium operandi miracula sit qualitas habitualiter manens in anima. Denique, si intellectus creatus habeat potentiam obedientialem actiuam ad videndum Deum: sequitur quòd naturaliter possit Deum videre: quia omnis potentia actiua est inclinata naturaliter ad suum actum proportionatum, nam omne perfectiuum appetit naturaliter communicare suam perfectionem aliis, cùm bonum sit communicatiuum sui: vnde exigit auxilium actuale, quasi debitum, quo se explicet ad actum secundum: sicut quia aliæ potentiæ naturaliter inclinantur ad suos actus, ideò dantur illis auxilia actualia quasi debita, & tales actus sunt ipsis naturales: est autē contra definitionem Concilij Viennensis, dicere quòd intellectus creatus possit naturaliter Deum videre.

Tertiò, Non potest absolutè intellectus creatus Deum clare videre, nisi vniatur illi essentia diuina in esse intelligibili, vt patet: sed diuina essentia non potest vllo modo vniri in esse intelligibili, nisi disponatur per lumen gloriæ, vt supra ostensum est: ergo etiam de potētia absoluta, intellectus creatus non eleuatus lumine gloriæ non potest clare Deum videre.

Probatur secunda pars cōclusionis: tum prædictis rationibus, quæ hanc etiam partem conuincunt: tum sequenti ratione. Non potest dici secundum fidem, quòd intellectus creatus possit connaturaliter videre Deum sine lumine gloriæ, etiam vt instrumentum, vt constat ex definitione Concilij Viennensis: sed ex contraria opinione videtur sequi, quòd intellectus creatus possit connaturaliter videre Deum; si de potentia Dei absoluta posset Deum videre sine lumine gloriæ: tres enim tantùm requiruntur conditiones, vt aliquid sit instrumentum connaturale, etiam ex Aduersariis. Prima est, vt habeat ex sua natura virtutem proportionatam ad producendum effectum. Secunda, vt concursus agentis principalis sit illi debitus, propter exigentiam formæ. Tertia, vt actio & effectus sint illi proportionati: constat autem, quòd in tali casu essent hæ tres conditiones: Prima quidem; quia intellectus creatus, absque eo quòd in se perficeretur lumine gloriæ, posset elicere visionem beatificam, & ita ex se haberet virtutem proportionatam ad illum effectum: Secunda etiam; quia cùm quælibet potentia inclinet ad operationem sibi proportionatam, secundùm propriam virtutem, exigit concursum quo applicetur ad operandum, & ita est illi debitus cōcursus agentis principalis, propter exigentiam suæ virtutis: Tertia tandē; quia si produceret talem actionē & effectum sine aliquo superaddito ipsum perficiēte, talis actio & effectus sine dubio forent illi proportionati: ergo liceret admittere, quòd intellectus creatus non sit causa principalis, at tantùm instrumentum respectu visionis beatificæ, adhuc nec de potentia Dei absoluta fieri potest, quòd non eleuatus lumine gloriæ Deum claré videat.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis: Si enim intellectus creatus non eleuatus lumine gloriæ, nec de potentia Dei absoluta potest Deum clarè videre: sequitur quòd, vt Deum clarè videat, indispensabiliter requiritur aliquid intrinsecè receptum ordinis supernaturalis, vel per modum habitus permanentis, vel per modum passionis transeuntis: quod totum vocatur lumen gloriæ, quia manifestat Deum gloriosum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus nihil vult aliud, nisi quòd Deus possit facere in creaturis quicquid voluerit, & quòd possit assumere eas vt instrumenta, ad faciendum quicquid etiam voluerit: sed non dicit, quòd hoc possit fieri, absque eo quòd Deus eleuet ipsas creaturas ad agendum, per aliquam virtutem ipsis superadditam, de quo tantum est difficultas. Similiter dicendum est ad primam authoritatem D. Thomæ, nam loco citato in 4. expressè docet nostram sententiam; nam ibi loquitur de visione, quam habuit Moyses & S. Paulus, quam docuit fuisse mediante lumine gloriæ per modum cuiusdam passionis transeuntis: vnde in hoc loco, & in alio, de Veritate, solùm excludit lumen gloriæ per modum habitus, quod vt sic est dispositio patriæ, & transfert extra statum viæ, cùm non compatiatur habitū fidei, qui est propria dispositio viæ. Huius solutionis habemus duplex fundamentum in ipso textu. Primum est, quòd D. Thomas vtitur hoc vocabulo, *perfunderetur*, quod indicat habitum permanentem, non passionem transeuntem. Secundum est, quòd in comparatione deambulationis S. Petri super aquas, solùm excludit dotem agilitatis quæ dicit habitum, non autem excludit agilitatem per modum passionis transeuntis. Ad secundam authoritatem dicendum est, sicut ad authoritatem Augustini, vt patet ex ipso textu; nam in illo articulo docet, quòd imprimitur aliqua virtus incompleta in Sacramentis, quā eleuantur ad producendam gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd concursus luminis gloriæ nec est partialis, nec purè actiuus; habet enim aliquid de formali, vt dictum est, in quantum specificat actum; est etiam vitalis ex parte principij, cùm lumen gloriæ sit virtus intellectus creati in ipso vitaliter recepta: vnde non potest suppleri à Deo per assistentiam peculiarem. Ad instantiam dicendum, quòd nullum est inconueniens dicere, quòd oculus noctuæ non possit videre Solem in suo fulgore, nisi vel roboretur potentia visiua per aliquid superadditum, vel lux Solis temperetur. Deinde non est paritas in hac in-

stantia; nam Deus clarè visus excedit in ordine intellectum creatum in se consideratum; vnde priùs per aliquid superadditum debet intellectus eleuari ad illum ordinem supernaturalem, vt Deum videat clarè; lux autem maxima Solis est in eodem ordine cum oculo noctuæ, quamuis aliquantùm excedat.

Ad tertium dicendum, quòd falsum est Antecedens: nam peccator est miser; vnde si manens in peccato mortali videret Deum, duo contraria essent simul, nam esset summè beatus, cùm aliunde sit miser: deinde; si existit in peccato, odit Deum; si autem clarè videt Deum, necessariò Deum amat, quasi summum bonum vt tale cognitum, & ita amor & odium, quæ respecta eiusdem simul sunt incompossibilia, essent simul. Sed admisso Antecedente negatur Consequentia: nam ex suppositione in peccatore poneretur lumen gloriæ, quo fieret potens videre Deum: non autem poneretur in Iusto; vnde ille posset Deum videre, non iste. Imperium autem diuinum, quia est infinitæ virtutis, potest id omne quod non implicat contradictionem: quod autem aliqua creentur ex nihilo per virtutem infinitam, non implicat contradictionem: sed quòd aliqua causa operetur id, ad quod operandū non est in actu primo, implicat contradictionem: & ideò licet Deus per suum imperium efficacissimum possit ex nihilo omnia producere; tamen non potest producere mediante causa secunda, id quod excedit eius virtutem naturalem, nisi priùs perficiatur ipsa causa per aliquid superadditum.

DVBIVM XII.

Vtrùm lumen gloriæ, sit perfectissimus habitus omnium supernaturalium.

SVpponendum est, lumen gloriæ esse perfectius quocumque habitu naturali: tum quia est superioris ordinis, est enim ordinis supernaturalis: tum quia deseruit ad operationem inter omnes perfectissimam, scilicet ad claram Dei visionem: tum quia est totalis virtus proxima agendi; quod non competit habitibus naturalibus; qui non sunt necessarij potentiis ad substantiam actus, sed tantùm ad modum, vt scilicet benè & delectabiliter fiat. Si autem comparetur cum substantia naturali, est simpliciter imperfectius ipsâ, quamuis sit perfectius quantùm ad aliquid. Quòd sit simpliciter imperfectius, probatur ex Philosopho: quia ens diuiditur analogicè in substantiam & accidens, & primariò competit substantiæ, cùm sit ens per se, in suo modo essendi ab alio independens; secundariò autem competit accidenti, cùm sit ens in alio, siue entis ens, ac proinde in suo modo essendi dependens ab alio: & ita simpliciter quælibet substantia est perfectior quolibet accidente; quia illa perfectio attenditur penes modum essendi, qui est essentialis substantiæ & accidenti. Quòd autem sit perfectius quantùm ad aliquid, patet; tum quia est ordinis supernaturalis, quod est magna perfectio; tum quia omne accidens habet rationem actus respectu substantiæ, actus autem est perfectior potentiâ.

Prima opinio asserit vniuersaliter, quòd lumen gloriæ sit habitus omnium supernaturalium perfectissimus, etiam ipsius gratiæ sanctificantis. Probatur authoritate D. Thomæ, qui 2. 2. q. 24. art. 3. ad 2. ait: Gratia nihil est aliud, quàm quædam inchoatio gloriæ in nobis: sed complementum est perfectius inchoatione, vt patet: ergo ex D. Thoma lumen gloriæ est perfectius gratia sanctificante.

Secundò, Lumen gloriæ, non solùm dat esse supernaturale intellectui beato, sed ipsum etiā eleuat ad operationem omnium supernaturalium perfectissimam, scilicet ad claram Dei visionem: gratia autem solùm dat animæ esse supernaturale: ergo lumen gloriæ est perfectius gratia.

Tertiò, Quando aliqua media ordinata ad aliquem finem, ita se habent, vt vnum ordinetur ad aliud; quod ordinatur ad aliud, *est minùs* perfectum illo alio ad quod ordinatur: quia medium vltimum se habet per modum finis, & actus respectu aliorum: sed gratia & lumen gloriæ ita se habent, quòd gratia ordinatur ad lumen gloriæ: quod si gratia remanet cum gloria, sicut & aliæ virtutes infusæ, hoc fit propter omnimodam perfectionem subiecti, non quòd ipsa gratia sit absolutè necessaria ad beatitudinem; sufficit enim lumen gloriæ: ergo gratia est imperfectior lumine gloriæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd quamuis lumen gloriæ sit perfectius aliis habitibus supernaturalibus; 2. Est tamen imperfectius habitu gratiæ. Ita plures ex Discipulis D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis. Ille habitus est perfectior, cuius actus est perfectior, nam habitus specificatur ab actu, & constat quòd perfectior habitus elicit perfectiorem actum: sed actus luminis gloriæ est perfectior quocumque actu aliorum habituum supernaturalium; cùm in ipso cōsistat essentialiter beatitudo formalis: & si quæ esset difficultas, esset de actu charitatis, in quo tamen, vt suo loco dicetur, non consistit beatitudo formalis, sed est tantùm complementum ipsius per modum proprietatis: constat autem quòd beatitudo formalis consistit in actu perfectissimo; ergo lumen gloriæ est perfectius aliis habitibus supernaturalibus operatiuis. Deinde Si quis habitus supernaturalis posset credi perfectior lu-

mine

mine gloriæ, esset habitus charitatis, qui se extollitur ab Apostolo, & dicitur maior omnibus aliis, quos hic habemus in via; sed lumen gloriæ est simpliciter perfectius habitu charitatis; nam ex vna parte vterque habitus per proprium actum immediatè attingit Deum in seipso, in quo est paritas; de charitate non est dubium, quia actus voluntatis fertur ad obiectum vt in se est; à parte verò luminis gloriæ etiam probatum est supra, nam Deus immediatè seipso vnitus terminat visionem beatificam: ex alia verò parte est magna disparitas; nam, vt in Physicis probatur, actus intellectus, cæteris paribus, est multò perfectior actu voluntatis, (quod idem dicendum est de habitibus) quia inter alia, actus voluntatis se diffundit ad obiectum, actus verò intellectus colligit obiectum intra se; vnde intellectus possidet obiectum, voluntas verò potius possidetur & captiuatur ab illo: ergo lumen gloriæ est perfectius aliis habitibus supernaturalibus.

Probatur secunda pars conclusionis. Tum ex dictis supra, vbi ostensum est habitum luminis gloriæ emanare à gratia consummata per modum proprietatis: constat autem quòd essentia est perfectior quacumque sua proprietate: vnde gratia est perfectior lumine gloriæ. Tum sequenti ratione. Gratia sanctificans est perfecta participatio diuinæ essentiæ formalissimè considerata, vt communiter conceditur propter illud 2. Petri 1. Maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ: lumen verò gloriæ solum est participatio diuini intellectus; per ipsum enim non eleuamur ad esse diuinum (sicut eleuamur per gratiam, qua sumus Dij per participationē, iuxta illud, Ego dixi Dij estis) at tamen eleuamur ad claram Dei visionem, connaturalem diuino intellectui: sed essentia diuina formalissimè considerata est quodammodo virtualiter perfectior diuino intellectu, sicut essentia est perfectior sua proprietate, quamuis identicè & realiter sit æqualis perfectio: ergo habitus gratiæ sanctificantis est perfectior lumine gloriæ. Deinde, Gratia sanctificans habet in nobis perfectiorem effectum formalem, quam habeat lumen gloriæ; nam gratia sanctificans est in ipsa essentia animæ humanæ, & in essentia Angeli, ipsam perficiens, & eleuans ad esse diuinū, & quodammodo transformans in Deum, ita vt qui habet gratiam, verè possit dici Deus per participationem; lumen autem gloriæ est in intellectu subordinato essentiæ, nec eleuat habentem ad esse diuinum, nec transformat in Deum, at solùm ipsi vnit Deum in esse intelligibili: & quamuis S. Ioannes dicat; Cùm apparuerit, similes ei erimus, quia videbimus eū sicuti est: hæc tamen similitudo est tantùm in operatione, qua videmus Deum, vt ipse se videt, non autem in esse diuino; hoc enim indicat in vltimis verbis, nam afferens rationem cur similes ei erimus, addit, quia videbimus eum sicuti est. Quòd autem lumen gloriæ non causet similitudinem in esse diuino, sicut causat gratia, patet; nam Theologi inquirunt, an lumen gloriæ possit communicari homini existenti in peccato mortali: quod siue sit possibile, siue impossibile, dato illo casu, ille homo habens lumen gloriæ, sine gratia sanctificante, non posset dici Deo similis, at potius diceretur impius: qui verò habet gratiam sanctificantem sine lumine gloriæ, dicitur sanctus, & quodammodò Deus; & ita gratia sanctificans habet nobiliorem & perfectiorem effectum formalem, quàm habeat lumen gloriæ: sed perfectio formæ colligitur ex eius effectu formali, vt communiter conceditur, effectus enim formalis importat ipsam formam vt communicatam: ergo habitus gratiæ sanctificantis est perfectior lumine gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas ibi sub nomine *gloriæ*, non intelligit tantùm lumen gloriæ, sed omnia quæ constituunt statum beatitudinis, ad quem tanquam fundamentum omnium concurrit gratia sanctificans consummata; gratia quippe viæ, quæ dicitur semen gloriæ, ibi perficitur & consummatur. Deinde, non semper verum est, quòd complementum præcisè sumptum sit perfectius eo, cuius est complementum, quamuis res completa sit perfectior seipsa inchoata.

Ad secundum dicendum, quod esse supernaturale, quod dat gratia sanctificans, cum sit esse diuinæ essentiæ, præponderat ad esse supernaturale & ad operari, quod dat lumen gloriæ intellectui beato.

Ad tertium dicendum, quòd gratia sanctificans non ordinatur ad lumen gloriæ; quin potiùs lumen gloriæ ordinatur ad gratiam sanctificantem patriæ, sicut proprietas ad propriam essentiam; est enim conueniens, quòd ij qui sunt filij Dei per gratiam sanctificantem, sint hæredes ipsiusmet Dei in visione beatifica per lumen gloriæ. Sicut autem ad esse & operari potentiarum præsupponitur necessariò esse essentiæ; sic ad beatitudinem debet præsupponi necessariò gratia sanctificans.

DISPVTATIO IV.

De intensione ac perfectione Visionis beatificæ.

PROBATA iam possibilitate Visionis beatificæ & consideratis eius principiis, tam ex parte potentiæ, quam ex parte obiecti; sequitur consideranda ipsa visio beatifica secundùm se: vnde in præsenti Disputatione de eius intensione ac perfectione agetur.

Vtrùm scilicet sit æqualis in omnibus? Vtrùm sit comprehensiua ipsius Dei clare visi? & similia ad ipsam attinentia examinabuntur.

DVBIVM I.

Vtrùm Visio beatifica sit æqualis, vel inæqualis in omnibus Beatis.

SVpponendum est, quòd æqualitas, vel inæqualitas visionis beatificæ non attenditur penes hoc, quòd Beati videant totum Deum, vel non videant totum; quia, vt dicetur infra, omnes totum vident. Nec attenditur penes hoc, quòd omnes habeant æqualiter, aut inæqualiter perfectas species ipsius Dei; hæ siquidem species quidditatiuè repræsentantes diuinam essentiam sunt impossibiles, vt supra probatum est: diuina quippe essentia vnitur immediate seipsá in esse intelligibilis, cum intellectu omnium Beatorum: vnde quantùm est ex parte obiecti vniti cum potentia, non esset inæqualitas inter visiones beatas; & si sit, debet prouenire ex parte principij formalis, in quantum vnus intellectus beatus clariùs videt Deum, quàm alius.

Prima opinio, sed hæretica, fuit Iouiniani, & aliorum, quòd visio beatifica est æqualis in omnibus Beatis. Probatur ex illa parabola Christi Domini, adducta Matthæi 20. de operariis, qui eandem mercedem, scilicet denarium diurnum receperunt, licèt aliqui plus & diutiùs laborauerint, vt ibi dicitur: sed illud denarium diurnum, secundùm expositionem sanctorum Patrum, est gloria & beatitudo, quæ consistit in visione beatifica: ergo visio beatifica est æqualis in omnibus Beatis. Deinde, visio beatifica correspondet iustitiæ nostræ: sed iustitia est æqualis in omnibus Sanctis; omnes enim sunt iusti per iustitiam Christi, quæ vna est: ergo visio beatifica est æqualis in omnibus Beatis. Denique, diuina essentia est indiuisibilis & simplicissima: vnde tota videtur, vel nullo modo videtur, sicut si punctum videtur, totum videtur, quia est indiuisibile: ergo æqualiter videtur ab omnibus Beatis; & ita visio beatifica est æqualis in omnibus.

Secunda opinio, quæ attribuitur Paludano in 4. d. 4. q. 4. asserit visionem beatificam esse inæqualem in omnibus Beatis. Probatur ex illo 1. ad Cor. 15. Alia claritas Solis, alia claritas Lunæ, & alia claritas stellarum; Stella enim à Stella differt in claritate: sic & resurrectio mortuorum: vbi videtur indicari, quòd omnes Beati erunt inæquales in gloria, ac proinde inæqualis erit in omnibus visio beatifica. Deinde, Beati assumuntur ex hominibus, vt reparentur ruinæ Angelorum, & repleantur eorum sedes: sed omnes Angeli, qui ceciderunt, fuissent inæquales in gloria, sicut fuerunt inæquales in gratia; gloria enim correspondet gratiæ: quòd fuerint inæquales in gratia, docet expresse D. Thomas, ait enim gratiam & alia dona supernaturalia, fuisse Angelis concessa, iuxta diuersitatem naturæ, ita vt perfectiori in natura data sit perfectior gratia: constat autem ex ipsomet D. Thoma, omnes Angelos esse inæquales in natura, cùm omnes differant specie: ergo omnes Beati ex hominibus assumpti, sunt inæquales in gloria, & consequenter visio beatifica est inæqualis in omnibus illis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd visio beatifica non est æqualis in omnibus Beatis: 2. Nec tamen est inæqualis in omnibus. 3. Vnde multi Beati inæqualiter vident Deum, & multi vident æqualiter. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Ioannis 14. dicit Christus: In domo Patris mei mansiones multæ sunt. 2. ad Cor. 9. Qui parcè seminat, parcè & metet: & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet. In Concilio Florentino sub Eugenio IV. in Litteris sanctæ vnionis definitur, quòd qui ex hac vita omninò purgati à peccato discedunt, statim in cœlum recipiuntur, vbi Deum vident sicuti est, sed pro meritorum diuersitate alius alio perfectiùs. Idem communiter docent sancti Patres. Hieronymus lib. 2. contra Iouinianum. Augustinus lib. de sancta virginitate cap. 26. & alij: ergo secundùm fidem visio beatifica non est æqualis in omnibus Beatis. Deinde, beatitudo, quæ consistit in visione beatifica, datur adultis per modum coronæ & præmij, ex illo Pauli: In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex, non solùm autem mihi, sed & iis qui diligunt aduentum eius: vbi autem est diuersitas meritorum, ibi debet esse diuersitas præmij, vt seruetur iustitia distributiua: sed in Beatis pluribus est diuersitas & inæqualitas meritorum, vt satis patet, & Christus declarauit multis parabolis; vt Matthæi 13. ex parabola frumenti, quod cadens in terram bonam, aliud fecit fructum Centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum, quod indicat diuersitatem meritorum in Iustis: sicut & parabola de talentis datis: ergo visio beatifica non est æqualis in omnibus Beatis. Denique, in inferno est diuersitas pœnarum, vt patet ex sacris Litteris: ergo pari ratione in cœlo est diuersitas præmiorum: vtrumque enim requirit iustitia, ac proinde visio beatifica non est æqualis in omnibus Beatis.

Probatur secunda pars conclusionis. Omnes pueri decedentes in gratia ante vsum rationis, sunt beati, & decedunt cum æquali gratia infusa in baptismate, nec fuit aucta per proprios

prios actus: ergo datur eis æqualis gloria, gloria enim correspondet gratiæ, ac proinde in eis æqualis est visio beatifica, in qua consistit gloria; & consequenter visio beatifica non est inæqualis in omnibus Beatis. Deinde, nulla est repugnantia, quin multi adulti decedant cum æquali gratia: ergo nec est repugnantia, quin habeant æqualem gloriam correspondentem gratiæ, & videant Deum æqualiter: & ita visio beatifica non est inæqualis in omnibus: Imò multæ sunt reuelationes, quòd aliqui Sancti sunt æquales in gloria essentiali, quæ consistit in visione beatifica: sicut habetur de S. Augustino, & D. Thoma Aquinate.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis: Si enim visio beatifica non est æqualis, nec inæqualis in omnibus Beatis: consequens est, quòd multi Beati inæqualiter vident Deum, & multi vident æqualiter: vnde qui moriuntur cum æqualibus meritis, æqualiter vident; qui verò moriuntur cum inæqualibus meritis, Deum inæqualiter vident.

AD primum ergo dicendum, quòd in illa parabola, per denarium diurnum, intelligitur beatitudo obiectiua, siue obiectum beatitudinis; quod vnicum est, & idem datur omnibus, & est ipse Deus: non autem intelligitur de beatitudine formali, quæ consistit in visione & possessione talis obiecti. Ita respondet D. Thomas, 1. 2. qu. 5. art. 2. ad 2. & 3. contra Gentes cap. 58. & ita communiter intelligunt Scholastici in 4. d. 49. cum Sanctis Augustino, & Hieronymo locis citatis. Vasques autem impugnat hanc communem intelligentiam; quia ait, in parabola dicitur quòd operarij murmurabant aduersùs Patrem familias; in cœlo autem nulla est murmuratio: sed tamen dicendum, quòd per hanc murmurationem exprimitur tantùm quædam admiratio, quæ erit in Sanctis, dum videbunt, quòd dabitur gloria illis qui parum laborauerunt, sicut datur his qui multùm & diutiùs laborauerunt. Deinde, sufficit quòd id, quod est præcipuè intentum in parabola, accommodetur veritati, ad quam declarandam assumitur parabola. Ipse autem Vasquez dicit, quòd ista parabola debet explicari de prima gratia, quæ indifferenter datur omnibus: sed tamen falsa est hæc explicatio; quia prima gratia non est merces, non enim cadit sub merito, vt ait Apostolus; si enim gratia ex merito, iam non est gratia, gratia siquidem gratis datur. In hac parabola pro operariis, qui hora vndecima iuerunt ad vineam, secundùm eosdem Sanctos Patres intelliguntur Gentiles: qui quidem vna hora fecerunt, alij verò scilicet Iudæi diù laborauerunt, sed tamen Gentiles in labore vnius horæ adæquauerunt laborem diuturnum Iudeorum, quia pauco tempore plus dilatauerunt fidem, quàm illi in tanto tempore: vnde non est mirum, si eadem merces reddatur; sed mirum est, quòd tam breui laborantes aliorum laborem adæquauerunt. Potest etiam dici, quòd per hanc parabolam Christus ponit discrimen inter Legem gratiæ, & alias præcedentes videlicet Legem naturæ, & Legem scriptam: nam in Lege gratiæ vna hora laborantes plus merentur, quàm in antiquis per multum tempus, quia in antiquis per Sacramēta non conferebatur gratia ex opere operato, sicut confertur in Lege gratiæ. Denique in vna hora siue per vnum actum, potest vnus mereri plus, quàm alius multo tempore, quod fit per gratiam & auxilia gratuita, quæ cùm gratis conferantur, æqualitas mercedis reducitur vltimò ad voluntatem Dei. Ad aliud dicendum, quòd iustitia Christi est quidem causa meritoria & effectiua nostræ iustificationis, sed non est causa formalis, vnde Sancti non sunt formaliter iusti per iustitiam Christi, sed per iustitiam propriam, nec eis imputantur merita Christi, nisi sibi applicent per bona opera. Ad aliud dicendum, quòd Deus videtur totus ab vnoquoque Beato; sed non totaliter, ideò vnus potest meliùs videre, si habeat maius lumen gloriæ, quàm alius videat cum minori lumine.

AD secundum dicendum, quòd illa similitudo affertur ab Apostolo, vt ostendatur esse inæqualitatem in Beatis: siue sit inter omnes, siue tantùm inter plures. Deinde non omnes Stellæ sunt inæqualis luminis; siue agamus de lumine mutuato à Sole, nam Sol potest æquè distare à multis, ac ita æqualiter illuminare; siue loquamur de proprio & innato lumine, lumen quippe non sequitur differentiam specificam, sed genericam. Ad aliud dicendum, quòd falsum est illud fundamentum: nam licèt Angeli non cecidissent, fuissent nihilominus saluati homines; nec enim constat de contrario in Scriptura. Deinde, possunt esse multi homines in vna sede, siue in eodem gradu visionis. Nec solùm Beati homines habent visionem beatificam in gradibus, quibus fuisset concessa Angelis apostatis: sed etiam in gradibus, quibus est concessa Angelis beatis: & etiam aliqui homines excedunt Angelos, & maximè Beatissima Virgo, de qua canit Ecclesia, quòd sit exaltata super choros Angelorum. Ex quo colligitur, quòd licèt nulli Angeli cecidissent, nihilominus homines salui fuissent.

DVBIVM II.

Vtrùm inæqualitas visionis beatificæ tantùm procedat ab inæqualitate luminis gloriæ.

SVpponendum est, præsens dubium diuersimodè proponi ab Authoribus: Aliqui enim sic proponunt, Vtrum melior potentia intellectiua, cum æquali lumine gloriæ, clarius & perfectiùs

Digitized by Google

fectiùs Deum videat? Alij verò sic, Vtrùm sola inæqualitas luminis gloriæ sit causa inæqualitatis visionis beatificæ? sed isti diuersi modi in idem coincidunt: cùm enim intellectus eleuatus lumine gloriæ sit causa proxima & adæquata visionis beatificæ effectiua, inæqualitas visionis beatificæ debet refundi vel ad inæqualitatem intellectuum, vel ad inæqualitatem luminis gloriæ in diuersis intellectibus, tanquam ad causam effectiuam proximam: non enim loquimur de causa morali huius inæqualitatis, nam certum est, quòd causa moralis inæqualitatis visionis beatificæ sit inæqualitas meritorum: nec loquimur de causa physica siue effectiua remota & prima, quæ est diuina voluntas; cui enim Deus plùs dat gratiæ, plùs etiam dat gloriæ: vnde prima causa & radix cuiuscumque boni est diuina voluntas. Hæc autem inæqualitas non prouenit ex parte Dei visi, cùm seipso immediatè vniatur cum quolibet intellectu beato in esse intelligibili & obiectiuo: quòd si perfectiùs vniatur vni, quàm alteri, hoc prouenit ex diuersitate luminis gloriæ disponentis potentiam ad hanc vnionem: vnde semper inæqualitas visionis beatificæ procedit vel ab inæqualitate luminis gloriæ, vel ab inæquali perfectione naturali potentiæ intellectiuæ. Quæ inæqualitas perfectionis naturalis potentiæ intellectiuæ non solùm reperitur inter intellectus Angelicos, ac inter intellectum Angelicum & humanum; de quo nullus dubitat: sed etiam reperitur inter intellectus humanos, vnus quippe est intrinsecè & secundùm suam entitatem perfectior alio, vt expresè docet D. Thomas infra, q. 85. art. 7. cuius ratio est manifesta, quia intellectus est proprietas naturaliter & necessariò emanans ab anima, & consequenter ad perfectiorem animam sequitur perfectior intellectus. Quòd autem vna anima humana sit perfectior intrinsecè & substantialiter, quàm alia, est tam certum & manifestum in schola D. Thomæ, vt Caietanus infra loco citato, vocet cæcos in doctrina D. Thomæ, qui contrarium tenent. De hoc fusè egimus in Physicis.

Prima opinio Durandi in 3. d. 14. q. 1. ad vltimum, Molinæ hic disp. 2. & aliorum, quæ etiam tribuitur Caietano 3. p. q. 10. art. 4. ad 2. asserit inæqualitatem visionis beatificæ non procedere tantùm ab inæqualitate luminis gloriæ: sed etiam ab inæquali perfectione naturali potentiæ intellectiuæ; quia reputat, quòd intellectus naturaliter perfectior cum æquali lumine gloriæ perfectiùs Deum videat, quàm alius naturaliter imperfectior. Probatur authoritate D. Thomæ 3. p. q. 10. art. 4. ad 1. vbi sic ait: Visio diuina excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ: & ideò gradus attenditur magis secundùm ordinem gratiæ, quàm secundùm ordinem naturæ: ergo ex D. Thoma aliquo modo attenditur secundùm ordinem naturæ; nam ly *magis*, importat comparationem: quando autem fit comparatio inter aliqua, illud in quo fit comparatio, debet singulis conuenire.

Secundò, Principium *quo* effectiuum visionis beatificæ, cōstituitur secundùm doctrinam Thomistarum, ex intellectu creato secundùm virtutem naturalem, & ex lumine gloriæ; ita quòd virtus naturalis sit virtus radicalis, lumen gloriæ sit tota virtus proxima, & vtraque virtus effectiuè in actum influat: ergo sicut posito perfectiori lumine gloriæ est perfectior visio beatifica; sic etiam posito perfectiori intellectu erit perfectior visio, vt constat ex paritate rationis: nam cùm perfectio effectus correspondeat perfectioni causæ totalis, si necessariò agat vt contingit in præsenti; & perfectio causæ vt sic, constet tam ex virtute radicali actiua, quàm ex virtute proxima, quæcumque augeatur, erit perfectior causa, & consequenter habebit nobiliorem effectum. Vel dicendum est, quòd intellectus creatus secundùm propriam virtutem non influit in visionem beatificam, sed se habeat tantùm vt subiectum deferens lumen gloriæ, sicut aqua calida est tantùm subiectum deferens calorem, vnde non concurrit actiuè ad calefactionem.

Tertiò, Conatus maior potentiæ in aliis, producit actum perfectiorem, vt visus perfectior cæteris paribus perfectiùs videt: quod etiam verum est in supernaturalibus, nam intellectus naturaliter perfectior cum æquali habitu fidei, si magis conetur, perfectiùs penetrabit mysteria fidei, vt constat si fiat comparatio inter fidelem doctum, & fidelem rusticum: sed in visione beatifica potest esse maior conatus potentiæ intellectiuæ, si sit perfectior; cùm habitus luminis gloriæ non minùs ei subordinetur, ac alij habitus: ergo perfectior intellectus cum æquali lumine gloriæ, potest Deum perfectiùs videre.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd inæqualitas visionis beatificæ tantùm procedit ab inæqualitate luminis gloriæ: vnde intellectus naturaliter perfectior cum æquali lumine gloriæ, non videbit Deum perfectiùs, quàm alius naturaliter imperfectior: intellectus verò naturaliter imperfectior cum maiori lumine gloriæ Deum perfectiùs videbit. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & plures alij, vt Suares, Vasquez, & Valentia.

Probatur Conclusio authoritate D. Thomæ hic art. 6. vbi sic ait: Videntium Deum per essentiam, vnus alio perfectiùs eum videbit: sed hoc erit per hoc, quòd intellectus vnius habebit maiorem virtutem seu facultatem ad videndum Deum, quàm alterius: facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundùm suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quadam deiformitate constituit: vnde intellectus plùs participans

Digitized by Google

ticipans de lumine gloriæ, perfectiùs Deum videbit. Et in responsione ad 3. sic ait: Diuersitas videndi Deum, erit per diuersam facultatem intellectus, non quidem naturalem; sed gloriosam. Et art. 7. ait: In tantùm enim intellectus creatus diuinam essentiam perfectiùs, vel minus perfectè cognoscit, in quantum maiori, vel minori lumine gloriæ perfunditur.

Secundò, Inæqualitas visionis intellectualis potest procedere ex duplici capite, quando scilicet obiectum est perfectiùs vnitum intellectui vni in esse intelligibili, vel quando virtus agendi eius proxima est perfectior: cùm enim ex obiecto & potentia tantùm pariatur notitia, quò virtus proxima agendi tenens se ex parte potentiæ, & quò vnio obiecti cum potentia est perfectior, eo potentia & obiectum perfectiùs concurrent ad actum: quod debet intelligi, quando virtus proxima agendi est virtus totalis & eleuatiua potentiæ: tunc enim ipsa virtus sic præeminet potentiæ, eique dominatur, vt talis potentia dicatur obedientialis passiua respectu illius, & non agat nisi iuxta proportionem illius virtutis; nam sicut ab illa habet quòd simpliciter possit, sic ab eius maiori perfectione habet, quòd perfectiùs possit, iuxta illud axioma: Sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis: sed solum lumen gloriæ facit, quòd diuina essentia sit perfectiùs vel minus perfectè vnita intellectui creato in esse intelligibili, cùm ipsum solum sit dispositio ad talem vnionem, vt dictum est: & similiter solum lumen gloriæ est tota virtus proxima intellectui creato videndi Deum, vt supra etiam dictum est secundum Concilium Viennense: ergo inæqualitas visionis beatificæ tantùm procedit ab inæqualitate luminis gloriæ.

Tertiò, Ex contraria opinione sequitur, quòd aliquis gradus gloriæ redditur naturæ, & non meritis: nam ponatur vnus intellectus naturaliter perfectior alio duobus gradibus, & quòd vterque habeat lumen gloriæ vt sex iuxta sua merita, in tali casu intellectus naturaliter perfectior videbit Deum v.g. vt decem, & alius imperfectior videbit tantùm vt octo: vnde illi duo gradus excessus non correspondent lumini gloriæ, ac proinde nec meritis, nec gratiæ quibus proportionari debet lumen gloriæ; sed correspondent naturæ: quod est falsum. Nam sicut gratia, sic & tota gloria datur nobis ex meritis Christi, & tamen constat quod Christus principaliter non meruit nobis naturalia. Imò sequitur, quòd vnus intellectus multò perfectior naturaliter alio, cum minore lumine gloriæ, perfectiùs Deum videbit, quàm alius imperfectior naturaliter cum maiori lumine gloriæ.

Aliqui respondent, quòd si in tali casu, æqualia sint merita, vtrique dabitur æquale lumen gloriæ: sed maius auxilium actuale intellectui imperfectiori naturaliter, vt virtute illius auxilij possit adæquare visionem beatificam alterius. Sed contra: nam Deus secundum leges communes naturæ, tenetur dare causæ agenti necessariò, vt hic contingit, auxilium proportionatum virtuti operatiuæ, ipsi debitum debitis connaturalitatis. Deinde, est impossibile quòd illud auxilium actuale, si sit pure applicatiuum, det virtutem intellectui: & ita semper erit ille excessus visionis, & correspondebit naturæ. Si autem illud auxilium actuale simul eleuet potentiam, erit lumen gloriæ, & ita intellectus imperfectior cum maiori lumine gloriæ non videbit Deum perfectiùs, quàm alius naturaliter perfectior cum minori lumine gloriæ; & ita in visione beatifica intellectus perfectioris est aliquis gradus correspondens naturæ.

Alij respondent quòd in tali casu, dabitur æquale lumen gloriæ, quod est præmium meritorum; & tamen erit inæqualis visio beatifica. Sed contra, lumen gloriæ in se consideratum non habet perfectè rationem præmij; sed potiùs est medium quo habemus præmium; nam verum præmium est ipsa beatitudo formalis, quæ consistit in visione Dei; vnde solus ille habet maius præmium, qui perfectiùs videt Deum: & consequenter si æqualia sint merita, debet esse æqualis visio beatifica.

Ad primum ergo dicendum, quòd particula illa, *magis*, non est semper nota rigorosæ comparationis affirmatiuæ; & aliquando habet vim comparationis denegatiuæ & exclusiuæ respectu maioris excessus; vnde idem sonat, ac si diceret, attenditur secundum ordinem gratiæ, & non secundum ordinem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus creatus non concurrit ad visionem beatificam, etiam vt virtus radicalis, nisi vt est eleuatus lumine gloriæ, secundum potentiam obedientialem passiuam, quod lumen est tota virtus agendi proxima: cùm totus actus visionis beatificæ sit supernaturalis entitatiuè, etiam quoad rationes superiores, vt contractas per rationem specificam, & ipsi identificatas: vnde cùm intellectus creatus nullum habeat influxum in visionem beatificam, nisi vt eleuatus lumine gloriæ, visio proportionatur, & quantum ad substantiam, & quantum ad modum intensionis, lumini gloriæ, & non perfectioni naturali intellectus: si enim intellectus creatus haberet secundum propriam virtutem, quòd vel minimum influeret proximè in visionem beatificam, posset dari tam perfectus aliquis intellectus secundum propriam virtutem, quòd adæquaret perfectionem alterius eleuati lumine gloriæ, & consequenter posset Deum videre sine lumine gloriæ: quod tamen est contra Concilium Viennense. Est tamen differentia inter concursum

intellectus creati ad visionem beatificam, & concursum aquæ calidæ ad calefactionem: nam aqua secundùm propriam virtutem, nec radicaliter concurrit actiuè ad calefactionem, cùm talis actio repugnet eius naturæ, & sic aqua se habet merè passiuè ad hanc actionem, & se habet tantùm per modum sustentantis calorem, qui est tota virtus agendi: intellectus verò secundùm propriam virtutem habet capacitatem ad visionem beatificam; vnde ad illam concurrit actiuè, dum eleuatur lumine gloriæ.

Ad tertium dicendum, quòd quando actus est proportionatus potentiæ, & potentia illum producit propria virtute, verum est quòd maior conatus potentiæ facit actum perfectiorem. Quando autem actus excedit virtutem potentiæ, vt accidit in præsenti, perfectio actus commensuratur virtuti eleuanti ipsam potentiam, cùm det simpliciter ipsi potentiæ posse agere. Ad instantiam de fide, dicendum quòd apprehensio mysteriorũ fidei ordinariè est actus naturalis, ac proinde intellectus naturaliter perfectior, meliùs penetrat expositionem mysteriorum fidei: sed non habet assensum fidei perfectiorem circa illa, nisi eleuetur perfectiori virtute supernaturali. Nec ita propriè loquendo habitus supernaturales subordinantur potentiæ, sicut subordinantur habitus naturales: hi enim supponunt potentiam in esse potentiæ, illi verò constituunt ipsam in esse potentiæ proximæ. Vnde semper maior conatus potentiæ in ordine ad actus supernaturales procedit à virtute supernaturali; & non à virtute naturali ipsius potentiæ.

DVBIVM III.

Vtrùm inæqualitas visionis beatificæ sit specifica & essentialis, vel tantum accidentalis.

SVpponendum est, quòd aliquis actus potest esse nobilior alio multis modis. Primò, quia elicitur à nobiliori potentia, sicut cognitio Angeli est nobilior cognitione hominis, etiam respectu eiusdem rei: quia intellectus Angeli, cùm sit proprietas naturaliter consequens essentiam perfectiorem, est perfectior intellectu humano, qui est proprietas consequens essentiam imperfectiorem: quod maximè apparet in modo intelligendi; nam Angelus intelligit simplici intuitu, & homo cum discursu. Secundò, ex parte intensionis actus, id est quando perfectiùs, & in præsenti materia quando clariùs attingit obiectum: eandem quippè rem & rationem indiuisibilem vnus intellectus clariùs videt; quàm alius. Tertiò, ex parte extensionis, quando scilicet vnus actus ad plura se extendit, quàm alius. Quartò; quando vnus actus terminatur ad obiectum nobilius, quàm sit obiectum alterius: sicut cognitio, quæ habetur de Deo, est nobilior cognitione quæ habetur de lapide. Non autem quælibet nobilitas vnius actus supra alium, facit quòd distinguantur essentialiter & specie: nam maior & minor intensio non causant distinctionem specificam, at tantùm accidentariam, si præcisè sumantur; non enim magis & minus mutant semper speciem: aliàs sequeretur, quòd quoties aliquis perfectiùs de nouo penetrat aliquam demonstrationem, deperderet scientiam quam habebat, & acquireret nouam specie scientiam, quod nullus dicit. Quòd si respectu eiusdem maior & minor intensio præcisè non mutant speciem, nec etiam mutant respectu diuersorum: cuius ratio est, quia intensio actus est accidentaria obiecto, à quo procedit specificatio actus, vt statim dicetur; per accidens enim est obiecto, quòd perfectiùs, vel minus perfectè attingatur, accidentaria autem non mutant speciem; cùm vera distinctio specifica sit essentialis. Diuersus autem modus tendendi variat speciem, quia modus tendendi fundatur in obiecto: nam tale obiectum in se consideratum petit, quòd tali vel tali modo attingatur, tali vel tali lumine, tali vel tali medio: vnde cùm ab obiecto desumatur specificatio actus, etiam desumitur à modo tendendi fundato in tali obiecto, imò *modus* tendendi est vltima sigillatio specificationis, est enim obiectum formale *quo*, siue ratio formalis *sub qua*: igitur prima radix specificationis actus, & consequenter habitus & potentiæ, est hæc ratio formalis *sub qua*; non enim obiectum materiale, aut obiectum formale *quod*, materialiter in esse rei consideratum specificat; sed est obiectum formale formaliter in esse obiecti consideratum, ac proinde vt substat medio quo attingitur. Obiectum sic consideratum specificat actum, actus verò adæquatus specificat habitũ & potentiam: nam potentię & habitus sunt propter suos actus, & actus sunt propter obiecta; illud autem quod ordinatur ad aliud, specificatur ab illo, nam quod essentialiter ordinatur ad aliud, habet suum esse tale dependenter ab illo, illique proportionatum, & sic habet ab illo quòd sit in tali specie. Aliquando tamen actus dicuntur specificari ab habitibus & potentiis, in quantùm scilicet hic actus pendens à potentia vel habitu respiciente tale obiectum, necessariò est talis speciei: sed propriè loquendo potentia specificatur à suo actu adæquato, sicut & habitus, & actus ab obiecto, vt dictum est: quod modo explicato est primum specificatiuum, & immediatè specificat actum, & mediatè potentiam & habitum: quia actus immediatè respicit & attingit obiectum; potentia verò & habitus mediatè tantùm respiciunt & attingunt obiectum, mediante videlicet actu: eodem autem modo aliquid

aliquid specificatur ab alio, quo respicit illud. Est tamen hæc differentia inter potentiam, & habitum, quòd vnus habitus non habet nisi vnum tantum actum specie; potentia verò, cùm sit quid superius & vniuersalius habitu, potest habere multos actus specie diuersos: sicut intellectus habet actum scientiæ, actum opinionis, actum fidei, & plures alios; propterea diximus, quòd potentia specificatur, non à quolibet suo actu, sed à suo actu adæquato, vt intellectus, ab intellectione; voluntas, à volitione, &c.

Prima opinio Maioris in 4. d. 49. q. 11. asserit, inæqualitatem visionis beatificæ esse specificam & essentialem, si proueniat ex inæqualitate specifica & essentiali potentiarum, vt est illa quæ est inter visionem beatificam Angelorum & hominum, sicut & inter visiones singulorum Angelorum. Probatur, Actus specificatur à potentia, eique proportionatur: ergo cùm omnes intellectus Angelici distinguantur specie inter se, & ab intellectu humano, etiam actus visionis beatificæ ab illis procedentes specie distinguintur, ac ita inæqualitas visionis beatificæ, proueniens ex inæqualitate specifica potentiarum, est specifica & essentialis: sicut & illa, quæ est in cognitione Prophetica. Maximè quia vnus Beatus excedit alium in præmio essentiali beatitudinis.

Secunda opinio Nauarræ in præsenti, controuersia 39. §. 2. asserit, quòd de facto inæqualitas visionis beatificæ ex parte principij, non est specifica & essentialis: de potentia tamen absoluta potest esse. Probatur, Visio beatifica, qua Deus videndo se est beatus, distinguitur specie à visione beatifica cuiuslibet alterius Beati, licèt ad ipsummet Deum vt est in se terminetur, propter hoc quòd est immaterialior & clarior: ergo poterit fieri, quòd per accessum ad illam summam immaterialitatem vna visio beatifica distinguatur specie ab alia quæ non ita accedit: sicut de facto intellectiones Angelicæ ordinis naturalis distinguuntur specie, penes maiorem & minorem immaterialitatem.

Tertia opinio asserit, quòd inæqualitas visionis beatificæ proueniens ex parte extensionis, sit specifica & essentialis: ita vt illa visio sit essentialiter perfectior, quæ videt plura in Verbo. Probatur, Ille gradus extensionis, quo vna visio beatifica excedit aliam, est perfectio entitatiua, quæ multis potest esse communis, & non est communis omnibus; ac proinde est perfectio specifica: ergo illa visio beatifica, quæ plura videt in Verbo, est essentialiter & specificè perfectior aliâ, quæ non habet hunc gradum extensionis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd visiones omnes beatificæ, tam Angelorum, quàm hominum sunt eiusdem speciei: nec distinguuntur nisi accidentariò, tam ex parte principij elicientis, quàm ex parte intensionis & extensionis. Ita communiter Discipuli D. Th. & alij.

Probatur conclusio: Quando aliqui actus tendunt ad idem obiectum formale, & eodem modo, sunt eiusdem speciei, vt dictum est: sed omnes visiones beatificæ, tam Angelorum, quàm hominum, tendunt ad idem obiectum formale, scilicet in diuinam essentiam vt sic, in qua alia vident: & eodem modo, ac medio tendunt; scilicet sub lumine gloriæ, quod est idem specie in omnibus, vt communiter conceditur; sicut enim est vnicus specie habitus gratiæ, charitatis, & similium; sic est vnicus specie habitus luminis gloriæ: ergo omnes visiones beatificæ, tam Angelorum, quàm hominum, sunt eiusdem speciei. Et quamuis principium elicitiuum actus concurreret ad specificationem eiusdem actus: adhuc habemus intentum; nam principium elicitiuum visionis beatificæ, non est intellectus creatus secundùm propriam virtutem naturalem, secundùm quam vnus differt specie ab alio; sed est intellectus secundùm lumen gloriæ, à quo simpliciter habet posse proximè in ordine ad talem actum, vnde lumen gloriæ est tota virtus proxima, & quasi potentia proxima visionis beatificæ: constat autem quòd intellectus beati non differunt specie secundùm lumen gloriæ, cùm sit idem specie in omnibus, sed potiùs conueniunt omnes; dicitur enim, quòd eadem est mensura hominis, quæ Angeli: maximè quia, vt dictum est, ab intellectu creato secundùm propriam virtutem nulla est inæqualitas etiam intensiua in visione beatifica: ergo multò minus est inæqualitas specifica & essentialis, quæ maior est. Hæc ratio probat de omnibus actibus supernaturalibus, ad quos non concurrit proximè potentia naturalis, nisi vt eleuata: non autem probat de actibus naturalibus, quorum secundùm omnem rationem potentiæ naturales sunt principia.

Secundò, Ex contraria opinione sequitur, quòd visio beatifica vltimi Angeli esset perfectior specie, quàm visio beatifica animæ Christi, cùm intellectus cuiuslibet Angeli secundùm se consideratus, sit perfectior specie, quàm humanus intellectus Christi: sed est absurdum hoc dicere, cùm Christus Dominus vt homo sit supra omnes Angelos beatus; quod tamen non esset, si eius visio beatifica esset imperfectior in specie, quàm Angelica: ergo visiones omnes beatificæ, tam Angelorum, quàm hominum sunt eiusdem speciei. Nec solutio quæ adhibetur, distinguendo de visione beatifica secūdùm quòd est cognitio, & secundùm quòd est beatitudo, satisfacit argumento: Nam beatitudo formalis in suo conceptu dicit, quòd sit cognitio: & consequenter, si visio beatifica

Digitized by Google

cuiuslibet Angeli esset perfectior visione beatifica animæ Christi in ratione cognitionis, esset etiam perfectior in ratione beatitudinis: vel e contra si non esset perfectior in ratione beatitudinis, nec etiam esset perfectior in ratione cognitionis. Nec similiter satisfacit instantia, quæ potest adduci de scientia indita Christi, quæ quantùm ad id quod in ea consideratur ex parte Dei influentis, excedit scientiam Angelorum; est tamen infra eam quantùm ad modum recipiendi, vt docet D. Thomas, 3. p. q. 11. art. 4. est enim disparitas: nam vsus scientiæ inditæ subditur potentiæ intellectiuæ Christi, & fit per species infusas; vnde talis scientia debet accommodari & proportionari ipsi potentiæ, quæ cùm sit naturaliter imperfectior potentia intellectiua Angelorum, petit ex se species magis limitatas siue minus vniuersales, ac proinde quantùm ad hoc talis scientia est imperfectior scientia Angelorum: vsus autem scientiæ beatæ Christi siue luminis gloriæ, non subditur quantùm ad vsum potentiæ intellectiuæ Christi, sed potius è contra potentia intellectiua subditur lumini gloriæ quantùm ad vsum, cui deseruit ipsa essentia diuina vnita per modum speciei intelligibilis, magis vel minùs iuxta intensionem luminis gloriæ; vnde potentia intellectiua debet accommodari & proportionari lumini gloriæ: & sic pensanda est perfectio scientiæ beatæ siue visionis beatificæ solùm ex parte luminis gloriæ, quod est idem secundùm speciem in omnibus Beatis, & multò perfectius quantùm ad intensionem in Christo Domino præ aliis omnibus: vnde inæqualitas visionis beatificæ est tantùm accidentaria quantùm ad intensionem, non verò est essentialis & specifica.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus proportionatur quidem potentiæ, sed secundùm virtutem quæ concurrit ad actum: dictum est autē quòd potentia intellectiua creata concurrit tantùm proximè ad visionem beatificam per lumen gloriæ; per propriam autem virtutem non concurrit nisi remotè & vt eleuatam: vnde de materiali tantùm & per accidens se habet, quòd propria virtus intellectus creati, sit diuersæ vel eiusdem speciei: ac ita inæqualitas visionis beatificæ est præcisè pensanda, iuxta inæqualitatem accidentariam luminis gloriæ; & consequenter est tantum accidentaria. Ad instantiam dicendum, quòd si lumen propheticum sit eiusdem speciei, sicut & obiectum cognitum, vt contingit in præsenti; omnes cognitiones propheticæ sunt eiusdem speciei. Ad aliud dicendum, quòd præmium essentiale beatitudinis est visio ipsius Dei; vnde sufficit, quòd vnus excedat alium Beatum in hac visione, vt dicatur excedere in præmio essentiali beatitudinis: sed tamen hic excessus non est essentialis, at tantùm accidentarius: sicut vna essentia humana est perfectior alia humana, sed non essentialiter & specificè, at tantùm substantialiter & numericè.

Ad secundum dicendum, quòd in visione beatifica pro tota sua latitudine, sunt tantùm duo modi tendendi in Deum clarè visum specie diuersi: vnus omninò connaturalis intellectui diuino per modum totalis & simplicis potentiæ; vnde Deum attingit adæquatè & comprehensiuè: alius est supernaturalis intellectui creato per modum potentiæ compositæ ex propria virtute & lumine gloriæ; vnde Deum attingit inadæquatè & limitatè: cùm ergo lumen gloriæ sit vnicum in specie de facto & de possibili, sicut & gratia; inde est quòd visio beatifica regulata lumine gloriæ non potest variari specificè. Ad instantiam dicendum, quòd intellectiones Angelicæ ordinis naturalis distinguntur essentialiter & specificè, quia habent diuersum specie modum tendendi, quem colligimus ex diuersitate specierum; nam quò superiores sunt Angeli, eò per pauciores ac magis vniuersales species intelligunt.

Ad tertium dicendum, quòd aliqua possunt esse communia multis, quæ tamen non sunt communia per modum perfectionis superioris specificæ: sicut multi homines possunt conuenire in perfectione indiuiduali, & multi possunt in ea differre; & tamen perfectio indiuidualis non est superior specifica & essentialis respectu illorum, at tantum est substantialis accidentaria. Similiter ista perfectio, in qua cōueniunt multę, & differunt multę visiones beatificæ, est quidem perfectio entitatiua; sed non superior specifica & essentialis, at tantum accidentaria. Maior autem extensio visionis beatificæ consequitur ad maius lumen gloriæ: non quidem per se primò, (nam per se primò ad intensionem luminis gloriæ sola sequitur intensio visionis:) sed tantum ex consequenti, quatenus quò maius est lumen gloriæ, eò perfectiùs vnitur essentia diuina in ratione speciei intelligibilis, & intellectus perfectiùs videt diuinam essentiam & omnipotentiam, & consequenter plures videt in ea vt in causa creaturas possibiles: sed de hoc disputatione sequenti.

DVBIVM IV.

Vtrùm possit esse tam perfecta visio beatifica alicuius intellectus creati, quod sit comprehensiua Dei.

Svpponendum est, quòd comprehendere per se primò significat actionem materialem, & per quandam analogiam assumitur ad significandam actionem intellectualem. Vt autem significat actionem materialem, sumitur dupliciter ex D. Thoma hîc art. 7. ad 1. Primò strictè

Digitized by Google

strictè ac propriè, secundùm quòd aliquid includitur in comprehendente: & hoc modo prima sphera cœlestis dicitur comprehendere cæteras, nam eas perfectè includit. Alio modo largiùs sumitur, secundùm quòd comprehensio insecutioni opponitur, & idem significat ac attingere & assequi, iuxta illud 1. ad Cor. 9. Sic currite, vt comprehendatis. Iuxta hanc duplicem acceptionem comprehensio transfertur ad actionem intellectus: & in primo idem significat, ac tam perfectè rem cognoscere, quantùm est cognoscibilis: in secundo autem significat idem ac rem aliqualiter cognitione attingere. Quia verò ad comprehẽsionem intellectualem tria concurrunt, videlicet intellectus, actio intellectiua, & ipsum obiectum. Propterea aliqui dicunt, quòd comprehensio se tenet ex parte intellectus, & asserunt quòd nullus intellectus possit aliquid comprehendere, nisi sit infinitus; vnde negant, quòd perfectissimus etiam omnium Angelorum possit comprehendere formicam: horum fundamẽtum est, nam quantumcumque perfectè cognoscatur formica ab illo perfectissimo Angelo, adhuc perfectiùs in infinitum est cognoscibilis à Deo, ac proinde non comprehenditur ab illo Angelo: nam comprehendi aliquid est illud cognosci quantùm est cognoscibile. Sed tamen hæc opinio est falsa, & contra communem fere omnium Theologorum sententiam, qui docent cum D. Thoma, quòd Angeli comprehendunt omnia naturalia creata sibi inferiora, quantùm ad propriam entitatem naturalem; non autem quantùm ad potentiam obedientialem, illa enim comprehensâ comprehenderent diuinam omnipotentiam, scirent quippè quicquid Deus posset facere in creatura. Quòd autem comprehendant, quantùm ad propriam entitatem naturalem, patet; nam proprium est Dei esse incomprehensibilem: vnde ad fundamentum huius opinionis dicendum, quòd rem aliquam esse magis cognoscibilem potest prouenire vel ex eius quidditate, vel ex parte cognoscentis per lumen perfectius, & speciem magis immaterialem: ad rationem igitur comprehensionis, non requiritur quòd cognoscatur res quantùm est cognoscibilis ex parte cognoscentis; sed sufficit quòd cognoscatur quantùm est cognoscibilis ex parte suæ quidditatis, ac proprietatum eius; vnde homo ille comprehendit triangulum, qui perfectè nouit definitionem eius, licèt Angelus perfectiori modo cognoscat triangulum ex parte cognoscentis, non ex parte rei cognitæ: & eodem modo dicendum in proposita materia, quòd Deus per species infusas communicauit Angelis cognitionem comprehensiuam rerum inferiorum quantùm ad naturalia, & tantam ex parte rei cognitæ, quantã ipse habet; cùm cognitio Angeli adæquet ipsas res: quamuis cognitio diuina ex parte ipsius cognoscentis sit infinitè perfectior, & sit etiam comprehensiua ipsarum, quantùm ad potentiam obedientialẽ passiuam, & quantùm ad id quod possunt per gratiam. Alij dicunt quòd cõprehensio se tenet ex parte actionis, ita vt nihil possit comprehendi, nisi per actionem infinitam: Sed contra; nam Angelus, vt dictum est, comprehendit res naturales, & tamen cognitio Angeli non est infinita, sicut nec eius intellectus: nec videtur quòd ad comprehendendum aliquid finitum requiratur actio infinita; nam comprehendi est circumscribi, non autem requiritur aliquid infinitum ad circumscribendum aliud finitum. Vnde dicendum cum D. Thoma hic art. 7. & S. Augustino ibidem citato, quòd comprehensio se tenet ex parte obiecti, ita vt obiectum illud dicatur comprehendi, quod cognoscitur, quantùm cognoscibile est, siue quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspiciantur vel circumscribuntur: tunc autem fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem, peruenitur: quod non potest esse, nisi ipsa cognitio saltem adæquet ipsam rem, seu nisi cognoscibilitas rei finiatur cognitione.

Prima opinio, sed hæretica, fuit Eunomij & aliorum hæreticorum quòd possit esse tam perfecta visio beatifica alicuius intellectus creati, quòd sit comprehensiua Dei. Probatur, Visio beatifica cuiuslibet Beati terminatur ad Deum vt est in se, ita vt nihil Dei ipsum lateat: videtur enim essentia diuina clarè & intuitiuè, tam secundùm ea quæ habet formaliter, quàm secundùm ea quæ habet eminenter; cùm videatur illa eminentia secundùm omnes modos quibus alia continet: sed hoc est Deum comprehendi, vt constat ex definitione comprehensionis: ergo visio beatifica cuiuslibet Beati est tam perfecta, vt sit comprehensiua Dei.

Secundò, Deus de facto videtur totus & totaliter à quolibet Beato: si ly *totaliter* se teneat ex parte rei visæ; quia cùm totum ens diuinum sit vna & eadem simplicissima perfectio, vel totaliter videtur, vel nullo modo videtur: si autem ly *totaliter* se teneat ex parte videntis, tunc est possibile Deum totaliter videri ab intellectu creato, in quantum potest produci in eo lumen gloriæ infinitum, quo infinitè eleuetur ad videndum Deum: non enim repugnat ex parte Dei producentis, cùm eius virtus sit infinita: nec ex parte luminis gloriæ producendi, cùm secundùm propriam rationem sit participatio diuini intellectus, vel diuini luminis infiniti, ac infinitè participabilis: nec ex parte intellectus recipientis, cùm illud recipiat secundùm potentiam obedientialem passiuam, quæ est infinita, vt potè commensurata diuinæ omnipotentiæ: nec aliud potest assignari, vnde repugnet: ergo potest esse tam perfecta visio beatifica

ca alicuius intellectus creati, vt sit comprehensiua Dei.

Tertiò, Non est difficilius comprehendere Deum, quàm comprehendere aliquod diuinum attributum; cùm quodlibet diuinum attributum, infinitam eandémque perfectionem habeat, quàm habet Deus: sed potest dari visio beatifica alicuius intellectus creati, quę comprehendat aliquod diuinum attributum; imò de facto anima Christi comprehendit attributum scientiæ visionis, quia ex D. Thoma, 3. p. q. 10. art. 4. videt omnia, quæ Deus videt scientia visionis, viso autem obiecto adæquato alicuius scientiæ, comprehenditur ipsa scientia: ergo potest esse tam perfecta visio beatifica alicuius intellectus creati, vt sit comprehensiua Dei. Maximè, cùm Deus secundùm totam intelligibilitatem passiuam quam habet, contineantur intra latitudinem obiecti intellectus creati, quod est ens in tota sua latitudine.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non potest esse absolutè tam perfecta visio beatifica alicuius intellectus creati, etiam perfusi lumine gloriæ, vt sit comprehensiua Dei; quod verum est, tam secundùm principia rationis naturalis, 2. Quàm secundùm principia fidei: 3. Vnde esse incomprehensibilem ab intellectu creato est proprietas Dei. Hæc conclusio quoad omnes partes est communis inter Theologos: solus Vasquez hîc disp. 52. probare nititur quòd non sit de fide, Deum esse incomprehensibilem.

Probatur prima pars conclusionis. Ad comprehensionem propriè dictam, de qua hîc loquimur, tres requiruntur conditiones. Prima est, vt cognitio quæ dicitur comprehensiua, attingat rem secundùm proprium conceptum; aliter illam non cognosceret. Secunda est, vt res comprehensa clarè videatur, quia comprehensio est cognitio perfectissima. Tertia, vt cognitio sit adæquata cum re cognita, aut excedens: quia si non esset tanta virtus actiua intellectus, quanta est passiua cognoscibilitas rei, res non posset cognosci quantùm cognoscibilis est; quod tamen requiritur ad eius comprehensionem: sed licèt visio beatifica cuiuscumque intellectus creati habeat duas priores conditiones, tamen non habet, nec potest absolutè loquendo, siue de quacumque potentia habere tertiam; nam virtus actiua cuiuscumque intellectus creati possibilis etiam eleuati lumine gloriæ, semper erit actu finita, vt probatur à D. Thoma supra, q. 7. passiua autem cognoscibilitas Dei est actu infinita; nam aliquid in tantùm est cognoscibile cognitione intellectuali, in quantum est verum, verum enim est obiectum intellectus; in tantùm autem aliquid est verum in quantum est ens, nam ens & verum se consequuntur: Deus autem, cùm sit ipsum esse per se subsistens, est ens infinitum actu, ac proinde infinitè verus, & infinitè intelligibilis: constat autem quòd inter finitum & infinitum non est adæquatio: ergo secundum principia rationis naturalis, non potest esse absolutè loquendo, tam perfecta visio beatifica alicuius intellectus creati, etiam perfusi lumine gloriæ, vt sit comprehensiua Dei.

Secundò, Solus intellectus diuinus, ex vi propriæ formæ habet videre Deum connaturaliter, per hoc quòd eius immaterialitas est omninò commensurata immaterialitati ipsius Dei: & ita cùm immaterialitas ex D. Th. infra q. 14. sit ratio cognitionis tam actiuæ, quàm passiuæ; intellectus diuinus habet ipsum Deū tanquàm obiectū omninò proportionatum & connaturale, & ita per naturam fertur in Deum; alij autem intellectus tantū feruntur ex participatione luminis glorię: ergo sola visio beatifica intellectus diuini est comprehensiua Dei; nam quando operatio conuenit alicui per naturam, ei perfectè conuenit; quando autem conuenit tantùm per participationem, imperfectè & deficienter conuenit: visio autem comprehensiua non potest esse defectuosa, sed debet esse perfecta.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Hieremiæ cap. 32. de Deo dicitur, Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu. Nec valet responsio *Vasquis*, quòd iste locus non sit intelligendus de incomprehensibilitate essentiæ diuinæ, sed de incomprehensibilitate consiliorum Dei. Nam contra; hæc responsio repugnat textui ibi, siquidem Propheta extollit Deum, & enumerat eius perfectiones & attributa: inter quæ est incomprehensibilitas diuinæ essentiæ, & hæc potiùs exprimitur verbis citatis, vt communiter intelligitur ab Expositoribus. Item Ecclesiastici 43. dicitur, Ne laboretis, non enim comprehendetis. Nec etiam valet responsio Vasquis, quòd iste locus est intelligendus de homine viatore & comprehensione laudis. Nam contra; vt patet ex sequentibus, dicitur Deus non posse comprehendi à viatoribus, quia in se est incomprehensibilis; ait enim: quis videbit Deum, & enarrabit &c. Deus autem est incomprehensibilis laude, quia est incomprehensibilis mente. Item Iob. 11. dicitur: Nunquid vestigia Dei comprehendes, aut Omnipotentem vsque ad perfectum reperies; excelsior cœlo est, & quid facies? profundior inferno, & vnde cognosces? quamuis autem iste locus sit de homine viatore; ratio tamen quæ adducitur, & fundatur in infinitate ipsius Dei, ostendit eum esse simpliciter incomprehensibilem. Item ad Rom. 11. O altitudo diuitiarum sapientię & scientię Dei: quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius: sed si Deus non esset incomprehensibilis in essentia, nec esset incomprehensibilis in suis iudiciis; nam qui comprehendit

Digitized by Google

prehendit aliquam rem, comprehendit & videt quicquid facit, & potest facere; quicquid scit, & potest scire &c.

Secundò, Probatur authoritate Conciliorum: in Basiliensi sessione 22. fuit damnata propositio Augustini de Roma, dicentis animam Christi videre Deum tam perfectè & clarè, sicut Deus videt seipsum; cum omnibus quæ possunt ex ea concludi, potest autem concludi ex ea Deum posse comprehendi ab intellectu creato. Circa hoc Concilium notandum est fuisse legitimum per aliquot annos, scilicet vsque ad annum Christi 1437. fuit autem damnata prædicta propositio anno 1435. quando adhuc erat legitimum & quantùm ad omnia tunc determinata, fuit confirmatum à Nicolao IV. Item in Concilio Lateranensi sub Innoc. III. in cap. firmiter, de summa Trinitate & fide Catholica, vbi dicitur: Firmiter credimus, quòd vnus solus sit Deus, æternus, immensus, incomprehensibilis, &c. Respondet Vasques, quòd Concilium determinat hoc respectu viatorum tantùm, vel respectu intellectus creati in suis naturalibus constituti; & probat hanc interpretationem, ex eo quòd in eodem Capite dicitur Deus ineffabilis; & tamen lumine gloriæ Beati sicut clarè Deum vident, sic etiam lingua mentis ipsum effari & exprimere possunt sicuti est, nec ipsis Deus est mente ineffabilis. Sed tamen nec responsio, nec eius probatio satisfacit: non quidem responsio; quia non est fundamentum restringendi vel limitandi authoritatem Concilij: cùm enim dicat simpliciter Deum esse incomprehensibilem, debet simpliciter & vniuersaliter intelligi quòd sit incomprehensibilis omni alteri à se, & non tantùm aliquibus: nec etiam probatio; nam, vt ostensum est supra, secundùm rei veritatem, & secundùm veram doctrinam D. Thomæ, vt ipse Vasques fatetur, Beati in visione beatifica non producunt verbum, nec producere possunt; vnde Deus est illis ineffabilis.

Tertiò, probatur authoritate sanctorum Patrum. Clementis, 1. epist. 1. ad Iacobum fratrem Domini, vbi ait: Deus omninò simplex, incorporeus, & incomprehensibilis est à nobis, quæ authoritas habetur in Concilio Lateranensi loco citato. Dionysij cap. 1. de diuinis nominibus, vbi ait; Deus est spiritus segregatus ab omnibus, & super omnes cœlestes mentes incomprehensibili virtute collocatus. Augustini in soliloquiis, cap. 31. vbi ait: Nonne tu Deus es incomprehensibilis, & immensus, qui habitas lucem inaccessibilem? sic loquuntur communiter omnes sancti Patres, & omnes Theologi, ac Catholici vno ore fatentur Deum esse incomprehensibilem: sed communis sensus Ecclesiæ, & sanctorum Patrum facit rem de fide: ergo Deum esse incomprehensibilem est de fide; & consequenter secundùm principia fidei, non potest esse absolutè loquendo, tam perfecta visio beatifica alicuius intellectus creati, etiam perfusi lumine gloriæ, vt sit comprehensiua Dei.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Nulla est creatura quantumcumque perfecta, quæ non possit comprehendi ab aliquo intellectu creato, cùm non repugnet dari intellectum creatum commensuratum tali substantiæ scilicet intellectû proprium, imò alium multò perfectiorem & excedentem, qui sine dubio illam comprehendet, vt constat ex dictis. Probatum est autem, quòd Deus non possit comprehendi ab vllo intellectu creato aut creabili: ergo esse incomprehensibilem ab intellectu creato est proprietas Dei.

Dicimus igitur Deum esse incomprehensibilem, quia non potest cognosci, etiam de potentia absoluta quantùm est cognoscibilis; nec totaliter cognoscitur; non quidem ita quòd totus modus obiecti non cadat sub cognitione, sed quia modus obiecti non est modus cognoscentis, vt ait D. Thomas hic art. 7. ad 3. vnde qui videt Deum per essentiam, videt hoc in eo, quod infinitè existit, & infinitè cognoscibilis est: sed hic infinitus modus non competit ei, vt scilicet ipse infinitè cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licèt ipse eam demonstratiuè non cognoscat. Vnde D. Thomas vult, quòd modus cognitionis ad minus adæquet modum obiecti, vt dicatur comprehensio: & quòd tale obiectum cognoscatur cognitione tam perfecta, qua potest cognosci ex sua natura, ratione cognoscibilitatis & veritatis quam habet: & ita debet saltem adæquari virtus actiua potentiæ intellectiuæ cum intelligibilitate passiua obiecti: igitur ad cognoscendam comprehensiuè aliquam creaturam, cùm habeat veritatem finitam, sufficit potentia cognoscitiua finita, & cognitio item finita: cùm autem non possit dari in creaturis potentia cognoscitiua infinita, ac proinde nec actus cognitionis infinitus, non poterit Deus ab illis comprehendi, cùm sit veritatis & intelligibilitatis infinitæ: sed à se solo comprehenditur; cùm eius intellectus infinitus, eiúsque actus cognitionis infinitus, sit commensuratus & adæquatus ipsi essentiæ diuinæ infinitæ. Sed Vasques dicit se non capere hunc modum explicandi incomprehensibilitatem Dei respectu intellectus creati, quamuis fateatur esse D. Thomæ; quia, inquit, non consonat definitioni comprehensionis, & ex opposito incomprehensionis, traditæ ab Augustino, & aliis; vt scilicet illud dicatur comprehendi, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem. Sed non aduertit iste Author, quòd licèt Deus totus videatur, totus tamen dicitur aliquo modo latere, quandiu non cognoscitur ea perfectione, qua est cognoscibilis: sicut

Digitized by Google

sicut qui scit medio probabili aliquam rem, illam scit & totam scit; & tamen illam non comprehendit, quandiu illam non cognoscit medio demonstratiuo, aut alio perfectiori.

Ad primum ergo dicendũ, quòd quilibet Beatus videt Deum vt in se est, ita vt nihil Dei ipsum lateat, & videtur diuina essentia clarè & intuitiuè, secundùm ea quæ habet formaliter, sed necessariò; non autem secundùm ea quæ habet eminenter, quasi ea omnia in particulari videat: videtur enim clarè eminentia diuinæ essentiæ, secundùm quam omnia continet, tam secundùm suam realitatem, quàm secundùm terminationem ad creaturas in communi sumptas, non autem secundùm terminationes singulas ad creaturas in particulari, quia eas in communi per se primò & explicitè respicit; in particulari verò respicit tantùm secundariò & implicitè: vnde non videt diuinam eminentiam secundùm diuersos illos omnes modos & formalitates in particulari, quatenus multiplicantur & diuersificantur ratione connotatorum: & hoc ideò, quia visio intellectus creati, vt potè finita, non adæquat, nec omninò penetrat diuinam essentiam; & ita sequitur quòd videat eam secundùm omnem formalitatem & modum tenentem se ex parte ipsius, in esse entis, qui est vnicus importatus in illa summa eminentia, qua indiuisibiliter, & absque multiplicatione ex parte sui omnia alia respicit; aliàs non videret quidditatiuè: non autem sequitur, quòd videat eam secundùm omnem formalitatem & modum se tenentem aut prouenientem ex parte connotatorum, quasi ipsam attingat sigillatim secundùm quòd in particulari respicit hanc & illam creaturam, hoc enim importaret perfectam eius penetrationem. Ratio istorum est, quia quæ se tenent ex parte ipsius diuinæ essentiæ, sunt necessariò & formaliter in Deo; vnde debent videri, vt visio Dei sit quidditatiua: quæ verò se tenent ex parte connotatorum, sunt tantùm virtualiter in Deo, etsi necessariò; vnde illis non visis potest esse visio Dei quidditatiua, sed non comprehensiua.

Ad secundum dicendum, quòd Deus videtur quidem totus, sed non totaliter. Vnde ad primam probationem dicendum, quòd simplicia vel tota videntur, vel nullo modo videntur; sed non est necesse quòd totaliter videantur, vt dictum est. Ad secundam probationem dicendum, quòd solùm probat, Deum posse magis & magis semper in infinitum videri syncathegorematicè & in potentia; non autem probat posse actu infinitè videri: nam probat quidem, quòd non repugnat produci lumen gloriç semper & semper perfectius; sed tamen nunquam erit actu infinitè perfectũ: hæc autem infinita perfectio actualis repugnat ex parte intellectus receptiui, qui est finitus actu, sicut & potentia obedientialis passiua subiectiuè considerata, cùm sit ipsa entitas rei; quamuis terminatiuè sit infinita, quia tota simul existens respicit terminum syncathegorematicè & in potentia infinitum: hæc tamen infinitas, cùm sit passiua & receptiua, non importat infinitam perfectionem: sicut importaret si esset actiua.

Ad tertium dicendum, quòd scientia visionis vt sic formaliter non est attributum, cùm includat aliquid liberi; attributa autem diuina sunt omnimodè necessaria. Quòd autem scientia visionis includat aliquid liberi, patet; nam quòd terminetur potiùs ad has creaturas actuales, quàm ad alias, pendet ex libera Dei voluntate, quæ voluit has potiùs producere, quàm illas. Igitur attributum scientiæ diuinæ importat tam scientiam visionis, quàm scientiam simplicis intelligentiæ; hanc quidem primariò & formaliter, illam verò realiter & quasi secundariò: vnde non sequitur, quòd si anima Christi videt omnia actualia quæ de facto sunt, comprehendat attributum diuinæ scientiæ, etiam vt est visionis, quia inuariata manens in se, potuit terminari ad alia actualia. Si autem videret omnia possibilia, absolutè videret obiectum adæquatum diuinæ scientiæ, vt habet connexionem necessariam cum illa, & est quasi specificatiuum virtuale ipsius (quia si diuina attributa specificarentur ab extrinseco, possibile vt sic esset specificatiuum diuinæ scientiæ:) vnde visis omnibus possibilibus, comprehenderetur diuina scientia. Ad aliud dicendum, quòd Deus non continetur sub obiecto intellectus creati secundùm totam intelligibilitatem passiuam quam habet, sed vt finitè ab illo attingibilis: obiectum quippe intellectus creati, vt potè finiti, est ens finitè intelligibile.

DVBIVM V.

Vtrùm visio beatifica fuerit communicata alicui puro viatori

Svpponendum est, quòd purus viator dicitur ille, qui habet habitum fidei, & corpus ab intrinseco passibile, & vnum sine alio non sufficit. Quòd requiratur habitus fidei, docet Apostolus dicens; Ambulamus nunc per speculum in ænigmate. Quòd etiam requiratur corpus passibile, communiter conceditur: quandiu enim sumus in via, debemus laborare & sudare, vt perueniamus ad patriam; non enim coronabitur, nisi qui legitimè certauerit. Hinc colligitur, quòd Christus Dominus non potest dici purus viator, sed fuit simul viator & comprehensor, quandiu vixit vita mortali; nam ex vna parte non habuit fidem, sed continuam Dei visionem: ex alia verò habuit corpus passibile. Et ita hoc dubium non comprehendit ipsum. Nec procedit secundùm connaturalem ordinem

ordinem gratiæ, nec secundùm potentiam Dei ordinariam: nam ex diuina dispositione solis Beatis est connaturale videre Deum ratione sui status; vnde de potentia Dei ordinaria non debet hæc visio communicari puris viatoribus.

Prima opinio negat visionem beatificam fuisse communicatam alicui puro viatori. Ita docent aliqui antiqui, & multi moderni extra scholam D. Thomæ. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Ioannis, 3. dicitur: Deum nemo vidit vnquam. Et Exodi, 33. Non videbit me homo, & viuet: item dicitur Moysi, Faciem meam videre non poteris: ergo visio beatifica non fuit communicata alicui puro viatori.

Secundò, probatur authoritate multorum sanctorum Patrum, qui negant homines purè viatores Deum vidisse: præcipuè Euaristus in sua prima epistola decretali ait, nullum vnquam Prophetarum vidisse Deum in essentia sua, sed tantùm in ænigmate & figura: ergo visio beatifica non fuit communicata alicui puro viatori.

Tertiò, Fides & spes non possunt simul esse cum visione diuinæ essentiæ, vt habetur 1. ad Cor. 13. sed in puro viatore est fides & spes, vt dictum est: ergo visio beatifica non fuit communicata; imò non potuit communicari alicui puro viatori. Maximè, quia talis fuisset simpliciter beatus, tam quoad animam ex ipsa visione beatifica, quàm quoad corpus per redundantiam ab anima: quod tamen repugnat statui viatorum.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd non est impossibile visionem beatificam communicari alicui puro viatori, per modū transeuntis. 2. Imò sic fuit communicata aliquibus viatoribus puris, nempe Sancto Prophetæ Moysi, & D. Paulo Apostolo. 3. Quod priuilegium non videtur denegandum Sanctissimæ Virgini Deigenitrici Mariæ. Hæc conclusio quoad primam & secundam partem est communis in schola D. Thomæ. Quoad tertiam partem piè creditur à viris deuotis huic Sanctissimæ Virgini: & illam docet Caietanus 3. part. q. 27. art. vltimo.

Probatur prima pars cōclusionis ex his quæ statim dicentur circa secundam, & ex responsione obiectionum: Si enim de facto visio beatifica fuit communicata aliquibus puris viatoribus, non est impossibile eam communicari alicui puro viatori; ab actu enim ad potentiam valet consequentia.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Exodi 33. dixit dominus Moysi petenti vt sibi ostenderet gloriam; Ego ostendā omne bonum tibi: ac proinde promisit visionem diuinæ essentiæ, in qua est omne bonum: cùm autē ibidem subiungit; Non poteris videre faciem meam; non enim videbit me homo, & viuet: intelligendū est de visione permanēti, vel etiam de transeunti secundùm potentiam ordinariā: non autem de transeunti secundùm potentiam absolutam: quod fortè indicatur verbis sequētibus, dum dicitur, Cùmque transibit gloria mea, ponam te in foramine petræ, & protegam dexterá meá, donec transeam: tollámque manū meam, & videbis posteriora mea: Per posteriora Dei, licèt communiter intelligatur humanitas à filio Dei assumpta; potest tamen etiam intelligi ipsa diuina essentia imperfectè & quodam transitu visa; quia dum homo aliquis videtur in transitu, statim facies disparet, & diu apparent posteriora eius. Deus autem loquebatur cum Moyse de manifestatione & visione suæ essentiæ, per analogiam ad visionem affectam alicuius hominis: cum, ergo concludit: Faciem autem meam videre nō poteris: intelligi debet de visione permanenti, & cōtēplatiua. Item Numerorū. 12. dicitur in laudem Moysis. Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum: at non talis seruus meus Moyses, qui in omni domo mea fidelissimus est, ore enim ad os loquor ei, & palā & non per ænigmata & figuras. D. Paulus loquens de seipso, 2. ad Cor. 12. dicit; Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (siue in corpore nescio, siue extra corpus nescio, Deus scit;) raptū huiusmodi vsque ad tertium cœlum: & scio huiusmodi hominem (siue in corpore, siue extra corpus nescio, Deus scit;) quoniā raptus est in paradisum: & audiuit arcana verba, quæ non licet homini loqui. Cùm ergo D. Paulus dicat simpliciter se raptū fuisse ad paradisum, & audisse ineffabilia verba; concludendum est ipsum in raptu vidisse diuinam essentiam: ergo visio beatifica fuit communicata aliquibus puris viatoribus, nempe sancto Prophetæ Moysi, & D. Paulo Apostolo.

Secundò, probatur authoritate Sanctorum Patrum. Augustini 12. super Genesim ad literam c. 27. & 28. Item epist. 112. c. 13. Item sermone 46. ad Fratres in Eremo. Basilij homi. 1. Exameron. Ambrosij lib. 1. Exameron, cap. 1. & super 2. epist. ad Cor. cap. 12. Anselmi & Venerabilis Bedæ super istum locum 2. ad Cor. B. P. N. Ioannis à Cruce cap. 24. Ascensus montis Carmeli. Tandem D. Thomæ hîc art. 11. ad 2. vbi sic ait: Sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur: ita etiam & supernaturaliter, & præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viuentium, sed non sensibus carnis vtentium, vsque ad visionem suæ essentiæ eleuauit: vt dicit Augustinus duodecimo super Genesim ad literam, & in libro de videndo Deum, de Moyse, qui fuit Magister Iudæorum: & Paulo, qui fuit Magister Gentium. Item 2. 2. q. 174. art. 4 ait de Moyse: Moyses er-

Digitized by Google

go fuit aliis excellentior. Primò quidem quantùm ad visionem intellectualem: eo quòd vidit ipsam Dei essentiam: sicut Paulus in raptu, vnde dicitur numer. 12. quòd palam, non per ænigmata Deum vidit. Et q. 175. probat ex professo art. 3. quòd D. Paulus in raptu viderit Dei essentiam, & adducit authoritatem citatam Augustini, & verba ipsius Apostoli: & sic concludit: Et hoc etiam ipsa verba Apostoli designant. Dicit enim se audisse ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui: huiusmodi autem videntur ea quæ pertinent ad visionem Beatorum, quæ excedit statum viæ: secundùm illud Isaiæ 64. Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus te. Et ideò conuenientius dicitur, quòd Deum per essentiam vidit. Pro hac sententia citatur Magister Sententiarum, Alensis, & Durandus in 4. dist. 49 q. 6. Item sunt multi Expositores, Abulensis in cap. 5 Matthæi, Liranus, & alij quamplures.

Tertiò, probatur congruentiâ optimâ, quam affert D. Thomas. Moyses fuit à Deo electus, vt esset primus ac præcipuus Doctor & Magister Iudæorum: D. Paulus autem fuit à Deo electus, vt esset primus ac præcipuus Doctor & Magister Gentium: propterea primus fuit legislator antiquæ Legis, de D. Paulo autem, Dixit Christus Ananiæ, quoniam vas electionis est mihi iste, vt portet nomen meum coram Regibus, & Principibus, & filiis Israel: ergo debuerunt perfectè supra alios suos Discipulos scire mysteria fidei quæ docebant; ac proinde debuerunt ea clarè videre in diuina essentia.

Probatur tertia pars conclusionis. Congruũ est, vt priuilegia seruis Dei concessa, concedantur Sanctissimæ Virgini Matri Dei, dummodò conditioni ipsius non repugnent: ergo istud decentissimum eius dignitati, non est ei denegandum. Vnde conueniens fuit, vt in instanti incarnationis Verbi diuini intra sua viscera, quando fuit facta Mater Dei, Deum clarè viderit. Quamuis autem de lege ordinaria, ad claram Dei visionem mors debeat sequi; potest tamen diuinitùs fieri quòd non sequatur, vt accidit in Christo Domino.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus locus sacræ Scripturæ intelligitur de visione Dei vel comprehensiua, vel connaturali, vel corporea. Secundus autem intelligitur secundùm legem Dei ordinariam, vt explicatum est. Tertius denique intelligitur de visione permanenti & contemplatiua ipsius Dei, quæ non poterat concedi Moysi, vt potè viatori: hæc enim visio permanens excludit habitum fidei, qui constituit statum viatorum. Alij respondent, quòd Deus negauit Moysi prima vice petenti visionem beatificam, sed quòd postea ei concesserit.

Ad secundum dicendum, quòd illi sancti Patres sunt eodem modo explicandi, quo explicata sunt loca sacræ Scripturæ. Quòd si fuerint verè in ea opinione, dicendum quòd habemus alios sanctos Patres citatos pro nobis. S. autem Euaristus loquitur vt Doctor particularis, vel de aliis pluribus visionibus quas habuit Moyses: non enim sæpè Deum vidit.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma 2. 2. q. 175. art. 3. ad 3. quòd quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, sed solùm habuit actum Beatorum; consequens est, vt simul tunc in eo non fuerit actus fidei: fuit tamen simul tunc in eo fidei habitus. Radix huius solutionis est, quòd lumen gloriæ per modum cuiusdam passionis transeuntis distinguitur specie à lumine gloriæ per modum formæ immanentis & habitus; vnde licèt opponatur habitui fidei & spei, quando est habitus, non tamen opponitur ei, vt est dispositio transiens. Ad aliud respondet D. Thomas ibidem ad 2. quòd quando lumen gloriæ, quo videtur diuina essentia ab intellectu creato, communicatur tantùm per modum cuiusdam passionis transeuntis, ex tali visione non fit aliquis simpliciter beatus, vt fiat redundantia ad corpus, sed solùm secundùm quid.

DISPVTATIO V.

De obiecto visionis beatificæ.

SVPEREST tandem, vt consideremus ea, quę videntur ex vi visionis beatificę, cuius obiectum primariũ est ens diuinum & increatum: secundarium autem est ens creatum, vt comprehendit tam creaturas possibiles, quàm actuales in aliqua temporis differentia: & de his omnibus procedit præsens Disputatio.

DVBIVM I.

Vtrùm quilibet Beatus, ex vi visionis beatificæ, videat distinctè omnia diuina attributa.

SVpponendum est, quòd ens diuinum vt potè infinitę ac eminentissimę perfectionis, continet vnitè ac indiuisibiliter in summa simplicitate, omnem modum & perfectionem entis, quæ reperiuntur dispersa in creaturis: continet autem vel formaliter, vel eminenter. Inter ea autẽ, quæ continet formaliter, alia sunt absoluta, alia relatiua: absoluta sunt ea quæ conueniunt Deo vt sic, vt dicit indiuiduũ diuinæ naturæ, siue vt importat habentem diuinam naturam: relatiua autem sunt ipsæ diuinæ Personæ Sanctissimæ Trinitatis, origines, proprietates personales, relationes, & notiones ipsarum. Inter absoluta alia sunt in Deo omninò necessariò; & hæc sunt diuina attributa: alia sunt liberè, vt diuina decreta formaliter considerata.

ram. In præſenti dubio agimus de diuinis attributis, vt potè prioribus ex natura rei: in ſequentibus agetur de aliis. Attributum diuinum ſic definitur, eſt quædam perfectio formalis, abſoluta, eſſentiæ diuinæ competens, quæ de creaturis analogicè dicitur. Dicitur, *perfectio*, quia nihil niſi perfectum Deo attribuitur. Dicitur, *formalis*, quia quæ ſunt in Deo tantùm eminenter, in ſuo proprio conceptu inuoluunt imperfectionem, vnde iuxta illum conceptum non poſſunt attribui Deo, cui repugnat omnis imperfectio. Dicitur *abſoluta*, quia relationes ſecundùm proprium conceptum, *Ad*, nullam important perfectionem, cùm tamen attributum illam importat. Dicitur *eſſentiæ diuinæ competens*, vt oſtendatur, quòd diuinum attributum aliquo modo diſtinguitur ab eſſentia diuina, id eſt virtualiter. Dicitur tandem, *quæ de creaturis analogicè dicitur*, vt oſtendatur quòd diuina attributa colliguntur ex creaturis: non enim poſſumus Deum cognoſcere in hac vita, niſi per creaturas, quarum eſt Creator; quia obiectum noſtrum directum pro hoc ſtatu, eſt tantùm quidditas rei materialis, cùm noſtra cognitio incipiat à ſenſu: indirectè tamen & arguitiuè cognoſcimus ſubſtantias ſeparatas; & maximè Deum, tanquam primam omnium rerum cauſam, ex propriis effectibus. Cùm autem cauſa debeat in ſe præhabere omnem perfectionem quam comunicat effectui, quia nemo dat quod non habet, & vnumquodque agit in quantùm eſt actu: inde eſt, quòd omnes perfectiones repertas in creaturis, Deo attribuimus: illas quidem, quæ in proprio conceptu nullam inuoluunt imperfectionem, ſimpliciter quaſi in eo formaliter exiſtentes; & hæ ſunt attributa: illas verò, quæ in proprio conceptu aliquam inuoluunt imperfectionem, attribuimus tantùm ſecundùm quid, id eſt ſecundùm illud perfectionis quod habent, remouendo imperfectiones; & hæ non ſunt in Deo ſecundùm propriam rationem, ſed continentur eminenter in alia ratione ſuperiori, quæ formaliter eſt in Deo. Attributa diuina ſunt in multiplici differentia. Quædam ſignificantur per rationes poſitiuas, & nominibus affirmatiuis, vt Iuſtitia, Sapientia, Intellectus, Voluntas, &c. quædam ſignificantur per rationes poſitiuas, ſed nominibus negatiuis, vt Infinitas, Independẽtia, Immenſitas; iſta enim nomina, licèt ſint negatiua, non tamen ſignificant puras negationes, ſed ſignificant perfectiones poſitiuas. Quædam ſignificantur per rationes poſitiuas & nominibus affirmatiuis, quæ tamẽ dicunt aliquem reſpectum rationis ad creaturas, vt Miſericordia, Prouidentia, Omnipotentia: Miſericordia enim reſpicit miſeriam creaturarum vt ſubleuandam: Prouidentia importat directionem ipſarum in finem: & Omnipotentia earum poſſibilitatem & productionem: hæc autem attributa ſecundùm iſtum reſpectum rationis diſtinguuntur ab eſſentia diuina, ſicut ens rationis diſtinguitur ab ente reali, & eodẽ modo etiam diſtinguuntur inter ſe; quamuis ratione abſoluti & poſitiui quod important, ſint idem realiter. Quædam tandem ſunt, quæ non ſignificant per ſe primò aliquid poſitiuum, ſed tantùm quendam reſpectũ rationis, vt quòd Deus ſit Dominus, Creator, Saluator, &c. iſta enim ſunt nomina relatiua, quæ de nouo adueniunt Deo: nulla autem relatio realis aduenit Deo ex tempore; tum quia relatio realis tantùm reperitur inter extrema eiuſdem ordinis, Deus autem eſt ſuperioris ordinis reſpectu omnium, cùm ſit cauſa æquiuoca omnium, ac proinde non conueniens vniuocè cum aliquo, tum quia eſt inconueniens dicere, quòd aliqua perfectio realis & poſitiua adueniat Deo ex tempore, creſceret enim in perfectione, quod repugnat Deo naturaliter ſummè perfecto. Præſens Dubium procedit vniuerſaliter de omnibus his diuinis attributis.

Prima opinio, quæ attribuitur Ferrarienſi 3. contra Gentes cap. 56. Henrico quodlib. 7. q. 4. Magiſtro Victoriæ, & aliis, aſſerit quòd Beati non videant diſtinctè omnia diuina attributa, licèt videant eſſentiam diuinam vnitè & ſimpliciſſimè illa continentem. Probatur, ſi Beati viderent diſtinctè omnia diuina attributa, virtualiter inter ſe diſtincta, Deum comprehenderent: ſicut ille comprehenderet hominem, qui diſtinctè cognoſceret omnia eius prædicata eſſentialia & quidditatiua: ſed eſt impoſſibile, quòd Beati comprehendant Deum, vt docet hic D. Thomas art. 7. ergo Beati non vident diſtinctè omnia diuina attributa. Maximè, cùm ſint infinita numero; infinita autem non poſſunt videri, niſi per lumen infinitum, vt conſtat de creaturis poſſibilibus, quæ tamen ſunt quid minus in ſua entitate, quàm diuina attributa.

Secundò, Si Beati, ex vi viſionis beatificæ, viderent diſtinctè omnia diuina attributa, ex eo eſſet, quia ſunt realiter ipſa diuina eſſentia, & conſequenter in ipſa viſa debent videri: ſed hæc ratio nulla eſt, tùm ex illa ſequeretur, quòd etiam deberent videre diuina conſilia, decreta, & prouidentiam omnium futurorum, quæ omnia ſunt realiter ipſa diuina eſſentia: quod tamen non ita eſt, aliàs Beati viderent omnia contingentia, cogitationes cordium, & ſimilia; quorum tamen cognitio ipſis negatur: ergo Beati ex vi viſionis beatificæ non vident diſtinctè omnia diuina attributa.

Tertiò Omnipotentia eſt diuinum attributum, ſicut & quælibet diuina idea: ſed Beati non vident diſtinctè omnipotentiam Dei, nec ſingulas diuinas ideas; cùm ſit impoſſibile videre diſtinctè omnipotentiam, niſi etiam videantur diſtinctè omnia poſſibilia quæ reſpicit

sicut etiam est impossibile videre singulas ideas omnium possibilium distinctè, absque eo quòd videantur distinctè omnia possibilia; quæ tamen omnia videri distinctè, communiter iudicatur impossibile: ergo Beati ex vi visionis beatificæ non vident distinctè omnia diuina attributa.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd quilibet Beatus ex vi visionis beatificæ, non solùm potest videre distinctè omnia diuina attributa; 2. Sed de facto illa videt: 3. Imò implicat videri Deum quidditatiuè, & ipsa non videri, quoad omnem realitatem quam in Deo ponunt. Ita communiter docent Discipuli D.Th. & ferè omnes alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis ex his, quæ dicentur in secunda parte: Si enim probetur, quòd quilibet Beatus de facto videt distinctè omnia diuina attributa, ex vi visionis beatificæ; probatur etiam, quòd illa potest videre, cùm ab actu ad potentiam valeat consequentia.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Thomæ hic art. 8. ad 2. vbi sic ait: Non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid eius sit, quod non videatur: ibi autem loquitur D.Thomas vniuersaliter respectu omnium videntium Deum per essentiam: ergo si quilibet Beatus videt quicquid est in Deo (scilicet formaliter & omninò necessariò) videt distinctè omnia diuina attributa. Deinde, quilibet Beatus videt clarè & distinctè Deum sicuti est, ex illo S. Ioannis; Cùm apparuerit, videbimus eum sicuti est: sed Deus vt in se est à parte rei, dicit essentiam diuinam, & omnia diuina attributa consequentia formaliter & necessariò ipsam diuinam essentiam, eique realiter identificata: ergo quilibet Beatus de facto videt omnia diuina attributa clarè & distinctè, ex vi visionis beatificæ, qua videt ipsam diuinam essentiam. Denique probatur ex dicendis in tertia parte: si enim implicat videri diuinam essentiam, quin videantur omnia diuina attributa, vt probabitur; de facto, si quilibet Beatus videt diuinam essentiam, ex vi visionis eius videt omnia diuina attributa.

Probatur tertia pars conclusionis. Implicat obiectum in se vnum, realiter simplicissimum & indiuisibile, videri in se clarè & distinctè, quin videatur etiam distinctè, quicquid est in eo formaliter & omninò necessariò, eidem realiter identificatum; quia simplicia & indiuisibilia, vel tota videntur in se, vel nihil eorum videtur; si enim videntur vt sunt in se, & in se non sunt diuisibilia, visio non diuidit ea: sed essentia diuina cum omnibus diuinis attributis sunt obiectum in se vnum, realiter simplicissimum & indiuisibile, vt probat D.Thomas supra, q. 3. art. 7. & communiter Theologi, nulla quippe est distinctio realis in Diuinis inter essentiam & attributa, aut inter attributa inter se; ipsáque attributa habent necessariam omnimode vnionem, siue vnitatem cum essentia: ergo implicat Deum videri quidditatiuè, siue videri distinctè diuinam essentiam, & omnia attributa diuina non videri distinctè, quoad omnem realitatem quam in Deo ponunt. Deinde, hæc est differentia inter cognitionem abstractiuam, & intuitiuã; quod cognitio intuitiua fertur in rem vt est à parte rei in seipsa; cognitio verò abstractiua fertur in rem absentem secundũ quòd proponitur potentię cognoscitiuę, quæ ex propria virtute habet distinguere & diuidere, quæ à parte rei sunt indistincta & indiuisa: sed ex vna parte visio beatifica est cognitio Dei intuitiua, fertur enim in Deum realiter præsentem, & vnitum per suam substantiam in esse intelligibili: ex alia verò parte essentia Dei & omnia diuina attributa sunt à parte rei eadem entitas realis: ergo implicat videri Deum quidditatiuè, siue videri distinctè diuinam essentiam, & omnia attributa diuina non videri distinctè, quoad omnem realitatem quam in Deo ponunt. Denique, implicat videri diuinam essentiam clarè & distinctè, & eam videri cum aliquo defectu; cùm diuina essentia sit in se summum bonum & suum esse, ac proinde continet in se rationem & perfectionem essendi: sed si diuina essentia videretur distinctè, absque eo quòd etiam viderentur distinctè omnia diuina attributa, videretur cum aliquo defectu; cùm enim diuina attributa sint perfectiones competentes diuinæ essentiæ, si ipsa videretur sine illis, videretur cum aliquo defectu; sicut si esset realiter sine ipsis, esset realiter cum aliquo defectu: ergo implicat Deum videri quidditatiuè, siue videri distinctè diuinam essentiam, & omnia attributa diuina non videri distinctè, quoad omnem realitatem quam in Deo ponunt.

AD primum ergo dicendum, quòd ad comprehensionem rei, non solùm requiritur, vt videatur quicquid est in ipsa formaliter; sed etiam debet videri quicquid est eminenter: quod tamen non vident Beati in Deo. Et eodem modo dicendum, quòd ille qui cognosceret distinctè omnia prædicata essentialia & quidditatiua hominis, si solùm cognosceret quantùm ad ea quæ formaliter dicunt, non cõprehenderet hominem; sed vt comprehendat, debet distinctè cognoscere omnia illa prædicata, etiam quantùm ad ea quæ continent eminenter. Ad aliud dicendum, quòd diuina attributa sunt quidem infinita in perfectione, sed non in numero: sed dato quòd essent infinita in numero, cùm non esset numerus rerum actu realiter distinctarum, sed tantùm virtualiter, non requiritur maius lumen ad cognoscenda omnia, quàm ad cognoscendum vnum tantùm, quia omnia à parte rei sunt vnum & idẽ realiter,

Digitized by Google

ter, non obstante distinctione virtuali: vnde ad instantiam de creaturis possibilibus dicendũ, quòd est disparitas; nam omnia possibilia dicunt numerum simpliciter infinitũ rerum realiter distinctarum; & ita non possunt videri nisi per lumen infinitum; si enim videantur in diuina essentia, videntur tantùm ex visione comprehensiua ipsius diuinæ essentiæ, ad quam requiritur lumen gloriæ infinitum, vt dictum est; si autem viderentur per proprias species, adhuc requirerent lumen infinitum sibi proportionatum, quod licèt excedens in intensione lumen gloriæ, quo videntur à Beatis omnia diuina attributa, esset tamen inferioris ordinis & imperfectius minimo lumine gloriæ, quod requiritur ad attingendam diuinam entitatem, vt potè excedentem in perfectione entitatem omnium possibilium, quæ tota est ordinis naturalis.

Ad secundum dicendum, quòd diuina decreta, & alia quæ dicunt respectum rationis ad creaturas secundùm illum respectum non sunt essentia diuina: & ideò ex vi visionis diuinæ essentiæ non videntur secundùm illum respectum quem ab intrinseco important; & consequenter ex vi visionis beatificæ non videntur decreta diuina vt talia; sed vt sunt ipsa essentia diuina: vnde Beati non vident ex vi visionis beatificæ omnia contingentia, nec cogitationes cordium.

Ad tertium dicendum, quantùm ad primam partem, quòd vt distinctè cognoscatur omnipotentia diuina, non est necesse quòd cognoscantur distinctè & sigillatim omnia quæ potest, sed sufficit quòd distinctè cognoscatur ens possibile in tota sua latitudine esse infinitum syncathagorematicè, id est quòd dato quocumque, possit semper in infinitum produci à Deo perfectius & perfectius: ens possibile vt sic est obiectum diuinæ omnipotentiæ, & non possibilia secundùm particulares rationes; quamuis debeat produci secundùm sua particularia. Igitur cognitio distincta omnium possibilium, eo modo quo est possibilis, requiritur ad visionem comprehensiuam diuinæ omnipotentiæ, sed ad visionem limitatam ipsius, sufficit quòd videatur ipsam posse producere quodcumque ens indeterminatè. Ad aliam partem dicendum, quòd ratio idealis in Deo est perfectio simpliciter simplex, sed vna & non multiplicata secundùm numerum obiectorum, licèt multiplicentur ideæ: nam respectu diuinæ essentiæ est simpliciter perfectio, quòd alia à se repræsentet: quòd autem repræsentet hæc, vel illa in particulari; se habet de materiali, & quasi per accidens; nec addit nouam perfectionem: & ita ratio idealis constituit vnum diuinum attributum, sed non quælibet idea. Vnde Beati omnes distinctè vident diuinam essentiam esse ideam omnium, non tamen vident distinctè, ipsam esse ideam huius vel illius determinatè. Igitur omnes ideæ secundùm illud reale perfectionis, quod ponunt in Deo, non distinguuntur etiam virtualiter; & sic sunt vna & eadem formalitas, vna & eadem perfectio, & vnicum attributũ, quod respicit alia vt sic in communi: secundùm verò quòd talis perfectio connotat particularia, & propter suam summam eminentiam ad omnia terminatur, multiplicantur ideæ propter diuersas terminationes & respectus rationis, vt docet D. Thomas q. 15. huius 1. p. ideæ diuinæ sunt infinitæ, sicut & possibilia quæ repræsentant, sunt infinita, cùm Deus propter summam & infinitam suam perfectionem, possit magis & magis perfectè participari in infinitum. Licèt autem Beati non videant omnes ideas, vident tamen illas quæ repræsentant omnes species rerum actualium, secundùm ordinem naturæ, & communem ordinem gratiæ.

DVBIVM II.

Vtrùm possit videri diuina essentia sine Personis, vel vna Persona sine aliis.

Supponendum est, ex infra dicendis in tractatu de Trinitate, quòd in Deo præter diuinam essentiam subsistentem & existentem, propria subsistentia & existentia absoluta, sunt tres diuinæ Personæ, videlicet Pater, Filius, & Spiritus Sanctus, quæ constituuntur, & ab inuicem distinguuntur proprietatibus relatiuis, quæ solæ in diuinis causant distinctionem realem, & ideò omnia sunt vnum, vbi non obstat oppositio relatiua. Pater producendo Filium, suam diuinam naturam cum omnibus perfectionibus & attributis ei communicat; sicut Pater & Filius producentes Spiritum Sanctum, eandem diuinam naturam ei communicant: quæ natura non distinguitur ab ipsis Personis, licèt ipsæ Personæ realiter ab inuicem distinguantur: hæc pauca sufficiant ad euidentiam præsentis dubij.

Prima opinio Scoti in 1. d. 1. q. 2. & Discipulorum eius, asserit quòd de facto quidem omnes Beati vident ex vi visionis beatificæ diuinam essentiam, & tres diuinas Personas: & etiam quòd de potentia ordinaria non possit videri diuina essentia sine personis Sanctissimæ Trinitatis, nec vna Persona sine aliis: fatetur tamen, quòd de potentia Dei absoluta possit videri diuina essentia sine Personis, & vna Persona sine aliis. Probatur, Essentia diuina potest communicari in esse reali sine Personis, sicut & vna Persona sine aliis; nam de facto communicatur essentia diuina Filio in generatione æterna qua procedit à Patre, & tamen ei non communicatur Paternitas aut persona Patris.

Digitized by Google

Item in mysterio Incarnationis communicatur humanitati persona Filij, absque eo quòd aliæ Personæ communicentur, per hoc quòd ipsa sola terminet realiter humanitatem assumptam: ergo multò magis potest diuina essentia communicari in esse intelligibili sine Personis, & vna Persona sine aliis; quia ex vna parte, sicut essentia sine Personis, & vna Persona sine aliis dicit suam entitatem; sic habet propriam intelligibilitatem: ex alia verò parte hoc habet proprium intellectus, quòd distinguit in vna re plures rationes, & vnam considerat sine alia, vnde si à parte rei aliqua possint inueniri separata, multò magis poterunt sic inueniri separata obiectiuè in intellectu.

Secundò, Vbi sunt plura ex natura rei distincta, potest videri, de potentia saltem absoluta, vnum non visis aliis, licèt enim haberent maximam connexionem inter se, sufficit tamen quòd vnum non sit aliud, ad hoc vt possint separatim videri; sed diuina essentia distinguitur ex natura rei à diuinis Personis, cùm sit absoluta, & diuinæ Personæ sint relatiuæ: ipsæ verò diuinæ Personæ distinguuntur ab inuicem plusquam ex natura rei, distinguuntur enim realiter: ergo de potentia Dei absoluta potest videri diuina essentia sine Personis, & vna Persona sine aliis.

Tertiò, Sola essentia diuina est obiectum primarium visionis beatificæ, quia diuinæ Personæ sicut habent suam realitatem ab essentia cui identificantur, sic ab illa habent suam intelligibilitatem; & consequenter essentia diuina est prior etiam in ordine intelligibili ipsis Personis: sed obiectum primarium potest videri sine secundario, & quod est prius potest videri sine posteriori: ergo essentia diuina potest videri sine Personis: imò de facto sic videtur; nam Pater in illo priori originis, quàm sit productus Filius & Spiritus Sanctus est summè beatus, vnde videt diuinam essentiam sine personis Filij & Spiritus sancti, cùm non sint pro illo priori.

Quartò, Deus præcisis relationibus intelligitur esse prima causa efficiens creaturæ intellectualis: quia attributum Omnipotentiæ, ratione cuius Deus est prima causa omnium, conuenit diuinæ essentiæ vt præintellectæ subsistenti ante ipsas relationes ac Personas: ergo etiam Deus præcisis relationibus est vltimus finis creaturæ intellectualis; nam prima causa efficiens, & vltimus finis coincidunt; quia primum agens non potest agere, nisi propter semetipsum tanquam propter vltimam rationem finalem, & ordinando omnia ad se tanquam ad vltimum finem, iuxta illud: Omnia propter semetipsum operatus est Dominus: & consequenter, cùm visio beatifica sit assecutio vltimi finis, poterit præcisè terminari ad diuinam essentiam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd est omninò impossibile, quòd videatur diuina essentia sine personis Sanctissimæ Trinitatis. 2. Et similiter est impossibile, quòd videatur vna Persona sine aliis. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ, 2. 2. q. 2. art. 8. ad 3. vbi sic ait: Summa bonitas Dei secundùm modum, quo nunc intelligitur per effectus; potest intelligi absque Trinitate Personarum: sed secundùm quòd intelligitur in seipso, prout videtur à Beatis, non potest intelligi sine trinitate Personarum. Et 3. p. q. 3. art. 3. sic ait: Intellectus dupliciter se habet ad diuina: vno modo vt cognoscat Deum sicuti est: & sic impossibile est, quòd circumscribatur per intellectum aliquid à Deo, & quòd aliud remaneat; quia totum quod est in Deo, est vnum, salua distinctione Personarum; quarum tamen vna tollitur sublata aliâ; quia distinguuntur solùm relationibus, quas oportet esse simul.

Secundò, Non potest videri diuina essentia quidditatiuè, sine suis attributis & prædicatis quidditatiuis, vt dictum est; alioquin non videretur vt est in seipsa à parte rei: sed vnum ex eius attributis & prædicatis quidditatiuis est quòd sit communicabilis, siue potiùs communicata his tribus diuinis Personis in indiuiduo, quibus est communicata, (licèt diuinæ Personæ non sint de conceptu quidditatiuo illius, sunt enim tãtùm vt modi intrinseci illius,) nam diuina essentia ob summam suam eminentiam est fœcunda intellectuali modo; ac proinde per generationem intellectus, qua necessariò producitur hoc Verbum à Patre, & per spirationem voluntatis; qua necessariò producitur hic Spiritus Sanctus à Patre & Filio: ergo non potest videri diuina essentia sine personis Sanctissimæ Trinitatis.

Tertiò, Visio beatifica est intuitiua quidditatis Dei vt est in se à parte rei; in hoc enim differt cognitio intuitiua ab abstractiua, quòd intuitiua cognitio fertur in rem præsentem vt est in se à parte rei; abstractiua verò fertur in rem absentem repræsentatam potentiæ cognoscitiuæ, quæ potest repræsentari aliter quàm sit: sed diuina quidditas importat, vt est à parte rei, diuinam essentiam subsistentem in his tribus personis Sanctissimæ Trinitatis, & hoc necessariò, vt fides docet: ergo non potest videri diuina essentia, nisi videatur subsistens in tribus personis Sanctissimæ Trinitatis, ac proinde non potest videri sine illis.

Probatur secunda pars conclusionis: tum adducta authoritate D. Thomæ ex 3.p. quæ hanc etiam probat: tum authoritate Christi Domini relata Ioannis 14. cùm enim S. Philippus dixisset Christo; Domine ostende nobis Patrem, &

Digitized by Google

& sufficit nobis: respondit ei Christus; Philippe, qui videt me, videt & Patrem meum: non credis quia ego in Patre, & Pater in me est? cuius rationis vis in hoc consistit, quòd Pater & Filius sunt idem in vna numero diuina essentia (quod est etiam verum de Spiritu Sancto) vnde qui videt Patrem, videt necessariò & Filium & Spiritum Sanctum, & è contra: propterea Augustinus lib. 1. de Trinitate cap. 8. ait: Siue ergo audiamus, Ostende nobis Filium: siue audiamus, Ostende nobis Patrem; tantumdem valet: quia neuter sine altero potest ostendi: ergo est impossibile quòd videatur vna persona sanctissimæ Trinitatis sine aliis.

Secundò, probatur ratione indicata à Christo Domino, quæ sic ampliùs ostenditur. Ex vna parte, vt dictum est, visio beatifica est perfectissimè intuitiua Dei vt est in se à parte rei: ex alia verò parte, quando aliqua sunt ita connexa, vt vnum non possit esse sine alio, sed vnum sit in alio intimè; non potest vnum videri sine alio, si vnum perfectè videatur, siue si videatur visione intuitiua: sed secundùm fidem ex testimonio citato Christi Domini, diuinæ Personæ ita sunt connexæ, vt vna non possit esse sine aliis, & vnaquæque est intimè in aliis triplici ratione, vt ostendit D. Thomas infra q. 42. art. 5. vbi sic ait: In Patre & Filio tria est considerare, scilicet essentiam, & relationem, & originem: & secundùm quodlibet istorum Filius est in Patre, & è conuerso. Secundùm essentiam enim Pater est in Filio: quia Pater est sua essentia, & communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem: vnde sequitur quòd cùm essentia Patris sit in Filio, quòd in Filio sit Pater. Et similiter cùm Filius sit sua essentia; sequitur quòd sit in Patre, in quo est eius essentia. Secundùm etiam relationes manifestum est, quòd vnum oppositorum relatiuè est in altero secundùm intellectum: (vnde si vnum correlatiuum petat determinatè aliud correlatiuum tale: vt accidit inter diuinas Personas, nam Pater respicit determinatè hunc numero Filium, nec vllo modo potest alium respicere: similiter Filius respicit determinatè hunc Patrem. Item Spirator constans ex Patre & Filio respicit determinatè hunc Spiritum Sanctum, & Spiritus Sanctus respicit hunc Spiratorem: tunc sequitur quòd non possit esse vnum correlatiuum determinatè tale sine alio determinatè tali.) Secundùm originem etiam manifestum est quòd processio Verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente, id etiam quod Verbo dicitur (inter quæ est Pater) in Verbo continetur: & eadem ratio est de Spiritu Sancto: ergo non potest videri, visione beatifica, vna persona Sanctissimæ Trinitatis sine aliis. Et hoc absolutè, siue per ordinem ad potentiam etiam absolutam: nam hæc non possunt absolutè esse aliter, scilicet quòd visio beatifica non sit intuitiua Dei vt est in se; & quòd Deus, vt est in se, non dicat tres diuinas Personas ita connexas.

Tertiò, Non potest videri diuina essentia, quin videatur communicata his tribus diuinis Personis, Patri, Filio, & Spiritui Sancto, vt dictum est: ergo cùm per visionem beatificam necessariò videatur diuina essentia, necessariò etiam videntur ex vi talis visionis hæ tres diuinæ Personæ, quibus diuina essentia est communicata: & ita est impossibile quòd vna videatur sine aliis.

Ad primum ergo dicendum, quantùm ad primam partem, quòd eo ipso quòd communicatur essentia diuina secundùm esse reale, necessariò debet simul cum illa communicari, quicquid est cum ipsa communicabile in tali ordine communicationis: vnde per generationem æternam communicantur Filio omnia attributa diuina simul cum essentia: Persona autem, & Personalitas constitutiua ipsius, non sunt communicabiles in esse reali alteri Personæ: & ita non est mirum, si communicetur Filio essentia diuina in esse reali, absque eo quòd in eodem ordine communicetur ei Paternitas, quamuis identificata essentiæ diuinæ: & hoc est maximum arcanum nostræ fidei. Simili modo dicendum est, quòd si communicatur essentia diuina in esse intelligibili, debet necessariò simul communicari, quicquid est in ipsa communicabile in esse intelligibili: diuinæ autem Personæ, in quibus est diuina essentia, sunt communicabiles in hoc ordine alteri Personæ: vnde est disparitas. Ad secundam partem dicendum, quòd vt humana natura terminetur à Persona Filij, cui hypostaticè communicatur, & non ab aliis diuinis Personis, sufficit distinctio realis inter ipsas diuinas Personas, & Personalitates siue subsistentias relatiuas, quæ sunt ratio terminandi: ad hoc autem vt vna videatur sine alia, non sufficit quòd realiter distinguantur, si aliunde sint necessariò connexæ, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd diuinæ Personæ non distinguuntur ex natura rei ab essentia diuina: nulla enim est distinctio actualis à parte rei in Diuinis, nisi inter diuinas Personas, & earum proprietates relatiuas: deinde esto, esset distinctio ex natura rei, vel etiam realis inter essentiam, & Personas; vt de facto est inter ipsas personas; sufficit quòd sint necessariò intimè vnita, vt dictum est, ad hoc vt debeant simul videri visione beatifica, quæ est intuitiua obiecti: sola enim cognitio abstractiua potest hæc separare, quia non attingit ipsa vt sunt à parte rei, sed vt sunt separata ab intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd totum ens diui

diuinum, vt includit omnia quæ sunt formaliter & omninò necessariò in Deo, est obiectum primarium visionis beatificæ: sed esto, sola diuina essentia esset obiectum primarium; adhuc non posset videri visione beatifica, absque eo quòd viderentur diuinæ Personæ, propter illam necessariam connexionem, vt dictum est: siue enim aliqua sint ita affecta, vt vnum sit obiectum primarium, & aliud sit obiectum secundarium; siue vnum sit prius, & aliud posterius; dummodò sint necessariò connexa, vnum non poterit videri, quin videatur aliud: quamuis cognitione abstractiua & imperfecta obiectum primarium possit cognosci sine secundario, & prius sine posteriori. Ad aliud dicendum, quòd in illo priori originis, quo Pater æternus generat Filium, videt se comprehensiue, ac proinde in se diuinam essentiam, videt Filium, & Spiritum Sanctum, videt etiam omnia possibilia vt sic; ex tali quippè cognitione suum producit Verbum, siue generat Filium: vnde in illo priori intelliguntur esse Filius & Spiritus Sanctus in esse cognito; in posteriori verò originis sunt in esse reali: & consequenter nunquam videtur diuina essentia sine Personis, vel secundùm esse cognitum, vel secundùm esse reale. Hæc autem prioritas non est in quo, sed à quo: & quia essentia diuina continet omnimodam perfectionem, quam continent diuinæ Personæ, ideò ex visione ipsius actu existentis Pater æternus in illo priori est essentialiter & summè beatus, siue sic intelligitur esse antequam intelligantur productæ aliæ diuinæ Personæ: quamuis visio ipsarum vt existentium desideretur ad complementum talis beatitudinis.

AD quartum dicendum, quòd Deus vt importat ipsam diuinam naturam subsistentem in tribus diuinis Personis, est prima causa efficiens creaturæ intellectualis, & omnium aliorum: nam Deus trinus & vnus omnia producit, quamuis ratio agendi sit omnipotentia, quæ ipsi cōmpetit in quantùm est vnus. Et similiter Deus trinus & vnus, siue vt importat diuinam naturam subsistentem in tribus diuinis Personis, est vltimus finis creaturæ rationalis: vnde visione beatifica videtur necessariò ipsa diuina essentia subsistens in tribus diuinis Personis; & consequenter non potest videri sine illis, nec vna persona potest videri sine aliis.

DVBIVM III.

Vtrùm ex vi visionis beatificæ videantur actus Dei liberi.

SVpponendum est, quòd ens diuinum propter summam suam eminentiam, vnitè & absque distinctione reali actuali (vbi non obuiat oppositio relatiua) continet omnem perfectionem entis creati. Vnde eadem entitas est realiter diuina essentia, diuinæ Personæ, diuina attributa, & actus diuini; & sic actu est vna, virtute tamen est multiplex. Ratione huius eminentiæ & virtualis distinctionis; diuinæ entitati, vt est natura diuina, attribuimus præcisè quæ sunt propria naturæ secundùm se: vt autem est Personæ diuinæ, attribuimus quæ sunt propria Personæ: vt est attributa, attribuimus sigillatim quæ sunt propria huic & illi attributo: tandem vt est actus diuinus, attribuimus quæ sunt propria huic & illi actui. Actus igitur diuinus dicit in recto ipsam entitatem diuinam, & in obliquo connotat terminum ad quem dicit respectum rationis. Inter actus diuinos aliqui sunt necessarii, vt sunt actus propriæ visionis & dilectionis: alij sunt liberi, vt actus visionis & dilectionis respectu creaturarum actualium, & omnes illi actus diuinæ prouidentiæ, qui dicuntur decreta diuina, de quibus infra agetur q. 19. & de his quæritur in præsenti Dubio; Vtrùm ex vi visionis beatificæ videantur.

Prima opinio Durandi in 3. d. 14. q. 2. n. 4. & alibi. Molinæ hîc disp. 5. membro 5. Vasquis disp. 50. cap. 3. negat videri ex vi visionis beatificæ actus Dei liberos, siue decreta libera Dei. Probatur, Vel actus Dei liberi habent necessariam connexionem cum diuina essentia, quà est obiectum primarium visionis beatificæ, in esse intelligibili, vel illam non habent. Primum dici potest; alioquin omnes actus liberi viderentur à quolibet Beato, quod nullus dicit. Si dicatur secundum, habetur intentum; nam ex vi visionis beatificæ videntur tantùm ea, quæ habent necessariam connexionem cum essentia diuina in esse intelligibili: ergo ex vi visionis beatificæ non videntur actus liberi Dei. Sicut non videntur actus liberi hominis existentes in parte superiori, ab Angelis; licèt videant & comprehendant quidditatem, & potentias hominis elicitiuas illorum actuum.

Secundò, si actus liberi Dei viderentur ex vi visionis beatificæ, sequitur quòd ille qui haberet perfectiorem visionem beatificam, plures ex illis videret; sicut, quia ex vi visionis beatificæ videntur creaturæ possibiles, sequitur quòd ille qui habet perfectiorem visionem beatificam, plures ex illis videat: sed est falsum, quòd qui habet perfectiorem visionem beatificam, videat plures actus liberos Dei; nam si illos videret, etiam videret plura obiecta ad quæ terminantur: & tamen constat quòd ille qui habuit vniuersaliorem curam in Ecclesia militante, plura similia obiecta videat, licèt sit minus beatus, quàm videat alius beatior, qui minorem habuit curam in Ecclesia militante, vt communiter conceditur: ergo ex vi visionis beatificæ non videntur actus liberi Dei.

Tertiò, Actus isti liberi Dei manifestantur à Deo

Digitized by Google

Deo successiuè superioribus Angelis, & ab his manifestantur inferioribus, & hæc manifestatio successiua dicitur illuminatio Angelica, in qua consistit beatitudo tantùm accidentalis: sed visio beatifica non est successiua, at tota simul, vt docet hic D. Thomas art. 10. & in ea consistit beatitudo essentialis, & non tantùm accidentalis, vt patet: ergo ex vi visionis beatificæ non videntur actus liberi Dei. Maximè, quia nihil addunt reale supra entitatem necessariam actus, sed tantùm relationem rationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd actus liberi Dei possunt videri immediatè in seipsis ex vi visionis beatificæ: 2. Imò de facto videntur à quolibet Beato illi, qui respiciunt effectus pertinentes ad suum proprium statum: 3. Nullus autem est qui omnes videat sigillatim: sic enim videre soli Deo competit. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis. Visio beatifica est participatio visionis, qua Deus seipsum videt, vt constat ex dictis: nam sicut lumen gloriæ est participatio diuini intellectus, sic visio beatifica procedens à lumine gloriæ, tanquam à totali virtute proxima, est participatio visionis qua diuinus intellectus videt ipsum Deum; siue qua Deus seipsum videt: sed ex vi visionis, qua Deus seipsum videt, videt etiam suos actus liberos immediatè in seipsis, cùm sint aliquid diuinum, & reale realitate diuina: ergo ex vi visionis beatificæ possunt videri immediatè in seipsis à Beatis actus liberi Dei. Dicuntur autem videri immediatè in seipsis, ad distinctionem creaturarum, quæ videntur tantùm mediatè & in essentia diuina: visio quippe beatifica terminatur immediatè ad Deum, vnde quicquid Dei videtur ex vi illius, videtur immediatè & in seipso, licèt vnum se habeat per modum radicis respectu alterius: creaturæ autem non possunt videri ex vi visionis Dei, nisi tanquam effectus eius, ac proinde videntur in Deo prius naturâ viso, tanquam in causa: vnde non videntur immediatè in seipsis.

Probatur secunda pars conclusionis. Vt infra dicetur, quilibet Beatus, ex vi visionis beatificæ, videt omnes effectus pertinentes ad suum proprium statum: quia, vt docet D. Thomas, in perfecta beatitudine, qualis est visio beatifica, debet compleri omnis appetitus rationabilis; qualis est ille, quo quis appetit scire ea quæ pertinent ad proprium statum: ergo etiam ex vi visionis beatificæ, quilibet Beatus de facto videt omnes illos actus liberos, qui respiciunt effectus pertinentes ad suum proprium statum; imò videnr illos effectus mediis illis actibus liberis, cùm mediis illis tantummodò habeant connexionem cum Deo.

Probatur tertia pars conclusionis. Deus habet actus liberos circa futuritionem, vel non futuritionem omnium possibilium, vt infra dicetur q. 19. summa enim actualitas diuinæ voluntatis petit, vt tendat actu positiuo circa omnia possibilia decernendo, vel futuritionem eorum, quæ aliquando erunt, vel non futuritionem eorum, quæ nunquam erunt: sicut diuinus intellectus ob eandem summam actualitatem attingit omnia possibilia: ergo sicut nullus Beatus ex vi visionis beatificæ potest videre omnia possibilia, vt communiter conceditur, & infra probabitur; hoc enim soli Deo competit: sic nullus Beatus, ex vi visionis beatificæ, potest videre omnes actus liberos Dei sigillatim; sed soli Deo competit sic videre.

AD primum ergo dicendum, quòd actus liberi Dei, secundùm realitatem quam dicunt, habent necessariam connexionem cum Deo, imò sunt ipsa entitas diuina; secundùm verò terminationem ad creaturas, non habent necessariam connexionem cum Deo, imò liberam: vnde cùm actus liber in Deo vtrumque importet, sequitur quòd quando actus liberi Dei videntur ex vi visionis beatificæ, non videantur propter necessariam connexionē quam habent cum Deo (hanc enim non habent secundùm illam terminationem:) sed videantur quia sunt aliquid Dei, manifestatum ex ordinatione diuinæ voluntatis huic vel illi intellectui beato: cùm enim actus liber vt talis, sit ex natura sua occultus, præter speciem, qua repræsentari debet, & lumen quo videatur, requirit prædictam ordinationem qua manifestetur, vt dicetur suo loco: & consequenter non tantùm videntur, ex vi visionis beatificæ, ea quæ habent necessariam connexionem cum essentia diuina. Ad instantiam dicendum, quòd posita in homine prædicta ordinatione suæ voluntatis ad Angelos, Angeli vident actus liberos hominis, ex vi visionis comprehensiuæ quidditatis ipsius.

AD secundum dicendum, quòd quia actus liberi Dei non videntur propter connexionem quam habeant cum essentia diuina; sed ex speciali manifestatione Dei, per ordinationem voluntatis eius ad intellectum vniuscuiusque Beati: inde est, quòd visio illorum actuum non proportionatur visioni diuinæ essentiæ; ita quòd ille, qui perfectiùs videt diuinam essentiam, plures ex illis videat; sed proportionantur prædictæ manifestationi, quæ regulatur illa lege, qua Deus sanciuit, vt vnusquisque Beatus videat plures, aut pauciores ex illis actibus, secundùm quòd debet videre plures aut pauciores effectus, iuxta suum statum, vt dictum est. Igitur sola intensio visionis beatificæ, & extensio, quoad ea quæ habent necessariam connexionem cum diuina essentia, regulatur lumine gloriæ: & in his præcipuè consistit per-

Digitized by Google

fectio visionis beatificæ: quòd autem extendatur ad istos actus liberos Dei quantùm ad terminationem, est quidem perfectio, sed est multò minor & accidentalis.

Ad tertium dicendum, quòd ista manifestatio successiua aliquorum actuum liberorum Dei, extra verbum, & per proprias species, non est in ordine ad visionem beatificam; sed est in ordine ad aliam scientiam inditam. Beati enim vtroque modo vident actus Dei liberos; & simul ex vi visionis beatificæ iuxta exigentiam sui status, & successiuè per scientiam inditam, quando ponuntur effectus quos respiciunt. Ad aliud dicendum, quòd licèt actus liber nihil addat reale supra actum necessarium, vel actu, vel virtualiter distinctum, vt infra dicetur; dicit tamen realitatem ipsam actus necessarij cum terminatione libera ad obiectum. Quantùm ad realitatem eius, videtur à quolibet Beato; quantùm ad terminationem autem non videtur, nisi ab eo cui manifestatur modo prædicto.

DVBIVM IV.

Vtrùm possit videri diuina essentia absque eo quod ex vi visionis beatificæ, videatur aliqua creatura possibilis in particulari.

Supponendum est ex Caietano in articulum 8. huius q. quòd res sunt in Deo propriè vt in causa; metaphoricè autem vt in speculo: Deus enim est verè & propriè causa, non autem est verè & propriè speculum, at tantùm metaphoricè: dicitur enim speculum, quia distinctè repræsentat; sed non est propriè speculum, quia non repræsentat impressa ab alio, vt speculi ratio habet: propter quam conditionem Verbo Dei à Patre procedenti speculum appropriatur; vnde quando Augustinus vocat Deum, Speculum; loquitur metaphoricè. Dicitur autem voluntarium, ratione voluntariæ collationis luminis gloriæ, & tanti luminis: & hoc respectu visionis beatæ; respectu verò nouarum reuelationum Deus non concurrit obiectiuè, sed causaliter: & propterea omninò est voluntarium, & quasi speculum exemplare. Ita D. Thomas q. 12. de veritate. art. 6.

Prima opinio asserit, non posse videri diuinā essentiam absque eo quòd ex vi visionis beatificæ, videatur aliqua creatura possibilis in particulari. Probatur, Visio beatifica est distincta & clara, ac proindè per ipsam clarè & distinctè videntur, quæcumque videntur; siue videntur secundùm rationem particularem & in particulari; cognitio enim quæ tantùm habetur in communi, siue secundùm rationem communem, est valdè confusa & obscura: sed ex vi visionis beatificæ debent videri creaturæ possibiles, alioquin non videretur diuina Omnipotentia: ergo non potest videri diuina essentia, absque eo quòd ex vi visionis beatificæ videatur saltem aliqua creatura possibilis in particulari.

Secundò, Beati vident diuinam essentiam, vt repræsentatiuam creaturarum in exercitio, cùm talis visio sit quidditatiua: sed diuina essentia non repræsentat tantùm in abstracto & in communi creaturas possibiles, at repræsentat distinctè & in particulari, cùm eas perfectissimè repræsentet: ergo non potest videri diuina essentia, absque eo quòd ex vi visionis beatificæ, videatur aliqua creatura possibilis in particulari.

Tertiò, Visio beatifica dicitur intensior vel remissior per hoc, quòd plures vel pauciores creaturæ possibiles videantur: nam quò quis videt clariùs diuinam essentiam, eò plures videt in ea rationes imitabiles, siue videt ipsam pluribus modis imitabilē, & communicabilem creaturis: sed non potest dari aliqua visio beatifica sine vlla intensione: ergo non potest videri diuina essentia absque eo quòd ex vi visionis beatificæ, videatur aliqua creatura possibilis in particulari.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd licèt non possit videri diuina essentia, absque eo quòd ex vi visionis beatificæ videantur creaturæ possibiles in communi: 2. Potest tamen videri, absque eo quòd videatur, ex vi talis visionis, aliqua in particulari, de potentia Dei absoluta: 3. De facto tamen quilibet Beatus videt aliquas creaturas possibiles in particulari, iuxta perfectionem luminis gloriæ. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, Caietanus hîc art. 8. & infra q. 57. art. vltimo, Bànnez Gonzales, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis. Non potest videri diuina essentia visione quidditatiua & intuitiua, absque eò quòd videatur esse causa exemplaris & efficiens omnium ac omnipotens, vt dictum est, cùm ratio idealis, ratio primæ causæ, & omnipotentia sint perfectiones diuinæ, quæ cùm sint in Deo formaliter & omninò necessariò, debent videri ex vi visionis quidditatiuæ & intuitiuæ ipsius Dei qualis est visio beatifica: sed istæ perfectiones diuinæ non possunt videri, quin videantur creaturæ possibiles in communi, cùm eas vt sic respiciant; nam idea est repræsentatiua alicuius, causa est productiua alicuius, & omnipotentia est ratio producendi omnia possibilia: ergo non potest videri diuina essentia, absque eo quòd ex vi visionis beatificæ videantur creaturæ possibiles in communi.

Probatur secunda pars conclusionis. Potest fieri ex imperfectione cognitionis, quòd aliquod principium cognoscatur in se, absque eo quòd cognoscatur aliquis eius effectus in particulari; ex eo quòd effectus sint tantum in eo virtualiter

virtualiter & eminenter, vt patet in principio aliquo demonstrationis, quod potest clarè in se videri, absque eo quod videatur in illo aliqua conclusio in particulari & determinata ex D. Thom. hic art. 8. sed diuina essentia est principium creaturarum possibilium, ad eum modum quo principium demonstratiuum est principium conclusionum; nam creaturæ possibiles sunt tantùm virtute & eminenter in diuina essentia, sicut conclusiones sunt in principio: ergo ex imperfectione & debilitate visionis beatificæ possibili in aliquo Beato, potest videri diuina essentia, absque eo quod videatur ex vi talis visionis, aliqua creatura possibilis in particulari, de potentia Dei absoluta: quod proueniret ex duplici capite; scilicet ex lumine gloriæ tam remisso, vt visio ab illo procedens ex sua tenuitate sisteret in causa, & non pertingeret ad aliquem effectum determinatum & in particulari; & etiam proueniret ex conditione creaturarum possibilium, quæ sunt tantùm in Deo virtute, & sunt obiectum secundarium visionis beatificæ.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hic art. 8. vbi sic ait: Omnia autem alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa; sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa: sed manifestum est, quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures eius effectus in ipsa videri possunt: qui enim habet intellectum eleuatum, statim vno principio demonstratiuo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit, quod non conuenit ei, qui debilioris intellectus est, sed oportet quòd ei singula explanentur: horum igitur quæ Deus facit, vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt. Quæ ratio sic breuiùs proponitur: Iuxta perfectionem luminis gloriæ, perfectiùs videtur diuina essentia, & diuina omnipotentia: quò autem perfectiùs videtur diuina essentia, eò plures in ea videntur modi cõmunicabilitatis: & quò perfectiùs videtur diuina virtus & omnipotentia, eò videtur perfectiùs quid possit, & quantum possit: illud autem cui communicabilis est diuina essentia, & quod potest diuina omnipotentia, sunt creaturæ possibiles: ergo quilibet Beatus videt aliquas creaturas possibiles in particulari, iuxta perfectionem luminis gloriæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd si ratio adducta aliquid probaret, nimis probaret: probaret enim quòd viderentur distinctè & determinatè à quolibet Beato omnia possibilia: nam Beati vident clarè & distinctè Deum esse omnipotentem; & ita vident etiam clarè & distinctè, quòd, dato quocumque effectu, potest semper perfectiorem in infinitum producere; & consequenter vident possibilia esse infinita syncathegorematicè: non autem vident distinctè & determinatè omnia (hoc enim est impossibile;) sed tantùm vident confusè. Vnde dicimus, quòd visio beatifica debet esse clara & distincta obiecti primarij, scilicet Dei: non autem est necesse, quòd si sit in aliquo gradu valde imperfecto, sit clara & distincta visio obiecti secundarij secundùm determinatam rationem eius particularem. Ratio vtriusque est, quia videt obiectum primarium in se ipso vt est à parte rei, & ita videt clarè & distinctè: obiectum autem secundarium non videt in seipso, sed videt in obiecto primario: quod autem videtur tantùm in alio; potest videri vel distinctè, si cognitio illius sit perfecta, vel confusè, si cognitio sit imperfecta.

Ad secundum dicendum, quòd in tali casu quòd videretur diuina essentia in aliquo gradu valdè imperfecto, videretur vt repræsentatiua omnium in exercitio, cùm hoc sit perfectio simpliciter in ipsa, & eius attributum, & consequenter non potest diuina essentia videri sine illo: vnde clarè & distinctè videretur, quòd sit perfectè repræsentatiua omnium, sicut clarè & distinctè videretur quòd continet omnia: non tamen necesse esset, quòd videretur determinatè aliquid eorum: non propter diuinam essentiam, quæ omnia determinatè repræsentat in exercitio; sed propter imperfectionem visionis, quæ visa causa non posset attingere ad rationes particulares effectuum.

Ad tertium dicendum, quòd visio beatifica non dicitur formaliter intensior vel remissior, quia plures videt creaturas possibiles; sed quia Deum videt perfectiùs, vel minus perfectè: quia verò intensio & extensio talis visionis se consequuntur; ideò materialiter & connotatiuè dicitur intensior vel remissior, secundùm quòd plures vel pauciores creaturas possibiles videt in particulari; ex quo habet, quòd sit formaliter extensior vel minùs extensa. Potest tamen dari visio beatifica tam imperfecta, vt dictum est, quòd solùm Deum clarè & distinctè videat, absque eo quòd videat distinctè aliquam creaturam possibilem in particulari.

DVBIVM V.

Vtrùm ex vi visionis beatificæ videantur, vel possint videri omnes creaturæ possibiles.

SVpponendũ est, quòd aliquid potest dupliciter videri: vel in seipso obiectiuè, quando scilicet est motiuum & terminatiuum visionis, ita quòd visio in ipso incipiat, & in ipso terminetur: vel in alio obiectiuè, quandò scilicet non est motiuum, sed tantùm terminatiuum visionis, ita quòd visio in alio incipiat, & in ipso terminetur: & hoc vltimo modo videntur res in sua causa per se sufficiente, & sic videtur effectus

effectus ex vi visionis suæ causæ: vnde patet quòd plura videre in causa, & perfectiùs videre causam, sunt conuertibiliter se consequentia; alioquin si plura viderentur in causa, & causa perfectiùs non videretur, daretur effectus sine causa, idem enim manens idem, semper quantùm est ex se facit idem: vnde causa cognita in aliquo gradu, manens eadem omninò tam in esse, quàm in cognosci, semper facit idem: & sic est impossibile, quòd de nouo faciat cognosci aliquem effectum, quem à principio non fecit cognosci; ac proindè non potest plurium effectuum notitiam parere, nisi mutata quantùm ad cognosci, siue nisi meliùs cognoscatur. Cur autem in causa videantur hi potiùs effectus, quàm alij: & in aliquo principio hæ potiùs conclusiones quàm aliæ? Respondet D. Thomas q. 8. de veritate art. 4. ad. 12. quòd aliqui effectus sunt magis manifesti in causa, quàm alij qui magis latent in causa: sicut ex principijs demonstrationis statim aliquæ conclusiones eliciuntur, quædam verò non nisi per multa media: & similiter cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiæ diuinæ; nam quædam sunt latentiores, quædam manifestiores; & ideò ex visione essentiæ diuinæ quædam cognoscuntur, quædam non. Ipsæ autem creaturæ possunt dupliciter considerari: vel vt sunt in ipsomet Deo eminēter, & vt sic sunt ipsemet Deus; sub hac autem consideratione non procedit præsens dubium, quia qui videt Deum, videt omnia eminenter, videt enim ipsum Deum, qui est eminenter omnia: vel possunt considerari secundùm suas rationes formales, vt distinctas ab inuicem, & ab ipso Deo; & sub hac consideratione procedit præsens Dubium.

Prima opinio Vasquis in præsenti, asserit nullam omninò creaturam possibilem videri, ex vi visionis beatificæ. Probatur, Si quid suaderet videndas esse creaturas possibiles ex vi visionis beatificæ, maximè quia diuina essentia est exemplar creaturarum possibilium: sed hæc ratio non suadet; quia etiam suaderet videndas esse omnes creaturas possibiles, cùm essentia diuina sit exemplar omnium: ergo ex vi visionis beatificæ non videntur aliquæ creaturæ possibiles, cùm non sit assignabilis ratio, cur potiùs hæ, quàm illæ viderentur. Deinde; ex vna parte, diuina essentia non habet necessariam connexionem cum creaturis possibilibus, cùm possit esse sine illis; est enim summè necessaria; vnde licèt nulla esset possibilis creatura, adhuc esset diuina essentia cum omnibus suis attributis: ex alia verò parte, essentia diuina non est species propria & adæquata creaturarum possibilium in particulari; & ita non potest distinctè eas repræsentare: ergo ex vi visionis beatificæ non videntur creaturæ possibiles in particulari. Denique, vt creaturæ possibiles viderentur distinctè ex vi visionis beatificæ secundùm proprium modum quem habent in se, & quo vna distinguitur ab alia, deberent secundùm illum modum repræsentari, & esse in essentia diuina: sed nulla creatura possibilis potest esse in essentia diuina secundùm proprium modum cùm talis modus sit imperfectus, & dicat potentialitatem, repugnantem Deo, puro actui, & infinitè perfecto: ergo nulla creatura possibilis potest videri ex vi visionis beatificæ.

Secunda opinio in alio extremo, asserit videri omnes creaturas possibiles in particulari, ex vi visionis beatificæ. Probatur, Diuina essentia repræsentat naturaliter omnes creaturas possibiles: ergo visa diuina essentia per visionem beatificam, ex vi eiusdem visionis videntur omnes creaturæ possibiles. Deinde, Beati ex vi visionis beatificæ vident diuina attributa, & inter ea infinitatem intensiuam, ad quam consequuntur omnes creaturæ possibiles: ergo etiam vident omnes creaturas possibiles, quia magis est videre infinitatem intensiuam ipsius Dei, quàm videre infinitatem extensiuam creaturarum possibilium. Denique, Si quid obstaret, cur viderentur omnes creaturæ possibiles, ex vi visionis beatificæ: maximè quia ex cognitione illarum sequeretur Deum comprehendi, hæc enim vt præcipua ratio assignatur: sed ex cognitione omnium creaturarum possibilium non sequitur Deum comprehendi; tum quia cognitio omnium possibilium est tantùm infinita extensiuè, requiritur autem cognitio infinita intensiuè ad comprehensionem Dei; tum etiam quia non sequitur comprehendi Deum, ex cognitione omnium possibilium per proprias species; & consequenter non sequitur ex cognitione illorum in Verbo per visionem beatificam: ergo videntur omnes creaturæ possibiles in particulari ex vi visionis beatificæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non est necesse ex vi visionis beatificæ videri à Beatis omnes creaturas possibiles. 2. Imò implicat videri: 3. Quia si viderentur, talis visio esset comprehensiua diuinæ omnipotentiæ, quæ tamen est impossibilis. 4. Si etiam viderentur in seipsis per proprias species, adhuc sequeretur Deum comprehendi: 5. Vnde nullus Beatus videt omnes creaturas possibiles, etiam quantùm ad eorum essentias tantùm, siue in verbo, siue per proprias species. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis. Quando videntur effectus ex vi visionis causæ, tantùm de illis videtur, quantùm cognoscitur causa; sed non videtur à Beatis diuina essentia totaliter, & adæquatè; quæ essentia est causa in qua aliqui effectus sunt latentiores, & alij manifestiores; omnes tamen vt possibiles habent necessariam

Digitized by Google

riam connexionem cum illa: ergo non est necesse, quòd ex vi limitatæ visionis beatificæ, vt est in Sanctis, videantur omnes creaturæ possibiles.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 8. vbi sic ait: Nullus intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia, quæ Deus facit, vel facere potest; hoc enim esset comprehendere eius virtutem: sed horum quæ Deus facit, vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt. Cuius ratio est manifesta: nam ad videndum adæquatè & totaliter ens infinitum simpliciter, & in omni genere, tam secundùm numerum, quàm secundùm perfectionem; requiritur virtus simpliciter infinita, & in proposito requiritur lumen gloriæ infinitum: quod tamen non requiritur ad videndum aliquod infinitum secundùm quid, siue in aliqua specie, vt infra dicetur: sed ex vna parte non potest dari lumen gloriæ infinitum, vt patet: ex alia verò parte omnes creaturæ possibiles sunt ens infinitum simpliciter & in omni genere, tam secundùm numerum, quàm secundum perfectionem; nam quantùm ad numerum, licèt sint tantùm decem genera, sub vnoquoque tamen genere continentur infinita; sunt enim infinitæ substantiæ possibiles, (& sic de aliis generibus:) datâ enim quacumque, Deus potest creare aliam & aliam in infinitum: quantùm etiam ad perfectionem, patet; nam Deus potest, ex sua virtute infinita & illimitata, producere semper & semper in infinitum perfectiores & perfectiores substantias, nec vnquam dabitur vlla tam perfecta, quòd in ea sit completa perfectio omnium substantiarum possibilium, quod indicat talem perfectionem esse infinitam: nec possunt videri omnes creaturæ possibiles, nisi adæquatè & totaliter videantur; nam sub numero creaturarum possibiliũ continetur quicquid est possibile sub quocumque genere; vnde non videntur omnes creaturæ possibiles, quandiu non videntur omnia indiuidua possibilia, & quicquid est in illis & formaliter & eminenter, quod est illa videri adæquatè & totaliter: ergo implicat videri à Beatis, ex vi visionis beatificæ omnes creaturas possibiles. Deinde, implicat visio omnium creaturarum possibilium; quia talis visio esset comprehensiua diuinæ omnipotentiæ, vt statim dicetur.

Probatur tertia pars conclusionis. Si viderentur omnes creaturæ possibiles ex vi visionis beatificæ, viderentur in diuina essentia & omnipotentia, tanquam in causa, vt patet: nam visionem beatificam vocamus illam, quæ facit Sanctos esse beatos, per hoc quòd videant Deum summum bonum: sed quando videntur omnes effectus possibiles alicuius causæ in ipsa causa, siue in virtute ipsius, talis visiò est priùs naturâ omnimodè penetratiua & comprehensiua virtutis illius causæ, nam primariò terminatur ad causam, & secundariò ad effectus; & sic est cognitio à priori, siue effectuum per causam & in causa: ergo si viderentur à Beatis, ex vi visionis beatificæ, omnes creaturæ possibiles, talis visio esset comprehensiua diuinæ omnipotentiæ, quæ tamen est impossibilis, vt ostensum est supra.

Probatur quarta pars conclusionis. Viso adæquatè & totaliter obiecto adæquato alicuius potentiæ, comprehenditur tota virtus illius potentiæ; nam virtus potentiæ, & obiectum eius adæquatum omninò commensurantur; & potentia dicit relationem æquiparantiæ ad suum obiectum adæquatum: vnde qui scit quantum est, quod quis potest facere, scit quanta sit eius potentia & virtus: sed si etiam viderentur in seipsis omnes creaturæ possibiles, per proprias species, videretur obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ totaliter & adæquatè; nam diuina omnipotentia non se extendit vltra creaturas possibiles, non enim potest facere impossibilia; & ita qui videret omnes creaturas possibiles, & omnia in eis reperta, tam formaliter, quàm eminenter, non solùm videret quod potest, sed etiam quantùm potest diuina omnipotentia, quoniam ibi est non solùm extensio secundùm numerum, sed etiam intensio secundùm perfectionem; quia Deus non solùm potest quocumque facto facere aliud, sed etiam quocumque facto potest semper facere perfectius: vnde licèt sit impossibile omnes creaturas possibiles actu fieri, hæc tamen conditionalis est vera; Si fierent omnes creaturæ possibiles, fieret adæquatus effectus diuinæ omnipotentiæ; & similiter esset verum; Si cognoscerentur omnes creaturæ possibiles, cognosceretur effectus adæquatus, vel obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ: & ita videretur quid & quantum possit, & consequenter quid sit; nam posse, est esse potentiæ vt sic: ergo si omnes creaturæ possibiles viderentur etiam in seipsis per proprias species, adhuc sequeretur comprehendi diuinam omnipotentiam, & consequenter Deum; cùm tantum dicat realiter diuina omnipotentia, quantum Deus ipse: sed hæc comprehensio esset à posteriori nempe ab effectu, visio enim priùs terminaretur ad effectum, deinde ad causam.

Probatur quinta pars conclusionis. Si aliquis Beatus videret omnes creaturas possibiles, etiam quantùm ad earum essentias tantùm, siue in verbo, siue per proprias species, sequeretur quod comprehenderet diuinam omnipotentiam: nam ad comprehensionem potentiæ, non requiritur vt sciatur id quod facit, sed id quod potest facere, istud enim est essentiale potentiæ, aliud autem est accidentarium: quod

Digitized by Google

patet, nam potentia Dei non est intrinsecè perfectior, per hoc quòd res produxerit, quia licèt nihil produxisset, semper fuisset infinitè perfecta, per hoc quod posset facere, & respiceret obiectum infinitum quod est ens possibile vt sic; vnde ex cognitione illius maiori vel minori, sequitur cognitio maior vel minor omnipotentiæ: & si existentiæ rerum, quamuis in actu signato includantur latitudinem rerum possibilium, non tamen in actu exercito, siue vt faciunt res actu existere. nam quantum ad hoc officium pendent ex libera Dei voluntate: sed nullus Beatus comprehendit diuinam omnipotentiam, nec potest comprehendere, vt ostensum est: ergo nullus Beatus videt omnes creaturas possibiles, etiam quantùm ad eorum essentias tantùm, siue in verbo, siue per proprias species. Confirmatur hoc exemplo. Qui cognosceret omnes effectus artificiosos, ad quos potest se extendere ars alicuius Artificis; licet non cognosceret, quando Artifex producturus esset illos effectus, verè comprehenderet artem illius Artificis: ergo ad comprehendendum aliquam potentiam satis est cognoscere omnem eius effectum possibilem, quantùm ad essentiam, licèt non cognoscat quantùm ad actualem existentiam; semper tamen cognosceret ordinem talis essentiæ ad existentiam. Ex dictis concluditur contra Scotum, quòd Christus Dominus non videt omnes creaturas possibiles in actu primo, ita vt possit videre, & actu videat quamcumque voluerit. Et probatur; nam vel omnes creaturæ possibiles videntur à Christo per species proprias, vel videntur in essentia diuina: sed neutrum dici potest. Non primum; nam aliàs essent infinitæ species simpliciter in Christo, cùm creaturæ possibiles sint simpliciter infinitæ, vel esset vna species creata infinita, quæ repræsentaret infinitam simpliciter collectionē creaturarum possibilium: quæ omnia sunt impossibilia. Nec secundum; nam visio diuinæ essentiæ, & eorum quæ in ea videntur, est inuariabilis, cùm eodem modo per totam æternitatem ipsa diuina essentia sit vnita in esse intelligibili; & etiam lumen gloriæ est inuariabile. Deinde, est impossibile, quòd Christus Dominus in actu secundo videat omnes creaturas possibiles, etiam successiuè, cùm sint simpliciter infinitæ, & infinitum non possit pertransiri: ergo frustra esset in actu primo in ordine ad visionem earum.

Ad primum ergo dicendum vt supra ex D. Thoma, quòd in qualibet causa sunt aliqui effectus magis manifesti, & alij magis latentes: & similiter in vno principio sunt aliquæ conclusiones manifestiores, quæ statim apparent; & aliæ latentiores, quæ non cognoscuntur nisi per multa media: & similiter in Deo, prima omnium causa, sunt aliquæ creaturæ manifestiores, & aliæ latentiores, vel ob perfectionem essentiæ tantùm, vel ob perfectionem modi essendi: quæ enim sunt huiusmodi, continentur in maiori actualitate & actiuitate diuinæ omnipotentiæ, ex infinitate quippè suæ perfectionis & actualitatis habet, quòd cōtineat virtualiter perfectiores & perfectiores in infinitū effectus, & quòd secundùm perfectiorem gradum actualitatis contineat perfectiores effectus modo dicto; ac proinde cùm perfectiores gradus actualitatis sint intimiores omnipotentiæ, creaturæ perfectiores dicuntur esse in intimioribus & profundioribus finibus diuinæ omnipotentiæ, ac ita magis latent; vnde sicut ad maiorem penetrationem diuinæ omnipotentiæ, requiritur maius lumen gloriæ; sic requiritur maius lumen gloriæ ad videndas creaturas perfectiores modo dicto. Creaturæ autem tam videntur in Deo vt in prima causa, quàm vt in exemplari: nec tamen omnia videntur in exemplari eminentiali, quale est diuina essentia, nisi tale exemplar visu comprehendatur, ex D.Thoma hîc art. 8. ad 2. Ad aliud dicendum, quòd diuina essentia & omnipotentia habent necessariam connexionem cum creaturis possibilibus, licèt non dicant ad eas relationem, ob suam independentiam ab illis; eo modo quo obiectum habet necessariam connexionem cum scientia, licet non dicat relationem ad ipsam ob eandem independentiam: vnde non possunt esse sine creaturis possibilibus; & ita, destructis illis, colligitur à posteriori destructio diuinæ essentiæ, & omnipotentiæ; sicut, destructâ diuinâ essentiâ & omnipotentiâ, sequitur à priori destructio illarum; cùm diuina essentia & omnipotentia sint causa, illæ autem sint effectus. Essentia autem diuina repræsentat perfectissimè omnia: nec obstat ad claram & distinctam cognitionem alicuius, quòd species ipsum repræsentans sit excedens, vniuersalior, & eminentior; vt constat in Angelis, qui quantò sunt perfectiores, eò intelligunt res per species magis vniuersales; nec minus perfectè intelligunt, quàm alij inferiores Angeli, qui intelligunt per species minus vniuersales; & homines, qui intelligunt per species adæquatas rebus: essentia autem diuina est species eminentissima omnium. Ad aliud dicendum, quòd potentialitas & imperfectio, quæ reperitur in creaturis, est in essentia diuina repræsentatiuè tantùm; & hoc sufficit, vt creaturæ videantur in essentia diuina, secundùm suum modum essendi imperfectum: sicut in specie intentionali lapidis repræsentatur materia lapidis, & alia quæ sunt in lapide formaliter; in specie autem eius sunt tantùm repræsentatiuè: & hoc maiori ratione in essentia diuina, quæ non est species adæquata, sed eminentissima.

Ad secundum dicendum, quòd licèt verum

Digitized by Google

rum sit, diuinam essentiam repræsentare naturaliter omnes creaturas possibiles: non tamen sequitur quòd omnes videantur, nisi à comprehendente diuinam essentiam; quia, vt dictum est, aliquæ in ea magis latent, vt potè perfectiores quoad essentiam, & modum essendi. Quod tamen debet intelligi de creaturis, quæ non sunt formalis participatio diuinæ essentiæ & diuinorum attributorum, vt sunt formalissimè in se, qualis est gratia, lumen gloriæ, & virtutes infusæ: hæ quippe tantam habent affinitatem cum Deo, vt eo viso, statim videantur ab omnibus Beatis. Ad aliud dicendum, quòd minus est videre, ex vi visionis beatificæ, infinitatem intensiuam Dei, quàm infinitatem extensiuam omnium creaturarum possibilium: cuius ratio est, quia infinitas intensiua est in Deo formaliter, ac proinde patenter & manifestè; vnde viso Deo debet videri: creaturæ autem possibiles sunt tantùm eminenter & virtualiter in Deo, ac proinde latenter; vnde viso Deo non statim videntur, sed iuxta modum visionis Dei videntur plures, vel pauciores: & consequenter visio omnium istorum in Deo, tanquam in causa, vt potè de ordine occultorum & latentium, præsupponit comprehensionem eius. Ad aliud dicendum, quòd si ex vi visionis beatificæ viderentur omnes creaturæ possibiles comprehenderetur Deus: Et ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd visio omnium creaturarum possibilium in diuina essentia, debet esse infinita intensiuè simul & extensiuè; imò prius infinita intensiuè, quia primariò terminatur hæc visio ad Deum, in quo non possunt videri omnes creaturæ possibiles, nisi omninò penetretur, ad quod requiritur visio infinita intensiuè, vt adæquet visibilitatem Dei infinitam; vnde hæc visio prius est comprehensiua Dei, quàm cognoscitiua omnium creaturarum possibilium. Ad secundam probationem dicendum, quòd etiam ex cognitione omnium creaturarum possibilium, quæ incipit ab ipsis in proprio genere, siue per proprias species, & terminatur ad omnipotentiam, sequitur comprehensio diuinæ omnipotentiæ, & consequenter ipsius Dei, vt dictum est: nam datò per impossibile, quòd omnia possibilia cognoscantur, quantùm ad omnem illorum perfectionem, quocumque modo sit illa perfectio, siue formaliter, siue eminenter, (hoc enim totum requiritur ad cognitionem omnium possibilium:) tunc ille actus adæquabit obiectum totale diuinæ omnipotentiæ, & quantùm ad numerum, & quantùm ad intensionem; quia videbit etiam quicquid est eminenter in vnoquoque, & in tota collectione omnium possibilium; vnde erit infinitus & extensiuè, & intensiuè; quia videt infinita simpliciter in omni genere, & infinitum secundùm omnem rationem quæ in ipso est, tam formaliter, quàm eminenter: & quamuis esse diuinum, quia est vnicum, simplicissimum, & causa omnium aliorum, excedat in hoc esse omnium possibilium: tamen tota collectio illorum, modo explicato, dicit esse infinitum, & infinitam perfectionem: & si actu ponerentur omnia possibilia, daretur in tota illa collectione infinitum, & quantùm ad numerum, & quantùm ad perfectionem, & esset adæquatus effectus diuinæ omnipotentiæ.

DVBIVM VI.

Vtrùm ex vi visionis beatificæ videantur à Beatis aliquæ creaturæ actuales.

SVpponendum est ex Caietano hîc artic. 8. quòd repræsentare distinctè contingit dupliciter. Primò ex parte repræsentantis, vt v.g. quando species repræsentans aliquid, est distincta à specie repræsentante aliud. Secundò, ex parte repræsentatorum, v.g. si eadem species repræsentaret distinctè plura: excedere enim non impedit perfectionem repræsentandi; nihil enim minus species albi repræsentaret ipsum, si cum hoc per idem repræsentaret etiam nigrum. Et sic dicimus, quòd Deus gloriosus non habet in sua natura effectus suos distinctè ex parte sui; sed ex parte effectuum: quia ipse est actus perfectissimus & purissimus, omnia vnitissimè præhabens; & ex perfectione tam eminenti habet, quòd ita est proprium exemplar huius, & illius; id est ita propria huius, & propria illius habet, ac si singulorum exemplar distinctum esset; & sic in Deo omnia alia à se non sunt, nisi indistinctè & vnitissimè, quod est esse virtualiter in causa; & hoc docet infra qu. 14. D.Thomas. Igitur cum creaturæ omnes actuales perfectissimè repræsententur in Deo; quærimus, vtrùm ex vi visionis ipsius Dei, quæ est beatifica, videantur à Beatis aliquæ creaturæ actuales. Hoc autem intelligitur in sensu formali, id est quòd ipsamet visio beatifica primariò attingat diuinam essentiam, & in ipsa attingat secundariò creaturas actuales: & non in sensu materiali, id est quòd ad visionem beatificam diuinæ essentiæ, connaturaliter sequatur alia notitia supernaturalis, quæ attingat creaturas actuales per proprias species: Et sic debet intelligi, tam in præcedentibus, quàm in sequentibus Dubiis, quando quæritur; Vtrùm ex vi visionis beatificæ aliquid videatur.

Prima opinio Durandi in 3. d. 14. q. 2. n. 4. & alibi, asserit Beatos ex vi visionis beatificæ nullam videre creaturam actualem: fatetur tamen cum communi sententia, quòd Beati ex vi visionis beatificæ videant aliquas creaturas possibiles. Probatur, Ex vi visionis beatificæ tantùm

riam connexionem cum essentia diuina, nec petat necessariò illa attingere: ratione tamen suæ eminentiæ, si reluceant in diuina essentia, illa attingit.

Ad secundum dicendum, quòd visio beatifica est realiter vna simplex actio, & tantùm virtualiter est multiplex: nam admisso quòd intuitiuum & abstractiuum sint differentiæ essentialiter oppositæ respectu cognitionis inferioris ordinis; tamen respectu visionis beatificæ, quæ est superioris ordinis, sunt differentiæ merè accidentales: vnde est intuitiua actualium, & abstractiua possibilium; sicut & scientia diuina, cuius est participatio. Est autem vnica actio formaliter, quia tendit ad hæc omnia sub diuina reuelatione clara.

DVBIVM VII.

Vtrùm aliquis Beatus, ex vi visionis beatificæ, possit videre omnes creaturas actuales.

Svpponendum est, quòd D.Thomas hîc art. 8. comparat cognitionem effectuum in causa, cognitioni conclusionum in principiis: in hoc enim conueniunt hæ duæ cognitiones; quòd sicut ille qui in principio viso plures videt conclusiones, perfectiùs penetrat principium; sic ille qui visâ causâ plures in ea videt effectus, perfectiùs penetrat causam: nam principium demonstrationis sufficiens, in quantum habet vim actiuam respectu conclusionum, continet eas in actu, & consequenter non confusè, sed distinctè ex parte contentorum, in suo tamen ordine: commune est enim omni causæ actiuæ continere effectus in actu primo, vel formaliter, vel eminenter. Et licèt ex cognitione conclusionum non perficiatur cognitio principij, nec ex cognitione effectus cognitio causæ: tamen si cognitio conclusionum sequatur ad cognitionem principij, & cognitio effectus ad cognitionem causæ; quò ista cognitio conclusionum & effectus erit perfectior, eò supponit cognitionem principij & causæ perfectiorem. Nec refert vtrùm ista cognitio conclusionum & effectus fit in principio & in causa, quod fit per simplicem intuitum: vel fit ex principio priùs cognito & causa priùs cognita, quod fit per discursum. Conclusiones etiam possunt per resolutionem cognosci in principio, vt constat in termino scientiæ, vbi resolutis conclusionibus vsque ad prima principia, omnia videntur in ipsis: & similiter effectus iam producti, vel producendi in aliqua differentia temporis, simul existentes in æternitate, possunt videri in diuina essentia tanquam in prima eorum causa. In præsenti quæritur, vtrùm omnes effectus Dei actuales, siue omnes creaturæ actuales, possint videri ab aliquo Beato, ex vi visionis beatificæ: cùm non repugnet ex parte essentiæ diuinæ, quin omnes simul in ea repræsententur.

Prima opinio negat quòd aliquis Beatus, ex vi visionis beatificæ possit videre omnes creaturas actuales. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 8. vbi sic ait: Ille igitur intellectus potest in causa cognoscere omnes causæ effectus, & omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit: nullus autem intellectus creatus Deum totaliter comprehendere potest, vt ostensum est: nullus igitur intellectus creatus, videndo Deum, cognoscere potest omnia, quæ Deus facit, vel facere potest: sed dicere omnia quæ Deus facit, idem est ac dicere omnes creaturas actuales: ergo nullus Beatus ex vi visionis beatificæ potest videre omnes creaturas actuales.

Secundò, Sub nomine creaturarum actualium comprehenduntur omnes cogitationes, & volitiones, quas habituri sunt Beati, & Damnati per totam æternitatem; quæ cùm sint infinitæ in potentia in propria mensura, ac successiuè ponendæ, sunt infinitæ actu in superiori mensura æternitatis, vbi simul coëxistunt: sed nullus Beatus potest videre infinitum actu, nisi per lumen gloriæ, & actum visionis beatificæ infinitum, quæ tamen dari non possunt: ergo nullus Beatus, ex vi visionis beatificæ, potest videre omnes creaturas actuales.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd potest aliquis Beatus videre ex vi visionis beatificæ omnes creaturas actuales. 2. Imò de facto Christus Dominus eas omnes videt. 3. Alij verò Beati plures vel pauciores ex iis vident, iuxta exigentiam sui status. Ita communiter Discipuli D.Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis. Omnes creaturæ actuales non important infinitam multitudinem in omni genere, sed in aliquo genere tantùm; putà intellectionis, & volitionis: ergo ad has videndas non requiritur visio beatifica infinita, nec lumen gloriæ infinitum; ac proinde poterunt videri ab aliquo Beato. Deinde, Ex visione omnium creaturarum actualium non sequitur comprehensio diuinæ omnipotentiæ, aut scientiæ: non enim comprehenditur potentia aut scientia, nisi cognito adæquato illarum obiecto; constat autem, quòd obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ & scientiæ comprehendit tam possibilia, quàm actualia: ergo cùm possit communicari perfectissima visio beatifica, dummodò sit infra comprehensionem Dei, poterit tam perfecta alicui Beato communicari, vt possit ex vi illius videre omnes creaturas actuales. Quod totum sic ampliùs declaratur: ad cognoscendas infinitas simpliciter creaturas & in omni genere, requiritur lumen infinitum, quia continent infinitam perfectionem simpliciter & in omni genere: vnde

Digitized by Google

non possunt videri in causa, quo modo videntur creaturæ actuales in Deo, nisi omninò penetretur & comprehendatur eius omnipotentia, quam adæquat talis infinitas, cùm sit obiectum ipsius adæquatum: ad videndas autem creaturas infinitas tantùm secundùm quid & in vno genere, vt sũt creaturæ actuales in Deo, non requiritur lumen infinitum; sed sufficit lumen proportionatum tali infinitati, quale est illud quod sufficit ad attingendũ perfectissimum illius generis; cùm enim omnes contineantur infra perfectionem illius certam, determinatam, & finitam; non dicunt infinitam, at finitam & limitatam perfectionem, & consequenter sufficit quòd attingatur causa, vt exprimens eam actiuitatis perfectionem, quæ desideratur ad eorum productionem; & ita non est necesse quòd comprehendatur causa.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ 3.p.q.10.art.2.vbi dicit, quòd anima Christi cognoscit omnia existentia, secundùm quodcumque tempus, & quæcumque sunt in potentia (scilicet naturali, non autem obedientiali) creaturæ, cùm eorum omnium sit iudex constitutus à Deo. Et in responsione ad 2.docet quòd anima Christi scit omnia, quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis: constat autem, quòd scientia visionis Dei attingit omnes creaturas actuales. Deinde, probatur ratione D.Thomæ ibidem adducta: omnes creaturæ actuales subiectæ sunt Christo Domino, cùm enim sit à Deo constitutus iudex omnium, quia Filius hominis est, vt dicitur Ioannis 5. debet cognoscere & creaturas iudicandas, & actus earum iudicandos cum omnibus circunstantiis, & omnia quibus vsi sunt; ac tandem statum ipsarum post iudicium, omniáque eis successura, sub quibus comprehenduntur omnes creaturæ actuales: ergo de facto Christus Dominus videt omnes creaturas actuales.

Probatur tertia pars conclusionis. In visione beatifica consistit perfecta beatitudo formalis; vnde debet perfectè satiare appetitum iustum & rationabilem cuiuscumque Beati: sed Beati iusto & rationabili appetitu appetunt scire, quæ pertinent ad eorum statum, vt patet: ergo alij Beati à Christo vident plures aut pauciores creaturas actuales, iuxta exigentiam sui status. Igitur omnes Beati vident in Verbo omnia mysteria fidei, quæ in via crediderunt, vt communiter docent Theologi: & probatur ex illo 1.ad Cor.13. Ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus: cùm autem venerit quod perfectum est, euacuabitur quod ex parte est. Quibus verbis insinuat Apostolus nos clarè intuituros in patria illud, quod nunc obscurè videmus. Cuius ratio est, quia visio beatifica est dos animæ succedens fidei; sicut comprehensio, spei; & fruitio, charitati: ergo ad omnia se extendit visio beatifica, ad quæ se extendit fides. Deinde, propositis rebus fidei, iustè & rationabiliter quilibet fidelis desiderat illa videre: ergo in perfecta beatitudine debet expleri iste appetitus in illis qui hoc merentur. Denique, Theologia nostra ex D. Thoma supra, q.1.art.2. est subalternata scientiæ Dei, & Beatorum, siue visioni beatificæ: & scientia subalternata appetit ad sui perfectionem coniungi suæ subalternanti, ad hoc vt euidenter videat sua principia: ergo cùm principia nostræ Theologiæ sint mysteria & propositiones fidei; in visione beatifica videntur. Mysteria autem fidei sic à Beatis videntur in essentia diuina: illa quidem, quæ complentur in vno indiuiduo, viso illo indiuiduo in essentia diuina, videntur illa mysteria; vt quòd Verbum diuinum assumpserit carnem humanam, videbitur in ipso Christo; & in B. Virgine videbitur quòd sit Mater Dei &c. Illa verò mysteria, quæ complentur in pluribus indiuiduis, licèt videantur omnia; non tamen videbuntur in vnoquoque indiuiduo: & sic licèt omnes Beati videãt Sanctissimum Eucharistiæ Sacramentum, non tamen videbunt omnes hostias, quas quotidie consecrant Sacerdotes; & licèt omnes videant mysterium Resurrectionis, non tamen videbunt omnes resurrecturos, scilicet non omnes Damnatos: nam quantùm ad Beatos, rationabile est, vt se omnes videant, & diligant, vt potè socios & consortes eiusdem beatitudinis: & sic quantùm ad substantiam omnes Beati videbunt omnia fidei mysteria, sed non est necesse quòd omnes ea videant quantùm ad omnes circunstantias temporis & loci, vt maximè apparet in Resurrectione, & vltimo iudicio, ex illo Marci 13. De die autem illa nemo scit, neque Angeli Dei in cœlo.

Insuper quilibet Beatus videt in essentia diuina, totum Vniuersum prout includit suas partes principales, vt cœlum & elementa; ac omnia genera, & omnes species omnium rerum actualium, tam perfectas, quàm imperfectas cum ipsarum proprietatibus; & tandem illa singularia, quæ maximè pertinent ad ornatum mundi. Ita docet D.Thom.hîc art.8.ad 4.vbi sic ait: Naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa, quæ pertinent ad perfectionem intellectus: & hæc sunt species & genera rerum, & rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam diuinam: vnde cùm ex D.Thoma, omnes Angeli distinguãtur specie ab inuicem, quilibet Beatus videt omnes & singulos Angelos; non solùm bonos, quos videt etiam titulo societatis beatæ; sed etiam malos & damnatos. Videbit etiam quilibet Beatus in cœlis omnes partes quibus componuntur omnia sydera; siue distinguantur specie, quod est probabilius; siue distinguantur tantùm

tantùm numero, vt aliqui asserunt, propter hoc quòd maximè pertinent ad ornatum mundi; vnde videbit singulas stellas, & omnium cœlestium corporum constitutiones & motus. Quòd autem quilibet Beatus debeat videre omnia genera, & omnes species tam perfectas, quàm imperfectas omnium rerum actualium, patet; nam quodlibet genus,& quælibet species pertinet ad decorem & integritatem Vniuersi, cùm quælibet dicat suam peculiarem perfectionem essentialem: hæc omnia siquidem cadunt sub iusto & rationabili appetitu, qui ea respicit, quæ pertinent simpliciter ad perfectionē connaturalem subiecti; vnde qui appeteret comprehendere Deum; vel cognoscere ea, quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt; vel cognoscere omnia singularia; esset irrationabile desiderium: quantùm ad comprehensionem Dei, & cognitionem possibilium, patet: cùm talis comprehensio sit propria Dei, & possibilia non pertineant ad Vniuersum: quantùm verò ad cognitionem omnium singularium, probatur; nam singularia non pertinent simpliciter ad perfectionem Vniuersi; quod colligitur ex hoc, quòd non intenduntur per se primò, sed tantùm secundariò, in quantùm species non possunt conseruari in vnico indiuiduo corruptibili, propter quod requiritur continuata successio plurium indiuiduorum: quod manifestè declaratur, nam in his, quorum indiuidua sunt incorruptibilia, non datur nisi vnicum indiuiduum, sicut vnus Sol, vna Luna &c. & consequenter cognitio singularium non pertinet simpliciter ad perfectionem intellectus; & ita non potest appeti iusto & rationabili desiderio: propterea D.Thomas loco citato subiungit: Cognoscere autem alia singularia, & cogitata, & facta eorum; non est de perfectione intellectus creati: nec ad hoc eius naturale desiderium tendit: nec iterum cognoscere illa, quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt.

Tandem, Quilibet Beatus videt in essentia diuina aliquos effectus supernaturales plures vel pauciores ratione status quem habuerunt: sicut & futura contingentia, & liberas hominum cogitationes, prout spectant ad eorum statum: & etiam omnes profectus qui eueniunt post illorum mortem: sicut sancti Reges vident statum suorum regnorum, sancti Patriarchæ statum suarum religionum, sancti Apostoli statum totius Ecclesiæ; nec tamen tristantur de malis, propter maximam conformitatem suarum voluntatum cum diuina; vident enim quòd Deus hæc permittit ad maius bonum. Beatissima autem Virgo MARIA multò plura videt, quàm alij Sancti, quantùm ad singularia, quantùm ad futura contingentia, & quantùm ad cogitatus hominum; cùm enim sit Aduocata fidelium, & Mater Misericordiæ, debet vt in pluribus videre statum hominum, vt eis prodesse possit: scire autem simpliciter omnia actualia pertinet ad Christum, & ad dignitatem eius, vt dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd D.Thomas solùm excludit ab intellectu creato,quòd possit videre totum hoc, scilicet omnia quæ Deus facit, vel facere potest: & non excludit sigillatim quamlibet partem illius dicti.

Ad secundum patet ex dictis, quomodò non requiritur virtus infinita, nec actus infinitus ad videndum aliquod infinitum in aliquo tantùm genere.

DVBIVM VIII.

Quæ sit ratio, cur quilibet Beatus videat in Verbo has potius, quàm alias creaturas, tam possibiles, quàm actuales.

Supponendum est, quòd Beati in visione beatifica agunt secundùm totum suum posse: vnde quod semel & primò vident hac visione, per totam æternitatem vident, & nihil aliud: quod prouenit, tam ex parte principij visionis beatificæ,scilicet luminis gloriæ; quàm ex parte termini ipsius,scilicet essentiæ diuinæ, in qua alia vident, quæ eodem semper & inuariabili modo est vnita in ratione speciei intelligibilis. Ex parte quidem principij, quia cùm visio beatifica non sit libera, sed necessaria ipsi Beato, principium eius debet agere per modum naturæ, ac ita secundùm totum suum posse; quod idem dicendum est de amore Dei beatifico: vnde qui habet in cœlo perfectius lumen gloriæ, & perfectiorem charitatem, perfectiùs Deum videt, ac diligit: hîc autem in via, non semper habitus agit secundùm totum suum posse, propter varia obstacula; & maximè quia subiacent libero arbitrio. Ex parte autem termini, creaturæ diuersimodè repræsentantur in diuina essentia, sicut sunt in illa diuersimodè: sunt autem in illa, Primò, per modum simplicitatis & perfectionis, quia cùm diuina essentia sit suum esse, continet per modum purissimi actus omnem modum & perfectionem essendi. Secundò, vt effectus in causa, est enim prima causa omnium. Tertiò, vt in exemplari excedente, in quantùm repræsentat omnia, & vt sic excedit vnumquodque. Quartò, vt in exemplari adæquato,in quantùm diuina essentia consideratur præcisè, secundùm quòd repræsentat hanc rem. Est autem diuina essentia motiuum visionis beatificæ: tum vt habet rationem speciei intelligibilis, repræsentantis omnia in sua simplici perfectione: tum vt habet rationem causæ: nam cognitâ causâ perfectè, cognoscitur in ea effectus; nec tamen est necesse, quòd causa cognoscatur secundùm actualem relationem ad effectum, ad hoc vt in ipsa cognoscatur effectus; sed sufficit quòd cognoscatur

catur secundùm radicalem ordinem ad effectum, nam multoties cognoscitur in causa effectus qui nondum est, ad quem non dicit actualem relationem: sub ratione verò ideæ non est propriè motiuum visionis beatificæ, quia idea primò & per se ordinatur ad productionem rei, & tantùm secundariò ad eius cognitionem. Sub ratione etiam speculi est tantùm, impropriè loquendo, motiuum visionis, quia tantùm impropriè & metaphoricè dicitur speculum; nam licèt repræsentet perfectissimè alia, in quo conuenit cum speculo; non tamen accipit ab obiectis repræsentatis, sicut accipit speculum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de possibilibus, tota ratio proxima, cur quilibet Beatus videat has potiùs creaturas, quàm alias in Verbo, est diuersa participatio luminis gloriæ: 2. Si autem loquamur de actualibus in aliqua temporis differentia, tota ratio proxima, cur iste Beatus videat has, & non alias creaturas, est voluntas Dei, qua vult vnire essentiam suam vt repræsentantem has creaturas actuales, & non alias. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis ex dictis supra, quò maius est lumen gloriæ, eò clariùs videtur, & magis penetratur diuina essentia sub ratione causæ primæ omnium: sed quò clariùs videtur, & magis penetratur causa, eò plures in ea videntur effectus, cùm omnes sint in virtute ipsius: ergo tota ratio proxima, cur quilibet Beatus videat has potiùs creaturas possibiles, quàm alias in Verbo, est diuersa participatio luminis gloriæ. Et sic illi, qui sunt magis beati, plures vident effectus possibiles in Verbo, non solùm plures numero, sed etiam perfectiores: nam ordinariè contingit, quòd effectus perfectiores in se magis lateant in diuina virtute, quia quò sunt perfectiores, eò ad sui productionem exigunt maiorem actualitatem in potentia, qua possit eos producere, vnumquodque enim agit, in quantum est actu: ad cognoscendam autem hanc maiorem actualitatem potentiæ, requiritur quòd ipsa causa, eiúsque potentia magis penetretur. Dictum est hoc ita esse, ordinariè loquendo, quia aliquando contingit; quòd effectus perfectissimi sint manifestiores in Deo, & alij imperfectissimi sint latentiores, propter modum sui esse, vel suæ productionis: Exemplum primi habemus in gratia sanctificante, quæ est perfectissima, & tamen manifestè apparet in Deo propter modum sui esse, cùm enim sit formalis similitudo diuinæ essentiæ, visâ essentiâ statim videtur: Exemplum secundi habemus in materia prima, quæ est omnium entium imperfectissima, & tamen valdè latet in Deo, propter modum suæ productionis, necessariò enim petit fieri per creationem, quæ est actio eminentissima, & propria solius Dei. Ex his sequitur, quòd Beatus superior in gloria videat in Verbo omnes creaturas possibiles, quas videt Beatus inferior, & aliquid ampliùs, quia cùm habeat maius lumen gloriæ, magis penetrat diuinam essentiam, cum qua possibilia habent necessariam connexionem.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Essentia diuina solùm necessariò repræsentat possibilia, quia vt sic sunt necessaria: actualia autem vt sic, quia sunt contingentia, non repræsentat, nisi determinata per decreta diuinæ voluntatis; nam res, vt substant diuinis decretis, induunt necessitatem infallibilitatis: & sic ab eodem habetur, quòd in essentia diuina videantur decreta Dei, & quòd videâtur actualia: quòd autem videantur decreta diuina, & alij actus liberi, est immediatè à voluntate diuina, manifestante tales actus intellectui creato. Quod declaratur à simili: D. Thomas infra quæst. 57. art. 4. dicit, quòd vnus Angelus non cognoscit cogitationes cordium, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet; & ideò ea, quæ ex sola voluntate dependent, vel quæ in voluntate sola sunt nota; eò autem ipso, quò aliquis vult, vt suæ cogitationes innotescant alicui Angelo, statim eas videt Angelus, quia ille subiicit Angelo suam voluntatem: simili modo diuina voluntas nulli subiacet, & ideò nullus videt actus liberos Dei, quandiu sunt intra terminos voluntatis; vnde non manifestantur, nisi ipse Deus velit, quòd appareant in essentia diuina, in ordine ad eos quibus voluerit apparere. Cùm autem visio beatifica sit inuariabilis, vt postea dicetur, statim ab initio Deus vnit intellectui beato diuinam essentiam, vt repræsentantem ex eius ordinatione hæc decreta, & mediis ipsis has creaturas actuales huic, & non illi Beato; eo proportionali modo, quo cogitationes cordis apparent in specie huius Angeli, cui homo vult reuelare, & non in specie alterius, licèt sit æquè perfecta, imò perfectior: propter hoc autem, quòd essentia diuina non repræsentat actualia, nisi vt determinata à voluntate diuina, vocatur ab Augustino *Speculum voluntarium*. Ex hoc sequitur, quòd cognitio actualium non sequitur ad quantitatem beatitudinis; sed tantò plura cognoscunt Beati, quantò plurium cognitionem requirit eorum status, vt docet D. Thomas quæst. 8. de veritate, art. 4. ad 12. Nec valet obiicere, quòd aliquando actualia sint perfectiora multis possibilibus, quæ fortè propter defectum luminis gloriæ non videntur à Beatis, à quibus videntur ista actualia. Ad hoc enim dicendum, quòd vt in plurimùm requiritur maius lumen gloriæ, ad cognoscenda plura perfectiora, quantùm ad Quid sint; non autem quantùm ad An sint: & cum diuina

Digitized by Google

diuina essentia repræsentet possibilia quantùm ad Quid sint, requiritur maius lumen gloriæ ad plura possibilia cognoscenda: decretum autem diuinum, siue essentia diuina determinata per decretum, non repræsentat actualia quantùm ad Quid sint, sed tantùm quantùm ad An sint; & ideò non cognoscuntur actualia ex vi cognitionis decreti diuini, nisi quantùm ad An sint: potest tamen fieri, quòd ipsa actualia cognoscantur in essentia diuina sub esse possibili quantùm ad Quid sint; sed non est necesse.

DVBIVM IX.

Vtrùm creaturæ, tam actuales, quàm possibiles videantur formaliter in Verbo, vt in obiecto priùs cognito.

SVpponendùm est, quòd aliquid potest cognosci dupliciter in Verbo, vt docet Caietanus infra qu. 57. art. 5. vel formaliter; quando scilicet ex vi visionis Verbi, illud videtur: vel causaliter, quando scilicet ex visione Verbi causantur aliquæ species, quibus illud videtur. Loquimur autem in præsenti, de creaturis, secundùm proprium esse creaturæ, quod habent distinctũ ab esse Creatoris; non autem secundùm esse, quod habent in Creatore; sic enim sunt ipsa creatrix essentia. Licèt autem præsens difficultas possit ex supradictis resolui, maioris tamen claritatis gratiâ, hîc proponitur.

Prima opinio Vasquis, & aliorum asserit, quòd creaturæ non videntur in Deo formaliter, sed tantùm causaliter. Probatur, Essentia diuina est omninò absoluta, nullum dicens respectum ad creaturas, cùm sit omninò independens ab illis: ergo in ipsa non possunt formaliter videri creaturæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd aliquæ creaturæ tam possibiles, quàm actuales videntur formaliter in Verbo, vt in obiecto priùs naturâ cognito. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur conclusio authoritate S. Augustini, & D. Thomæ. S. Augustinus posuit hanc celebrem distictionẽ visionis creaturarum, in Matutinam & Vespertinam, quam admittunt omnes Theologi; & dicit visionem Matutinam esse visionem creaturarum in Verbo, in quo omnia secundùm omnes rationes repræsentantur, vt potè ei similia, cùm sint participationes diuini esse; vnde in eo sunt perfectiori & eminentiori modo, quàm in seipsis: visionem autem Vespertinam dicit esse visionem creaturarum in seipsis, siue in proprio genere, & per proprias species. D. Thomas autem hîc art. 9. sic ait: Videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsa essentia Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam diuinam, intellectui eorum vnitam: hoc autem manifestè importat quòd creaturæ videntur formaliter in Verbo, & non tantùm causaliter.

Secundò, Deus videt creaturas in seipso, vt in obiecto priùs cognito, quia est causa & exemplar illarum: non enim Deus indiget aliquo extraneo ad cognoscendum: ergo cùm visio beatifica sit participatio Diuinæ visionis, & terminetur immediatè ad ipsum Deum; in ipso vt in causa & exemplari attingit creaturas: vnde qui videt Deum, videt in ipso eodem actu creaturas; sicut qui videt speculum, eodem actu videt speculum, & ea quæ relucent in speculo.

Tertiò, Visio eorum, quæ videntur à Beatis ad exigentiam sui status, pertinet ad eorum præmium: ergo fit formaliter in Verbo; quia statim à principio debet totũ præmium perfectè communicari; vnde non potest fieri per species creatas, & ita debet fieri in Verbo. Non tamen negamus, quin Beati plura videant extra Verbum, vt postea dicetur,

AD obiectionem in contrarium dicendum, quòd si hæc ratio aliquid probaret; etiam probaret, quòd Deus non cognosceret in seipso creaturas, quod tamen est falsum: vnde dicimus, quòd sufficit ad cognitionem creaturarum in Deo, quòd ipsæ sint similes Deo & sint in virtute ipsius: propter quod Deus dicit respectum rationis ad illas.

DVBIVM X.

Vtrùm Beati simul videant omnia, quæ vident in Verbo.

SVpponendum est, quòd quando D. Thomas hîc art. 10. ait, quòd vnus intellectus non potest simul actu informari diuersis speciebus; sicut nec vnum corpus potest simul figurari diuersis figuris; est intelligendus de informatione actuali, non de informatione per modum habitus, vt ipsemet D. Thomas se explicat 1. 2. quæst. 54. art. 1. ad 3. vbi sic ait: Corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem: habitus autem non est terminatio potẽtiæ, sed est dispositio ad actum, sicut ad terminum vltimũ: & ideò non possent esse vnius potentiæ simul plures actus, nisi fortè secundùm quòd vnus comprehenditur sub alio: sicut nec vnius corporis plures figuræ, nisi secundùm quòd vna est in alia, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere: potest tamen simul habitu multa scire. Ex quo patet, quòd sicut figura est terminatio corporis; sic species intelligibilis, non in habitu, sed in actu est terminatio intellectus: & propterea sicut est impossi-

Digitized by Google

bile pluribus terminis idem corpus simul terminari; ita est impossibile eundem intellectum pluribus speciebus in actu terminari. Est etiam intelligendus de speciebus eiusdem ordinis, quia non est inconueniens, intellectum simul perfectè actuari pluribus speciebus diuersi ordinis: vt anima Christi idem simul cognoscit per speciem increatam scilicet essentiam diuinam, per speciem infusam, & per speciem acquisitam: cuius ratio est, quia species superioris ordinis continet eminenter speciem inferioris ordinis; & ideò cùm intellectus actuatur his tribus speciebus simul, non censetur actuari pluribus speciebus simpliciter, sed quasi vnica specie perfectè explicata secundùm omnem suam virtutem.

Prima opinio Scoti asserit Beatos, non simul, sed successiuè videre ea, quæ vident in Verbo. Probatur, Ea quæ videntur in Verbo, videntur perfectissimè, vt patet: ergo Beati non vident ea simul, nam est impossibile, quòd potentia finita, qualis est intellectus Beatorum, simul perfectè attendat ad multa; & multò magis est impossibile, quòd attendat ad infinita, vt concedendum esset in Christo, qui videt infinita in Verbo: vnde debent ea videre successiuè.

Secundò, Si Christus Dominus videret simul in Verbo omnia quæ videt, cùm sint infinita, eius visio excederet infinitè visionem aliorum, qui tantùm vident finita in Verbo; nam sicut vnum infinitum excedit infinitè aliquod finitum, sic visio illius infiniti excedit infinitè visionem finiti; & sic visio Christi esset infinita: sed non potest dari actu aliquod infinitum creatum: ergo Christus non videt simul, sed successiuè, ea quæ videt in Verbo.

Tertiò, Illa actualia, quæ à Beatis videntur in Verbo, vt sunt ea quæ pertinent ad eorum statum, putà preces quę ad eos funduntur; eueniunt successiuè: ergo etiam successiuè videntur: & ita Angeli Custodes vident in Verbo successiuè ea quæ pertinent ad eos, qui eorum curæ sunt commissi.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Beati simul vident omnia, quæ vident in Verbo, & sunt ea omnia quæ pertinent ad eorum statum absolutè: vnde nihil aliud videbunt in Verbo per totam æternitatem, quod non viderint statim à principio ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur conclusio authoritate SS. Augustini & Thomæ. S. Augustinus lib. 15. de Trinitate cap. 16. sic ait: Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes: sed omnem scientiam nostram vno simul conspectu videbimus. D. Thomas idem docet 3. contra Gentes, cap. 60. & hîc art. 10. ex professo probat ratione efficacissima, quia scilicet Beati, quæ vident in Verbo, vident in vnica specie diuinæ essentiæ; ea autem, quæ videntur in vnica specie, videntur simul, & non successiuè.

Secundò, Visio beatifica, quæ primariò attingit Deum, & secundariò ea, quæ videntur in Deo, mensuratur æternitate participata, vt docet Augustinus lib. 83. quæstionum, qu. 23. sed quæ mensurantur æternitate participata, sunt inuariabilia & immutabilia: cùm enim æternitas absoluta consequatur in Deo immutabilitatem absolutam, sic æternitas participata debet sequi immutabilitatem participatam: ergo visio beatifica est omninò immutabilis; & consequenter obiectum quod attingit, est immutabile: nam mutato obiecto mutatur visio, quæ ab eo dependet; non enim potest dici eadem omninò visio, quæ nunc attingit vnum, & postea aliud: ac ita Beati vident simul omnia quæ vident in Verbo.

Tertiò, Visio beatifica, qua Beati vident alia in Verbo, constituit personam in statu perfectissimo beatitudinis; habet rationem præmij; & est vltimus finis: sed statui perfecto repugnat quæcumque mutatio; sicut & præmio consequenti determinatum meritum; & similiter vltimo fini, cùm sit vltima actualitas incapax omnis potentialitatis, ac proinde successionis: ergo visioni beatificæ repugnat quæcumque mutatio; vnde Beati simul vident visione beatifica omnia, quæ vident in Verbo.

AD primum ergo dicendum, quòd attentio circa plura intelligibilia, vt plura sunt, est minùs perfecta simul, quàm successiuè; sed non circa plura vt sunt vnum intellectum: quæcumque autem in vnica specie intelliguntur, sunt vnum intellectum, quia vna species est vnum intelligibile per se, sicut & omnia quæ in illa relucent: & ideò videre plura siue infinita in aliquo vno, non minuit attentionem circa singula in illo, quia non ponunt in numerum nec inter se, nec cum illo, vt visa in eo.

AD secundum dicendum, quòd licèt infinita simpliciter & in omni genere non possint videri visione finita: tamen infinita in aliquo tantùm genere, vt sunt ea quæ videt Christus in Verbo, scilicet cogitationes quæ erunt per totã æternitatem, possunt videri visione finita, vt dictum est: vnde Christus videt quidẽ simul plura in infinitum, quàm alij omnes Beati; sed tamen eius visio non est perfectior in infinitum aliorum visione, cùm visio Christi sit finita.

AD tertium dicendum, quòd actualia, quæ videntur in Verbo, licèt in propria mensura sint successiuè, in superiori tamen mensura æternitatis sunt simul: & sic etiam simul possunt videri à Beatis preces, quæ ad illos funduntur; ita Caietanus 2. 2. quæst. 83. art. 4 ad 2. Alij autem dicunt, quòd videre preces, & similia, non pertinet ad statum Beatorum; &

Digitized by Google

& ideò non vident in Verbo, sed extra successiuè per reuelationem. Ad illud de Angelis dicendum, quòd simul vident in Verbo ea omnia, quæ pertinent ad eorum statum, scilicet illa quæ intrinsecè pertinent ad eorum officium.

QVÆSTIO XIV.

De scientia Dei, in sexdecim articulos diuisa.

POST considerationem eorum, quæ ad diuinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est, quæ manet in operante, quædam verò, quæ procedit in exteriorem effectum: Primo agemus de scientia & voluntate, (nam intelligere in intelligente est, & velle in volente) & postmodum de potentia Dei quæ consideratur vt principium operationis diuinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam viuere est: post considerationem diuinæ scientiæ, considerandum est de vita diuina. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate & falsitate. Rursum quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adiungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam verò quæruntur sexdecim.

¶ Primo, vtrum in Deo sit scientia
¶ Secundo, vtrum Deus intelligat seipsum.
¶ Tertio, vtrum comprehendat se.
¶ Quarto, vtrum suum intelligere sit sua substantia.
¶ Quinto, vtrum intelligat alia à se.
¶ Sexto, vtrum habeat de eis propriam cognitionem.
¶ Septimo, vtrum scientia Dei sit discursiua.
¶ Octauo, vtrum scientia Dei sit causa rerum.
¶ Nono, vtrum scientia Dei sit eorum, quæ non sunt.
¶ Decimo, vtrum sit malorum.
¶ Vndecimo, vtrum sit singularium.
¶ Duodecimo, vtrum sit infinitorum.
¶ Decimotertio, vtrum sit contingentium futurorum.
¶ Decimoquarto, vtrum sit enuntiabilium.
¶ Decimoquinto, vtrum scientia Dei sit variabilis.
¶ Decimosexto, vtrum Deus de rebus habeat speculatiuam scientiam, vel practicam.

ARTICVLVS I.

Vtrum in Deo sit scientia.

80. *1. dist. 15. art. 1. & 1. cont. c. 44. & po. q. 8. art. 1. c. 1. & q. 9. art. 5. cor. Et verit. q. 2. art. 1. Et opusc. 3. c. 28. & 35. Et 12. me. l. 6. co. 5. & 6.*

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est, qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam, & actum. Ergo scientia non est in Deo.

¶ 2 Præterea, Scientia (cum sit conclusionum) est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

¶ 3 Præterea, Omnis scientia, vel vniuersalis, vel particularis est. Sed in Deo non est vniuersale & particulare, vt ex superioribus patet *. Ergo in Deo non est scientia.

q. 3. art. 5.

SED contra est, quod Apost. dicit Rom. 11. O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei.

CONCLVSIO.

Cùm Deus sit omnino immaterialis, in ipso scientia est perfectissimo modo.

RESPONDEO dicendum, quòd in Deo perfectissimè est scientia. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd cognoscentia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur: quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum: sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Vnde manifestum est, quòd natura rei non cognoscentis est magis coarctata & limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem & extensionem. Propter quod dicit * Philosophus 3. de anima, quòd anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formæ, est per materiam. Vnde & supra diximus, quòd formæ secundum quòd sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedût ad quandam infinitatem ᶜ. Patet igitur, quòd immaterialitas alicuius rei est ratio, quòd sit cognoscitiua, & secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Vnde in 2. de anima * dicitur, quòd plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem ᶜ. Sensus autem cognoscitiuus est, quia receptiuus est specierum sine materia: & intellectus adhuc magis cognoscitiuus, quia magis separatus est à materia, & immixtus, vt dicitur in 3. de anima. Vnde cum Deus sit in summo immaterialitatis, (vt ex † superioribus patet) sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

lib. 3. de anim. text. 37. tom. 2.

33
18

2. de anim. text. 124. tom. 2.

417

3. de anim. text. 4. vsque ad 7. tom. 2.

† q. 7. ar. 1. q. 6. art. 4. & qu. 13. art. 5.

AD primum ergo dicendum, quod quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo (vt supra dictum est) oportet, quod quandocunque nomen sumptum à quacunque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud, quod pertinet ad imperfectum modum qui competit creaturæ. Vnde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia, & actus purus.

AD secundum dicendum, quòd ea, quæ sunt diuisim & multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter & vnitè, vt supra * dictum est. Homo autem secundum diuersa cognita habet diuersas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam: scientiam vero secundum quod cognoscit conclusiones: sapientiam secundum quod cognoscit causam altissimam: consilium vel prudentiam, secundum quòd cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus vna & simplici cognitione cognoscit, * vt infra patebit. Vnde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen, quod ab vnoquoque eorum secundum quod in diuinam prædicationem venit, secludatur quicquid imperfectionis est, & retineatur quicquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Iob 12. Apud ipsum est sapientia, & fortitudo, & ipse habet consilium & intelligentiam.

q. 3. art. 4.

art. 7. huius q.

AD tertium dicendum, quod scientia est secundum modum cognoscentis. Scitum enim est in sciente secundum modum scientis ᶜ. & ideo cum modus diuinæ essentiæ sit altior, quàm modus, quo creaturæ sunt, scientia diuina non habet modum creatæ scientiæ, vt scilicet sit vniuersalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia: vel secundum aliquem talem modum disposita.

66

ARTICVLVS II.

Vtrùm Deus intelligat se.

81 *Ve. q. 2. ar. 2. & 1. cont. ca. 47. & 48 & l. 4. c. 11. co. 3. Et 1. dist. 35. a. 1. & 12. me. l. 8. co. 4.*

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non intelligat se. Dicitur enim in libr. de * causis, quod omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completa: sed Deus non exit extra essentiam suam, nec aliquo modo mouetur. Et sic non competit sibi redire ad essentiam suam: ergo ipse non est sciens essentiam suam.

** Propos. 15. in princip. tom. 3. inter opera Arist.*

¶ 2 Præterea, Intelligere est quoddam pati, & moueri, vt dicitur in 3. † de anima: scientia etiam est assimilatio ad rem scitam: & scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil mouetur, vel patitur, vel perficitur à seipso, neque similitudo sibiipsi est, vt Hilarius * dicit. Ergo Deus non est sciens seipsum.

† lib. 3. de anim. text. 12 & 28. tom. 2.

** Lib. 3. de Trin. non multum remotè ante finem.*

¶ 3 Præterea, Præcipuè Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, † vt dicit August. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, vt dicitur in 3. * de anima. Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia.

† Lib. 15. de Tri. c. 1. & li. 6. sup. Gen. ca. 12. ad med. tom. 3.

SED contra est, quod dicitur 1. ad Corinth. 2. Quæ sunt Dei nemo nouit, nisi spiritus Dei.

CONCLVSIO.

Deus cum sit actus purus in summo immaterialitatis, intelligit se per seipsum.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus se per seipsum intelligit. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod licet in operationibus, quæ transeunt in exteriorem effectum, obiectum operationis quod significatur vt terminus, sit aliquid extra operantem: tamen in operationibus, quæ sunt in operante, obiectum, quod significatur vt terminus operationis, est in ipso operante: & secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Vnde dicitur in * libr. de anima, quod sensibile in actu est sensus in actu, & intelligibile in actu est intellectus in actu ᶜ. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quòd intellectus noster vel sensus informatur in actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est à sensibili, vel intelligibili: quia vtrunque est in potentia. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quòd in eo intellectus & intellectum sint idem omnibus modis, ita scilicet vt neque careat specie intelligibili: sicut intellectus noster cùm intelligit in potentia, neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus diuini: sicut accidit in intellectu nostro, cùm est actu intelligens: sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus diuinus, & sic seipsum per seipsum intelligit.

** Lib. 3. de anim. text. 15. tom. 2.*

Lib. 3. de anim. text. 36. & 37. tom. 2.

b
280

AD primum ergo dicendum, quòd redire ad essentiam suam, nihil aliud est, quàm resubsistere in seipsa. Forma enim inquantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: inquantum verò in seipsa habet esse, in seipsam redit. virtutes igitur cognoscitiuæ, quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas: sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitiuæ per se subsistentes cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in lib. de causis, quòd sciens essentiam suam redit ad essentiam suam. Per se autem subsistere maximè conuenit Deo. Vnde secundum hunc modum loquendi, ipse est maximè rediens ad essentiam suam, & cognoscens seipsum.

AD secundum dicendum, quòd moueri & pati sumuntur æquiuocè secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moueri vel pati: vt dicitur in 3. de * anima. Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti existens in ipso agente ᶜ. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc conuenit intellectui, qui quandoque est in potentia: quia per hoc quod est in potentia, differt ab intelligibili, & assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ: & perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus diuinus, qui nullo modo est in potentia, non perficitur per intelligibile, neque assimilatur ei: sed est sua perfectio & suum intelligere.

Loco citato in arg.

c
104

AD tertium dicendum, quòd esse naturale non est ma-

magis

Digitized by Google

teriæ primæ,quæ est in potentia: nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium: eo quod est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad naturalia. Vnde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem, nisi inquantum perficitur per speciem intelligibilem alicuius. Et sic intelligit seipsum per speciem intelligibilem [416 d 370] sicut & alia. Manifestum est autem, quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere: & per actum cognoscit potentiam intellectiuam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium quàm in ordine intelligibilium: & ideo per seipsum, seipsum intelligit.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Deus comprehendat seipsum.

82

1. dist. 14. ar. 2. qu. 1. & 2. & 1. con. c. 3. & veri. q. 2. ar. 2. 5. & q. 20. ar. 4. c. & opu. 3. ca. 106. 213. & 264. co. 9. & opus. 9. cap. 79.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non comprehendat seipsum. Dicit enim Aug. in lib. 83. * quæst. quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus: Contra, verius est vnumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibiipsi est finitus, nobis autem infinitus: verius est Deum esse finitum quàm infinitum. Quod est contra prius determinata †. Non ergo Deus comprehendit seipsum.

SED contra est quod Aug. dicit * ibidem: Omne quod intelligit se, comprehendit se. Sed Deus intelligit se. Ergo comprehendit se.

** 10. 4. lib. 83. quæst. q. 14. † q. 7. a. 1. * libr. 83. quæs. q. 14. tom. 4.*

CONCLVSIO.

Deus perfectè seipsum comprehendit, cùm cognoscat seipsum quantum cognoscibilis est.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus perfectè comprehendit seipsum. Quod sic patet. Tunc enim dicitur aliquid comprehendi, quando peruenitur ad finem cognitionis ipsius, & hoc est quando res cognoscitur ita perfectè, sicut cognoscibilis est [62]. Sicut propositio demonstrabilis cõprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. manifestum est autem quod Deus ita perfectè cognoscit seipsum, sicut perfectè cognoscibilis est. est enim vnumquodque cognoscibile secundum modum sui actus [81]. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentia est, sed secundum quod est in actu vt dicitur in 9. * Metap. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas eius in existendo: quia per hoc quod actu est, & ab omni materia & potentia separatus, Deus cognoscitiuus est, vt * ostensum est. Vnde manifestum est, quod tantum seipsum cognoscit quantum cognoscibilis est. Et propter hoc seipsum perfectè comprehendit.

*Li. 9. Met. text. 20. tomo 3. * Art. 1. huius q.*

AD primum ergo dicendum, quòd comprehendere, si propriè accipiatur, significat aliquid habens & includens alterum. Et sic oportet, quòd omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum [80]. Non sic autem comprehendi [61] dicitur Deus à seipso, vt intellectus suus sit aliud, quam ipse, & capiat ipsum & includat. Sed huiusmodi locutiones per negationem sunt imponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia à nullo exteriori continetur: ita dicitur comprehendi à seipso: quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim August. in * libro de videndo Deum, quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem.

Epist. 112. ad Paulinum ca. 9. circa pri. tomo 2.

AD secundum dicendum, quòd cùm dicitur, Deus finitus est sibi: intelligendum est secundum quandam similitudinem proportionis: quia sic se habet in non excedendo intellectum suum, sicut se habet aliquid finitum in non excedendo intellectum finitum. Non autem sic dicitur Deus sibi finitus, quod ipse intelligat se esse aliquid finitum.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm ipsum intelligere Dei sit eius substantia.

83

1. contr. c. 46. & 47. & lib. 4. ca. 11. & 12. Et opusc. 3. c. 29. & 30. & 31.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd ipsum intelligere Dei non sit eius substantia. Intelligere enim est quædam operatio. Operatio autem aliquid significat procedens ab operante: Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

¶ 2 Præterea, Cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium & accessorium. Si igitur Deus sit ipsum intelligere, intelligere Deum erit sicut cùm intelligimus intelligere. Et sic non erit aliquid magnum intelligere Deum.

¶ 3 Præterea, Omne intelligere est aliquid intelligere. Cùm ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum intelligere, intelligit se intelligere: & intelligere se, intelligere se: & sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est eius substantia.

SED contra est quod dicit Augustin. * lib. 7. de Trinit. Deo hoc est esse, quod sapientem esse. Hoc autem est sapientem esse, quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse, quod intelligere. Sed esse Dei est eius substantia, vt supra * ostensum est. Ergo intelligere Dei est eius substantia.

Libr. 7. de Trin. ca. 7. tom. 3. q. 3. art. 4.

CONCLVSIO.

Deus, cum nullo à se distincto perficiatur, & sit suum esse, eius intelligere non distinguitur ab ipsa eius substantia.

RESPONDEO dicendum, quòd est necesse dicere, quod intelligere Dei est eius substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quam eius substantia, oporteret, vt dicit Philosophus in * 12. Metaph. quod aliquid aliud esset actus & perfectio substantiæ diuinæ: ad quod se haberet substantia diuina sicut potentia ad actum: quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio & actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim * supra dictum est, intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus & perfectio eius: prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quæ sit aliud quam suum esse, vt supra ostensum est. Vnde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, vt dictum est *: ex necessitate sequitur, quod ipsum eius intelligere sit eius essentia, & eius esse. Et sic patet ex omnibus præmissis, quod in Deo intellectus intelligens, & id quod intelligitur, & species intelligibilis, & ipsum intelligere, sunt omnino vnum & idem. Vnde patet per hoc, quod Deus dicitur intelligens: nulla multiplicitas ponitur in eius substantia.

Lib. 12. Meta. ca. text. 39. tom. 3. Art. 2. huius q. Q. 3. ar. 4. & 7. Q. 3. ar. 7. præcipue.

AD primum ergo dicendum, quod intelligere non est operatio exiens ab ipso operante, sed manens in ipso.

AD secundum dicendum, quod cum intelligitur, illud intelligere quod non est subsistens, non intelligitur aliquid magnum, sicut cum intelligimus intelligere nostrum. Et ideo non est simile de ipso intelligere diuino: quod est subsistens.

Et per hoc patet responsio AD tertium. Nam intelligere diuinum, quod est in seipso subsistens, est sui ipsius & non alicuius alterius, vt sic oporteat procedere in infinitum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm Deus cognoscat alia à se.

84

1. d. 35. art. 2. & ver. q. 2. art. 4. & 1. con. ca. 48. & 49.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non cognoscat alia à se. Quæcunque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustin. dicit in * lib. 83. qu. quod neque quicquam Deus extra seipsum intuetur. Ergo non cognoscit alia a se.

¶ 2 Præterea, Intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, & nobilius ipso. Quod est impossibile.

** lib. 83. q. quæst. 46. post medium tom. 4.*

¶ 3 Præterea, Ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut & omnis alius actus à suo obiecto. Vnde & ipsum intelligere tanto est nobilius, quanto etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, * vt ex dictis patet. si igitur Deus intelligit aliquid aliud a se: ipse Deus specificatur per aliquid aliud a se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

** Art. præ.*

SED contra est quod dicitur Hebr. 4. Omnia nuda & aperta sunt oculis eius.

CONCLVSIO.

Deus cum perfectè seipsum intelligat, omnia alia à se non per speciem propriam, sed per essentiam suam intelligit.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim quod seipsum perfectè intelligit [81]. Alioquin suum esse non esset perfectum, cùm suum esse sit suum intelligere. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est, quòd virtus eius perfectè cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea, ad quæ virtus se extendit. Vnde cùm virtus diuina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiua omnium entium (* vt ex supradictis patet:) necesse est, quod Deus alia a se cognoscat. Et hoc etiam euidentius fit, si adiungatur, quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est eius intelligere. Vnde quicunque effectus præexistunt in Deo, sicut in causa prima, necesse est, quòd sint in ipso eius intelligere: & quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum eius, in quo est.

** quæst. 2. art. 3.*

Ad sciendum autem qualiter alia à se cognoscat, considerandum est, quòd dupliciter aliquid cognoscitur [63]. Vno modo in seipso: alio modo in altero. In seipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili: sicut cùm oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem videtur id, quod videtur per speciem continentis: sicut cùm pars videtur in toto, per speciem totius: vel cùm homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocunque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur sciendum est, quòd Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

AD primum ergo dicendum, quod verbum Aug. dicentis, quod Deus nihil extra se intuetur, non est sic intelligendum, quasi nihil quod sit extra se intueatur, sed quia id, quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso, vt * dictum est.

** In corp. art.*

AD secundum dicendum, quòd intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem: secundùm quam est in intellectu, vt forma & perfectio eius [120]. Lapis enim non est in anima, sed species eius, vt dicitur in * 3. de anima. Ea vero, quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo inquantum essentia Dei continet species eorum, vt dictum * est. Vnde non sequitur, quod aliquid aliud sit perfectio diuini intellectus quam ipsa essentia Dei.

** lib. 3. de anim. text. 38. t. 2. * in corp. art.*

AD tertium dicendum, quòd ipsum intelligere non specificatur per id, quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum, in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, inquantum

tum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis: sicut calefactio per calorem. Vnde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti: quæ in Deo nihil est aliud, quam essentia sua: in qua omnes species rerum comprehenduntur. Vnde non oportet, quod ipsum intelligere diuinum, vel potius ipse Deus specificetur per aliud, quàm per essentiam diuinam.

ARTICVLVS VI.

Vtrum Deus cognoscat alia à se propria cognitione.

85 1 d. 35. ar. 3. & d. 36. q. 1. art. 1. & 1. cont. cap. 50. & 63. vsque 72. & lib. 3. c. 75. & 76. & verit. q. 2. articu. 4. & 5. & opusc. 3. c. 134. & 135. * art. præc. † quæ. 13. art. 1.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non cognoscat alia à se propria cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, * vt dictum est, secundum quòd alia ab ipso in eo sunt: sed alia ab eo sunt in ipso, sicut in prima causa cómuni & vniuersali: Ergo & alia cognoscútur à Deo, sicut in causa prima & vniuersali. Hoc autem est cognoscere in vniuersali, & non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognosci talia à se in vniuersali, & non secúdum propriam cognitionem.

¶ 2 Præterea, Quantum distat essentia creaturæ ab essentia diuina: tantum distat essentia diuina ab essentia creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia diuina, vt supra † dictum est. Ergo nec per essentiam diuinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cògnoscat, nisi per essentiam suam, sequitur quòd non cognoscat creaturam secundum eius essentiam, vt cognoscat de ea quid est. Quod est propriam cognitionem de re habere.

¶ 3 Præterea, Propria cògnitio non habetur de re, nisi per propriam eius rationem. Sed cum Deus cognoscat omnia per essentiam suam, non videtur quod vnumquodque per propriam rationem cognoscat. Idem enim non potest esse propria ratio multorum, & diuersorum. Non ergo habet propriam cognitionem Deus de rebus, sed communem. Nam cognoscere res non sécundum propriam rationem, est cognoscere res solum in communi.

SED contra, Habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab inuicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res. Vnde dicitur Hebr. 4. quòd pertingit vsque ad diuisionem spiritus & animæ, compagum quoque & medullarum: & discretor cogitationum & intentionum cordis, & non est vllá creatura inuisibilis in conspectu eius.

CONCLVSIO.

Cùm Deus omnia alia à se per suam essentiam cognoscat, quæ rerum perfectiones singulas continet, omnia alia non in communi, sed propria & distincta cognitione cognoscit.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc quidam errauerunt, dicentes ᵉ quod Deus alia à se non cognoscit, nisi
90
in communi, scilicet inquãtum sunt entia. Sicut enim ignis si cognosceret seipsum, vt est principium caloris, cognosceret naturam caloris, & omnia alia inquantum sunt calida: ita Deus inquantum cognoscit se vt principium essendi, cognoscit naturam entis & omnia alia inquantum sunt entia. Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in cómuni & non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere. Vnde intellectus noster, dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad cognitionem vniuersalem & confusam de rebus, quàm ad propriam rerum cognitionem: sicut de imperfecto ad perfectum procedens, vt patet in * primo Physicorum. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se esset in vniuersali tantum & non in speciali, sequeretur quòd eius intelligere non esset omnibus modis perfectum, & per consequens eius esse, quod est contra ea, quæ superius * ostensa sunt. Oportet igitur dicere, quòd alia à se cognoscat propria cognitione non solum secundum quod communicant in ratione entis, sed secundum quòd vnum ab alio distinguitur. Et ad huius euidentiam considerandum est, quod quidam volentes ostendere, quòd Deus per vnum cognoscit multa, vtuntur quibusdam exemplis. vt puta quod si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro. vel lux si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores. Sed hæc exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad vniuersalem causalitatem, tamen deficiunt quantum ad hoc, quòd multitudo & diuersitas non causantur ab illo vno principio vniuersali, quantum ad id quod principium distinctionis est: sed solum quantum ad id, in quo communicant. Non enim diuersitas coloris causatur ex luce solum, sed ex diuersa dispositione diaphani recipientis. Et similiter diuersitas linearum ex diuerso situ. Et inde est, quòd huiusmodi diuersitas, & multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi. Sed in Deo non sic est, supra * enim ostensum est, quòd quicquid perfectionis est in quacunque creatura, totum præexistit & continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id, in quo creaturæ communicant: scilicet ipsum esse ad perfectionem pertinet, sed etiam ea, per quæ creaturæ ab inuicem distinguuntur. Sicut viuere & intelligere, & huiusmodi: quibus viuẽntia à non viuentibus, & intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma, per quam quælibet res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea, secundum quæ res distinguuntur. Et sic cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, vt vnitas ad numeros, vel centrum ad lineas: sed sicut perfectus actus ad imperfectos: vt si dicerem: homo ad animal: vel senarius, qui est numerus perfectus ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem, quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione. Sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione: & qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propria cognitione. Sic igitur cùm essentia Dei habeat in se quicquid perfectionis habet essentia cuiuscumque rei alterius, & adhuc amplius: Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Propria enim natura vniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum diuinam perfectionem participat. Non autem Deus perfectè seipsum cognosceret, nisi cognosceret, quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfectè sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Vnde manifestum est, quod Deus cognoscit omnes res propria cognitione, secundum quod ab aliis distinguuntur.

Lib. 1. Physic. in principio com. 10. 2.

* art. 1. & art. 3. 4. & 5. huius q.

Quæst. 4. art. 1. & 2.

AD primum ergo dicendum, quòd sic cognoscere aliquid, sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Vno modo secundum quòd hoc aduerbium, sic, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ: & sic falsum est. non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundum illud esse, quod habet in cognoscente. Oculus enim non cognoscit lapidem secundum esse quod habet in oculo, sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundùm esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundum esse quod habet extra cognoscentem. Sicut intellectus cognoscit lapidem secundum esse intelligibile, quod habet in intellectu: in quantum cognoscit se intelligere, sed nihilominus cognoscit esse lapidem in propria natura. Si verò intelligatur secundum quòd hoc aduerbium, sic, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quòd sic solum cognoscens cognoscit cognitum, secundum quod est in cognoscente. Quia quanto perfectius est cognitum in cognoscente, tanto perfectior est modus cognitionis.

Sic igitur dicendum est, quòd Deus non solum cognoscit res esse in seipso; sed per id quòd in seipso continet res, cognoscit eas in propria natura: & tanto perfectius, quanto perfectius est vnumquodque in ipso.

AD secundum dicendum, quòd essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei, vt actus imperfectus ad perfectum. Et ideo essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ diuinæ: sed è conuerso.

AD tertium dicendum, quòd idem non potest accipi, vt ratio diuersorum per modum adæquationis ᵉ. Sed diuina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Vnde potest accipi vt propria ratio vniuscuiusque secundum quod diuersimodè est participabilis: vel imitabilis à diuersis creaturis. e 181 b

---

ARTICVLVS VII.

Vtrùm scientia Dei sit discursiua.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd scientia Dei sit discursiua. Scientia enim Dei non est secundum scire in habitu. Sed secundum * Philosophum in 2. Topic. scire in habitu contingit multa simul: sed intelligere actu vnum tantùm. Cùm ergo Deus multa cognoscat (quia & se & alia, vt † ostensum est;) Videtur quòd non simul omnia intelligat, sed de vno in aliud discurrat. 86

1 cont. 55. 56. & 57. & po. q. 9. a. 2. 10. & quodl. 11. art. 2. 2. & opuscul. 3. cap. 29. * 2. Topic. c. 4. in declaratione loci 33. tomo 1. † Qu. 14. ar. 2. & 5. * Libr. 15. de trinit. cap. 14. à med. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Cognoscere effectum per causam est scire discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per seipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiua.

¶ 3 Præterea, Perfectius Deus scit vnamquamque creaturam, quàm nos sciamus, Sed nos in causis creatis cognoscimus earum effectus: & sic de causis ad causata discurrimus. Ergo videtur similiter esse in Deo.

SED contra est quod dicit Augustin. * in 15. de trinit. Quod Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt: velut alternante conceptu hinc illuc, inde huc: sed omnia videt simul.

CONCLVSIO.

Scientia Dei nullo modo discursiua est, sed omnia simul perfectè intelligit.

RESPONDEO dicendum, quod in scientia diuina nullus est discursus: quod sic patet. In scientia enim nostra duplex est discursus. Vnus secundùm successionem tantum. Sicut cùm postquam intelligimus aliquid in actu, conuertimus nos ad intelligendum aliud. Alius discursus est secundum causalitatẽ. Sicut cùm per principia peruenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo conuenire non potest. Multa enim, quæ successiuè intelligimus, si vnumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo vno ea intelligamus ᵉ. Puta si partes intelligamus in toto, vel si diuersas res videamus in speculo. Deus autem omnia videt in vno, quod est ipse, vt * habitum est ᵉ. Vnde simul & non successiuè omnia videt. Similiter etiam & secundus discursus Deo competere non potest. Primò quidem: quia secundus discursus præsupponit primum: procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul vtrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Vnde manifestum est, quòd quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum. Et sic secundum non cognoscitur in primo: sed ex primo. Terminus verò discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas. Et tunc cessat discursus ᵉ. Vnde cum Deus effectus suos in seipso videat sicut in causa, eius cognitio non est discursiua.

64

Art. 4. & 5. huius q. 292 427

119 o 14

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quòd licet sit vnum tantum intelligere in seipso: tamen contingit multa intelligere in aliquo vno: vt dictum est *.

In cor. art. & art. praeced. Ad secundum dicendum, quòd Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam, effectus cognitos: sed eos cognoscit in causa. Vnde eius cognitio est sine discursu: vt dictum est *.

In cor. art. 293 Ad tertium dicendum, quòd effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis causis, multo melius quàm nos: non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum sicut in nobis *. Vnde eius scientia non est discursiua. 119

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm scientia Dei sit causa rerum.

87 AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Orig. super epistolam * ad Rom. Non propterea aliquid erit: quia id scit Deus futurum: sed quia futurum est, ideo scitur à Deo antequam fiat.

1. d. 38. a. 1. & 1. con. c. 61. & 62. & ver. q. 2. a. 14. * lib. 7. super illud Quos vocauit, hos & iustificauit to. 3. † lib. 10. meta. text. 5. tom. 2. * lib. 15. de trin. ca. 13. in medio tom. 3. & li. 6. c. 10.

¶ 2 Praeterea, Posita causa ponitur effectus: sed scientia Dei est aeterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quòd creaturae sint ab aeterno.

¶ 3 Praeterea, Scibile est prius scientia & mensura eius, vt dicitur in † 10. Meta. Sed id, quod est posterius & mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

SED contra est, quod dicit August. * 15. de Trinitate, vniuersas creaturas & spirituales & corporales, non quia sunt, ideo nouit Deus, sed ideo sunt quia nouit.

CONCLVSIO.

Cùm esse & intelligere in Deo indistincta sint, ipsum per suam scientiam causare res oportet, adiuncta tamen voluntate.

RESPONDEO dicendum, quòd scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas: sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Vnde oportet quod forma intellectus sit principium operationis: sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est, quod forma naturalis inquantum est forma manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem. Cùm enim forma intelligibilis ad opposita se habeat (cùm sit eadem scientia oppositorum) non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad vnum per appetitum, vt dicitur in nono * Metaph. Manifestum est autem, quod Deus per intellectum suum causat res *. cum suum esse sit suum intelligere. Vnde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam. Vnde scientia Dei secundum quod est causa rerum consueuit nominari scientia approbationis.

Li. 9. text. 10. tom. 3. 118

In cor. art. Ad primum ergo dicendum, quòd Orig. locutus est attendens rationem scientiae, cui non competit ratio causalitatis, nisi adiuncta voluntate, vt dictum est *.

Sed quod dicit ideo praescire Deum aliqua, quia sunt futura: intelligendum est secundum causam consequentiae: non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quòd Deus ea praescierit: non tamen res futurae sunt causa quòd Deus sciat.

Ad secundum dicendum, quòd scientia Dei est causa rerum secundum quod res sunt in scientia. Non fuit autem in scientia Dei, quod res essent ab aeterno. Vnde quamuis scientia Dei sit aeterna, non sequitur tamen quòd creaturae sint ab aeterno.

Ad tertium dicendum, quòd res naturales sunt mediae inter scientiam Dei & scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Vnde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra & mensura eius, ita scientia Dei est prior, quàm res naturales, & mensura ipsarum *. 13 Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, & scientiam illius, qui eius cognitionem ex ipsa iam facta capit.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm Deus habeat scientiam non entium.

88 AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non habeat scientiam nisi entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum & ens conuertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

1. d. 38. a. 4. & ver. q. 2. art. 8. & 1. cont. c. 69.

¶ 2 Praeterea, Scientia requirit similitudinem inter scientem, & scitum. Sed ea, quae non sunt, non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea, quae non sunt non possunt sciri à Deo.

¶ 3 Praeterea, Scientia Dei est causa scitorum ab ipso. Sed non est causa non entium, quia non ens non habet causam. Ergo Deus non habet scientiam de non entibus.

SED contra est, quod dicit Apostolus ad Rom. 4. Qui vocat ea, quae non sunt, tanquam ea, quae sunt.

CONCLVSIO.

Cognoscit Deus non entia secundum quid quomodocunque non sint, scientia visionis, non entia vero simpliciter, notitia simplicis intelligentiae.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus scit omnia quaecunque sunt quocunque modo. Nihil autem prohibet ea, quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero, quae non sunt actu, sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturae: siue in potentia actiua, siue in passiua: siue in potentia opinandi, vel imaginandi: vel quocunque modo significandi. Quaecunque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, & etiam quaecunque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quòd habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diuersitas. Quaedam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt, & omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia cum intelligere Dei quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus *, & in omnia quae sunt in quocunque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. 92

Quaedam verò sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur: quia ea videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem.

AD primum ergo dicendum, quòd secundum quòd sunt in potentia, sic habent veritatem * ea, quae non sunt actu, verum est enim ea esse in potentia: & sic sciuntur à Deo. 101 b

AD secundum dicendum, quòd cùm Deus sit ipsum esse, intantum vnumquodque est, inquantum participat de Dei similitudine: sicut vnumquodque intantum est calidum, inquantum participat calorem. Sic & ea quae sunt in potentia, etiam si non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

AD tertium dicendum, quod Dei scientia est causa rerum voluntate adiuncta *. Vnde non oportet quod quaecunque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint, sed solum ea, quae vult esse, vel permittit esse. Et iterum. Non est in scientia Dei, vt illa sint, sed quod esse possint. 118 87

ARTICVLVS X.

Vtrum Deus cognoscat mala.

89 AD DECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus in * 3. de Anima, quod intellectus, qui non est in potentia, non cognoscit priuationem: sed malum est priuatio boni, vt † dicit Augustinus. Igitur, cùm intellectus Dei nunquam sit in potentia, sed semper actu (vt ex dictis patet *) videtur quod Deus non cognoscat mala.

1. d. 36. q. 1. art. 2. & ver. qu. 2. a. 15. & 1. contra. c. 71. & 3. c. quolib. q. 2. art. vnico. * Text. 25. tom. 2. † Enchiridij cap. 11. to. 3. Et 6. 1. confess. 7. tomo. 1. Artic. 2. * Ar. 3. & 6. huius q. † Lib. 11. de ciuit. Dei cap. 2. circa finem. to. 5.

¶ 2 Praeterea, Omnis scientia vel est causa sciti, vel causatur ab eo. Sed scientia Dei non est causa mali, nec causatur à malo. Ergo scientia Dei non est malorum.

¶ 3 Praeterea, Omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quicquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam: * vt ex dictis patet. Diuina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur. Diuinae enim essentiae nihil est contrarium, vt dicit Augustinus † duodecimo de Ciuitate Dei. Ergo Deus non cognoscit mala.

¶ 4 Praeterea, Quod cognoscitur non per seipsum, sed per aliud, imperfecte cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per seipsum: quia sic oporteret quòd malum esset in Deo. Oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfecte cognosceretur ab ipso. Quod est impossibile: quia nulla cognitio Dei est imperfecta *. Ergo scientia Dei non est malorum. 85

SED contra est, quod dicitur Prouerb. 15. Infernus & perditio coram Deo.

CONCLVSIO.

Deum, cùm quaecunque bona cognoscat, mala etiam per bona scire oportet, quae bonis accidunt.

RESPONDEO dicendum, quòd quicunque perfecte cognoscit aliquid, oportet quòd cognoscat omnia, quae possunt illi accidere. Sunt autem quaedam bona, quibus accidere potest, vt per mala corrumpantur. Vnde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile vnumquodque secundum quod est: vnde cùm hoc sit esse mali, quod est priuatio boni: per hoc ipsum quod cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem cognoscuntur tenebrae. Vnde dicit Diony. * 7. ca. de diui. no. Quòd Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras, quàm à lumine. Cap. 7. non multo à medio.

AD primum ergo dicendum, quòd verbum Philosophi est sic intelligendum, quòd intellectus, qui non est in potentia, non cognoscit priuationem, per priuationem in ipso existentem. Et hoc congruit cum eo, quod supra * dixerat: quòd punctum & omne indiuisibile per priuationem diuisionis cognoscitur *. Quod contingit ex hoc: quia formae simplices & indiuisibiles, non sunt actu in intellectu nostro: sed in potentia tantum. Nam si essent actu in intellectu nostro, non per priuationem cognoscerentur. Et sic cognoscuntur simplicia à substantiis separatis. Deus igitur non cognoscit malum per priuationem in se existentem, sed per bonum oppositum. Lib. 3. de an. tex. 23. & 25. to. 2. 32 d 431

AD secundum dicendum, quòd scientia Dei non est causa mali, sed est causa boni: per quod cognoscitur malum.

AD tertium dicendum, quòd licet malum non opponatur essentiae diuinae, quae non est corruptibilis per malum: opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit. Et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

AD quartum dicendum, quòd cognoscere aliquid per aliud tantum est imperfectae cognitionis, si illud sit cognoscibile

Digitized by Google

bile per se. Sed malum non est per se cognoscibile: quia de ratione mali est quod sit priuatio boni. Et sic nec diffiniri, neque cognosci potest, nisi per bonum.

ARTICVLVS XI.

Vtrum Deus cognoscat singularia.

90 AD VNDECIMVM sic proceditur. Videtur quòd Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim diuinus immaterialior est quam intellectus humanus: sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia, sed sicut dicitur in secundo de † anima, ratio est vniuersalium, sensus vero particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

¶ 2 Præterea, Illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitiuæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus. Sed res in Deo sūt maxime abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

¶ 3 Præterea, Omnis cognitio est per aliquam similitudinem. sed similitudo singularium, inquantum sunt singularia, non videtur esse in Deo: quia principium singularitatis est materia: quæ cum sit ens in potentia tantum, omnino est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

SED contra est quod dicitur Prouer. 16. Omnes viæ hominum patent oculis meis.

CONCLVSIO.

Cùm cognoscere singularia ad creaturarum perfectionem spectet, & si non secundum eandem potentiam, Deum ipsum cognoscere singularia oportet, non quidem vniuersales illorum causas sciendo seu per applicationem vniuersalium principiorum, sed per essentiam suam singulis propria intuendo, cùm non tantum formæ sed materiæ causa sit.

RESPONDEO dicendum, quod Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inuentæ, in Deo præexistunt secundum altiorem modum, vt ex * dictis patet. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Vnde necesse est quod Deus singularia cognoscat. Nam & Philosophus pro inconuenienti habet, quod aliquid cognoscatur à nobis, quod non cognoscatur à Deo vnde contra Emped. arguit in 1. de Anima † & in 3. Metaph. quòd accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones, quæ in inferioribus diuiduntur, in Deo simpliciter & vniæ existunt *. Vnde, licet nos per aliam potentiam cognoscamus vniuersalia & immaterialia, & per aliam singularia & materialia, Deus tamen per suum simplicem intellectum vtraque cognoscit. Sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes dixerunt, quod Deus cognoscit singularia per causas vniuersales *. Nam nihil est in aliquo singularium, quod non ex aliqua causa oriatur vniuersali. Et ponunt exemplum. Sicut si aliquis Astrologus cognosceret omnes motus vniuersales cæli, posset pronuntiare omnes ecclipses futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis vniuersalibus sortiuntur quasdam formas & virtutes, quæ quantumcunque ad inuicem coniungantur, non indiuiduantur, nisi per materiam indiuidualem. Vnde qui cognosceret Socratem per hoc quod est albus, vel Sophronici filius, vel quicquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Vnde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in sua singularitate. Alij verò dixerunt, quod Deus cognoscit singularia applicando causas vniuersales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est: quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat: vnde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit. Et ideo aliter dicendum est, quod cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, vt dictum est *, intantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit eius causalitas. Vnde, cum virtus actiua Dei se extendat non solum ad formas à quibus accipitur ratio vniuersalis, sed etiam vsque ad materiam (vt infra ostendetur *) necesse est quòd scientia Dei vsque ad singularia se extendat, quæ per materiam indiuiduantur. Cùm enim sciat alia à se per essentiam suam in quantum est similitudo rerum, vel principium actiuum earum: necesse est quòd essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia, quæ per ipsum fiunt, non solum in vniuersali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiua totius rei, & non formæ tantum.

AD primum ergo dicendum, quod intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principijs indiuiduantibus. Vnde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum indiuidualium. Et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis diuini intellectus, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per seipsam principium existens omnium principiorum, quæ intrant rei compositionem, siue sint principia speciei, siue principia indiuidui. Vnde per eam Deus cognoscit non solum vniuersalia, sed etiam singularia.

AD secundum dicendum, quòd quamuis species intellectus diuini secundum esse suum non habeat conditiones materiales, sicut species receptæ in imaginatione & sensu: tamen virtute se extendit ad immaterialia & materialia, vt dictum est *.

AD tertium dicendum, quòd materia licet recedat à Dei similitudine secundum suam potentialitatem; tamen in quantum vel sic esse habet, similitudinem quandam retinet diuini esse.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm Deus possit cognoscere infinita.

91 AD DVODECIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim secundum quòd est infinitum, est ignotum: quia infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra assumere, vt dicitur in 3. physic. * Augustinus etiam dicit 12. de † ciuitate Dei, quod quicquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientia Dei comprehendi.

¶ 2 Si dicatur quòd ea, quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt. Contra. Ratio infiniti est, quòd sit impertransibile, & finiti quòd sit pertransibile, vt dicitur in 3. physicorum *. Sed infinitum non potest transiri nec à finito, nec ab infinito, vt probatur in 6. physicorum †: Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito. Et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

¶ 3 Præterea, Scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quòd sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri à Deo.

SED contra est quod dicit Augustin. 12. de ciuit. Dei *: Quamuis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen incomprehensibilis ei, cuius scientiæ non est numerus.

CONCLVSIO.

Cùm Deus sciat omnia quæ sunt in actu, & in potentia tam sua quàm creaturæ, scire infinita, etiam scientia visionis, necessarium est.

RESPONDEO dicendum, quòd (cùm Deus sciat non solum ea, quæ sunt in actu, sed etiam ea, quæ sunt in potentia vel sua, vel creaturæ, vt ostensum est: hæc autem constat esse infinita:) necesse est dicere, quod Deus sciat infinita. Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum, quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, vt quidam dicunt, cùm non ponamus mundum ab æterno fuisse: nec generationem & motum in æternum mansura, vt indiuidua in infinitum multiplicentur: tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere quòd Deus etiam scientia visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes & affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur creaturis rationalibus permanentibus absque fine. Hoc autem ideo est, quia cognitio cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ, quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum vnius indiuidui: vnde per eam solum vnum indiuiduum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis. Vnde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis, cognoscit quodammodo homines etiam infinitos, sed tamen non in quantum distinguuntur ab inuicem, sed secundum quod communicant in natura speciei, propter hoc quòd species intelligibilis intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia indiuidualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem diuina, per quam intellectus diuinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium, quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria vniuscuiusque, vt * ostensum est. Vnde sequitur quòd scientia Dei se extendat ad infinita, etiam secundum quod sunt ab inuicem distincta.

AD primum ergo dicendum, quòd infiniti ratio congruit quantitati secundum Philosophum in 1. Phys. * De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. & sic nullo modo contingit cognosci infinitum. Quia quantacunque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita: quasi enumerando partem post partem, cùm cognoscat omnia simul, non successiuè, vt supra * dictum est. Vnde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

AD secundum dicendum, quòd transitio importat quandam successionem in partibus. Et inde est, quod infinitum transiri non potest, neque à finito, neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio; quia id comprehendi dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Vnde non est contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

AD tertium dicendum, quòd scientia Dei est mensura rerum non quantitatiua: qua quidem mensura carent infinita: sed qua mensurat essentiam & veritatem rei. Vnumquodque enim intantum habet de veritate suæ naturæ, inquantum imitatur Dei scientiam: sicut artificiatum inquantum concordat arti. Dato autem quòd essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines, vel secundum quantitatem continuam, vt si esset aër infinitus (vt quidam antiqui dixerunt) tamen manifestum est quod haberent esse determinatum & finitum: quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Vnde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

* *

Margin references: 1. d. 3. art. 3. & d. 36. q. 2. art. 1. & 1. con. ca. 50. 63. vsque ad 72. & 73. cu. 75. & 76. & ve. q. 2. art. 4. & 5. & q. 8. art. 11. & 1. cap. 134. & 135. — † Li. 2. de anim. text. 60. Et 1. phy. tex. 49. tom. 2. — q. 4. art. 2. — Lib. 1. de An. text. 30. Et lib. 3. metaph. text. 15. to. 2. & 3. — 287 b 85 — Art. 8. huius quæst. 235 — 8:7 — Q. 44. a. 2. — 424 430 — * In corp. art. — 1. q. 20. art. 3. Et 1. d. 39. q. 1. art. 3. Et veri. q. 2. ar. 9. & ar. 5. 4. Et 1. mat. ca. 69. & 71. Et opusc. 3. cap. 133. — * Libr. 3. phys. text. 63. tom. 2. — † Lib. 12. de ciu. Dei. cap. 18. post med. to. 5. — * Libr. 3. text. 34. tom. 2. — † Libr. 6. phys. à tex. 60. vsque ad 66. to. 2. — * Lib. 12. de ciu. cap. 18. à med. tom. 5. — Art. 9. huius quæst. — Art. præc. — Lib. 1. phy. texto 15. tom. 2. — Art. 7 huius q.

R. P. Philippi Carm. ... Diss. Theolog. in 1 p.

Digitized by Google

ARTICVLVS XIII.

Vtrùm scientia Dei sit futurorum contingentium.

92 Infr. q. 86. artic. 3. & 4. Et 1. di. 38. art. 5. Et 1. cont. cap. 67. Et verit. q. 2. art. 12. & quol. 12. q. … * Artic. 8. huius q. Lib. 1. post. textu 17. tom. 1.

AD DECIMVMTERTIVM sic proceditur. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causa enim necessaria procedit effectus necessarius; sed scientia Dei est causa scitorum, vt supra * dictum est. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita eius esse necessaria. non ergo scientia Dei est contingentium.

¶ 2 Præterea, Omnis conditionalis, cuius antecedens est necessarium absolute, consequens est necessarium absolute. Sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, vt in 1. Poster *. probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera, si Deus sciuit hoc futurum esse, hoc erit, quia scientia Dei non est nisi verorum. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est æternum: tum quia significatur vt præteritum. Ergo & consequens est necessarium absolute. Igitur quicquid scitur a Deo, est necessarium. Et sic scientia Dei non est contingentium.

¶ 3 Præterea, Omne scitum a Deo necesse est esse: quia etiam omne scitum a nobis necesse est esse: cum tamen scientia Dei certior sit quam scientia nostra. Sed nullum contingens futurum necesse est esse. Ergo nullum contingens futurum est scitum a Deo.

SED contra est, quod dicitur in Psal. 32. Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, scilicet hominum. Sed opera hominum sunt contingentia, vtpote libero arbitrio subiecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

CONCLVSIO.

Cùm Deus sciat omnia, quæ non solum actu, sed potentia sunt tam sua, quam creaturæ, futura omnia contingentia vt in seipsis sunt, secundum statum, quo actu sunt & ab æterno, simul & infallibiliter cognoscit.

Ar. 9. huius q.

RESPONDEO dicendum, quod cùm supra ostensum sit, quod Deus sciat omnia, non solum, quæ actu sunt, sed etiam, quæ sunt in potentia sua, vel creaturæ: horum autem quædam sunt contingentia nobis futura: sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quod contingens
435 aliquod dupliciter potest considerari. Vno modo in seipso, secundum quod iam in actu est, & sic non consideratur vt futurum, sed vt præsens: neque ad vtrumlibet contingens, sed vt determinatum ad vnum, & propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, vtpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens, vt in sua causa. Et sic consideratur: vt futurum & vt contingens nondum determinatum ad vnum: quia causa contingens se habet ad opposita: & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Vnde quicunque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout
285 vnumquodque eorum est actu in seipso [e]. Et licet contin-
435 gentia fiant in actu successiue, non tamen Deus successiuè cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul: quia sua cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse. Æternitas autem tota simul existens ambit totum
Quæst. 10. art. 2. & 4. tempus, vt supra * dictum est. Vnde omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se præsentes, vt quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab æterno supra om-
435 nia [e], prout sunt in sua præsentialitate. Vnde manifestum est quod contingentia & infallibiliter à Deo cognoscuntur, inquantum subduntur diuino conspectui secundum suam præsentialitatem, & tamen sunt futura contingentia suis causis comparata.

AD primum ergo dicendum, quod licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem. Sicut germinatio plantæ est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita à Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit ne-
a cessaria [e].
116 AD secundum dicendum, quod quidam dicunt: quòd hoc antecedens, Deus sciuit hoc contingens futurum, non est necessarium, sed contingens: quia licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id, quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alij vero dicunt hoc antecedens esse contingens: quia est compositum ex necessario & contingenti, sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est: quia cùm dicitur, Deus sciuit esse futurum hoc contingens, contingens non ponitur ibi nisi vt materia verbi, & non sicut principalis pars propositionis. Vnde contingentia eius vel necessitas nihil refert ad hoc, quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere vel Deum esse, & eadem ratio est de necessario & contingenti. Vnde dicendum est, quod antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur (vt quidam dicunt) quod consequens sit necessarium absolutè: quia antecedens est causa remota consequentis: quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cuius antecedens esset causa remota necessaria, & consequens effectus contingens. Vtputa, si dicerem, si sol mouetur, herba germinabit. Et ideo aliter dicendum est, quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum esse quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud enim est
esse rei in seipsa, & esse rei in anima [e]. Vtputa, si dicam, si 63
anima intelligit aliquid, illud est immateriale: intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in seipso. Et similiter si
dicam, si Deus sciuit aliquid, illud erit [e]. Consequens in- 574
telligendum est prout subest diuinæ scientiæ. scilicet prout est in sua præsentialitate. Et sic necessarium est sicut & antecedens. Quia omne quod est, dum est, necesse est esse, vt * dicitur in 1. perihe.

Lib. 1. Periherm. c. 6. declinans ad finem, to. 1.

AD tertium dicendum, quod ea quæ temporaliter in actum reducuntur, a nobis successiue cognoscuntur in tempore, sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Vnde nobis, quia cognoscimus futura contingentia inquantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo cuius intel-
ligere est in æternitate supra tempus [e]. Sicut ille, qui vadit 435
per viam, non videt illos, qui post eum veniunt: sed ille qui ab aliqua altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideo illud, quod scitur a nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quod in se est: quia ea, quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt. Sed ea, quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt diuinæ scientiæ (vt dictum * est) non autem absolute secundum quod in propriis causis considerantur. Vnde & hæc propositio, Omne scitum à Deo necessarium est esse: consueuit distingui, quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est diuisa & falsa. Et est sensus, omnis res, quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto: & sic est composita & vera: & est sensus, hoc dictum scitum a Deo esse est necessarium. Sed obstant quidam dicentes, quod ista distinctio habet locum in formis separabilibus a subiecto. Vt si dicam, album possibile est esse nigrum. Quæ quidem de dicto est falsa, & de re est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra: sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus a subiecto non habet locum prædicta distinctio. Vt si dicam, coruum nigrum possibile est esse album, quia in vtroque sensu est falsa. Esse autem scitum a Deo est inseparabile a re. quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum importaret aliquam dispositionem subiecto inhærentem: sed cum importet actum scientis ipsi rei scitæ (licet semper sciatur) potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei inquantum stat sub actu sciendi. Sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quod est intelligibile.

In corp. ar.

ARTICVLVS XIV.

Vtrum Deus cognoscat enuntiabilia.

93 Inf. quæst. 16. art. 7. … Et 1. d. 38. art. 3. & dist. 41. art. 5. … Et 1. cont. c. 58. … Et ver. q. 2. a. 7.

AD DECIMVMQVARTVM sic proceditur. Videtur, quod Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia conuenit intellectui nostro, secundum quod componit & diuidit. Sed in intellectu diuino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

¶ 2 Præterea, Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Sed in Deo nulla est similitudo enuntiabilium, cum sit omnino simplex. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

SED contra est, quod dicitur in Psalm. 93. Dominus scit cogitationes hominum. Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

CONCLVSIO.

Cùm sciat Deus quæcunque in sua & creaturæ potestate sunt, enuntiabilia omnia ei nota esse necesse est: non quidem per aliquam compositionem, vel diuisionem, sed per simplicem intuitum suæ essentiæ.

RESPONDEO dicendum, quod cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri: Deus autem scit quicquid est in potentia sua, vel creaturæ, vt supra * dictum est: necesse est quòd Deus sciat omnia enunciabilia, quæ formari possunt. Sed sicut scit materialia immaterialiter, & composita simpliciter: ita scit enuntiabilia non per
modum enuntiabilium [e], quòd scilicet in intellectu 204
eius sit compositio vel diuisio enuntiabilium, sed vnumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam intelligendo essentiam vniuscuiusque. Sicut si nos in hoc ipso quod intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia, quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit: qui de vno in aliud discurrit, propter hoc quod species intelligibilis sic repræsentat vnum
quod non repræsentat aliud [e]. Vnde intelligendo quid est 921
homo, non ex hoc ipso alia, quæ ei insunt, intelligimus, sed diuisim secundum quandam successionem. Et propter hoc, ea, quæ seorsum intelligimus, oportet nos in vnum redigere per modum compositionis, vel diuisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus diuini, scilicet eius essentia sufficit ad demonstrandum omnia. Vnde intelligendo essentiam suam cognoscit essentias omnium, & quæcunque
eis accidere possunt [e]. 427
AD primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, 294
si Deus cognosceret enuntiabilia per modum enuntiabilium.

Ar. 9. huius quæst.

AD secundum dicendum, quòd compositio enuntiabilis significat aliquid esse rei. Et sic Deus per suum esse, quod est eius essentia, est similitudo omnium eorum, quæ per enuntiabilia significantur.

ARTIC

ARTICVLVS XV.

Vtrum scientia Dei sit variabilis.

94 AD DECIMVMQVINTVM sic proceditur. Videtur, quod scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relatiuè dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, dicuntur de Deo ex tempore, & variantur secundum variationem creaturarum. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

Infr. q. 19. art. 7. cont. Et 1. dist. 38. ar. 2. & art. 5. cont. & dist. 39. q. 1. art. 3. quantum. Et ver. qu. 2. art. 5.

¶ 2 Præterea, Quicquid potest Deus facere, potest scire: sed Deus potest plura facere, quam faciat; Ergo potest plura scire, quàm sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum & diminutionem.

¶ 3 Præterea, Deus sciuit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum: quia Christus nasciturus non est. Ergo non quicquid Deus sciuit, scit. Et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

SED contra est, quod dicitur Iac. 1. quòd apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio.

CONCLVSIO.

Scientia Dei, cùm non distinguatur ab ipsa eius immutabili substantia, variabilis nullo modo est.

RESPONDEO dicendum, quod cùm scientia Dei sit eius substantia, vt ex † dictis patet: sicut substantia eius est omnino immutabilis, vt supra * ostensum est: ita oportet scientiam eius omnino inuariabilem esse.

Art. 1. huius q.
** q. 9. a. 1.*

AD primum ergo dicendum, quod dominus & creator & huiusmodi important relationes ad creaturas secundum quod in seipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo: quia secundum hoc est vnumquodque intellectum in actu quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo inuariabiliter, in seipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est, quòd dominus & creator & huiusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas secundum quod in seipsis sunt: & ideo huiusmodi relationes varie de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed scientia & amor, & huiusmodi important relationes, quæ consequuntur actus, qui intelliguntur in Deo esse c. Et ideo inuariabiliter prædicantur de Deo.

c

174 AD secundum dicendum, quod Deus scit etiam ea, quæ

191 potest facere & non facit. Vnde ex hoc, quod potest plura

b facere quàm facit, non sequitur, quod possit plura scire

88 quàm sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis b, secundum quam dicitur scire ea, quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse, quæ non sunt, vel etiam non esse, quæ sunt; non sequitur, quod scientia sua sit variabilis: sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset, quod prius Deus nesciuisset & postea sciret, esset eius scientia variabilis: sed hoc esse non potest: quia quicquid est, vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcunque tempus, oportet poni, quod ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quàm sciat. quia hæc propositio implicat, quod ante nesciuerit, & postea sciat.

AD tertium dicendum, quòd antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, & esse nasciturum, & esse natum: quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet natiuitas Christi. & secundum hoc sequitur, quod Deus quicquid sciuit sciat: quia modo scit Christum natum, quod significat idem ei, quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est. Tum quia diuersitas partium orationis diuersitatem enuntiabilium causat. Tum etiam quia sequeretur quod propositio, quæ semel est vera, esset semper vera. quod est contra Philosophum *, qui dicit, quòd hæc oratio, Sor. sedet, vera est eo sedente: & eadem falsa est eo surgente. Et ideo concedendum est, quòd hæc non est vera, quicquid Deus sciuit, scit, si ad enuntiabilia referatur. sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione diuinæ scientiæ est, quod sciat vnam & eandem rem quandoque esse, & quandoque non esse: ita absque variatione diuinæ scientiæ est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, & quandoque esse falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium componendo & diuidendo, sicut accidit in intellectu nostro. Vnde cognitio nostra variatur, vel secundum veritatem & falsitatem: puta si mutata re eandem opinionem de re illa retineamus. Vel secundum diuersas opiniones, vt si primo opinemur aliquem sedere, & postea opinemur eum non sedere: quorum neutrum potest esse in Deo.

In Prædica. cap. de substantia declinando ad fi. to. 1.

ARTICVLVS XVI.

Vtrum Deus de rebus habeat scientiam speculatiuam.

95 AD DECIMVMSEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus de rebus non habeat scientiam speculatiuam. Scientia enim Dei est causa rerum, vt supra ostensum est *. Sed scientia speculatiua non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculatiua.

Infr. q. 34. ar. 3. co. & 12. q. 3. ar. 5. primum, & 1. sent. pro'. & ver. q. 3. art. 3. con.

¶ 2 Præterea, Scientia speculatiua est per abstractionem à rebus: quod diuinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculatiua.

SED contra, Omne quod est nobilius, Deo est attribuendum: sed scientia speculatiua est nobilior quàm practica, vt patet per Philosophum in principio Metaphysic. * Ergo Deus habet de rebus scientiam speculatiuam,

** Art. 8. huius q.*

CONCLVSIO.

Deus, cùm non sit quoddam operabile, cætera verò omnia quorum scientiam habet, per se vel per accidens, operabilia ab ipso sint, seipsum scientia tantum speculatiua cognoscit, alia verò à se, & practica & speculatiua scientia, scit.

Li. 6. Met. text. 1. & lib. 1. ca. 2. non procul a prin. to. 3.

RESPONDEO dicendum, quod aliqua scientia est speculatiua tantum, aliqua practica tantum, aliqua vero secundum aliquid speculatiua, & secundum aliquid practica. Ad cuius euidentiam sciendum est, quod aliqua scientia potest dici speculatiua tripliciter.

Primo ex parte rerum scitarum quæ non sunt operabiles à sciente, sicut est scientia hominis, de rebus naturalibus, vel diuinis.

Secundo, quantum ad modum sciendi. Vtputa, si ædificator consideret domum diffiniendo & diuidendo & considerando vniuersalia prædicata ipsius. Hoc siquidem est, operabilia modo speculatiuo considerare, & non secundū quod operabilia sunt. Operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principalia vniuersalia formalia.

Tertio, quantum ad finem. Nam intellectus practicus differt fine à speculatiuo, sicut dicitur in tertio de anima *. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis: finis autem intellectus speculatiui est consideratio veritatis. vnde, si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit (quantum ad finem) speculatiua consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur, quæ est speculatiua ratione ipsius rei scitæ, est speculatiua tantum. Quæ vero speculatiua est secundum modum vel finem, est secundum quid speculatiua, & secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica. Secundum hoc ergo dicendum est, quod Deus de seipso habet scientiam speculatiuam tantum: ipse enim operabilis non est. De omnibus verò aliis habet scientiam & speculatiuam & practicam. Speculatiuam quidem quantum ad modum. Quicquid enim in rebus nos speculatiuè cognoscimus diffiniendo & diuidendo, hoc totum Deus multò perfectius nouit. Sed de his, quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit: non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur à fine. Sic autem habet practicam scientiam de his; quæ secundum aliquod tempus facit. Mala verò licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt: sicut & bona, inquantum permittit vel impedit vel ordinat ea, sicut & ægritudines cadunt sub practica scientia medici, inquantum per artem suam curat eas.

Lib. 3. de anim. text. 49. to. 2.

AD primum ergo dicendum, quod scientia Dei est causa, non quidem suiipsius, sed aliorum. Quorundam quidem actu, scilicet eorum, quæ secundum aliquod tempus fiunt. Quorundam verò virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, & tamen nunquam fiunt.

AD secundum dicendum, quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se conuenit scientiæ speculatiuæ, sed per accidens inquantum est humana.

Ad id verò, quod in contrarium objicitur, dicendum, quòd de operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur inquantum operabilia sunt. Et ideo, cùm scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quod sciat ea, quæ sunt à se operabilia inquantum huiusmodi, & non solum secundum quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculatiuæ scientiæ, quia omnia alia à se videt in seipso. Seipsum autem speculatiuè cognoscit, & sic in speculatiua suiipsius scientia habet cognitionem, & speculatiuam & practicam omnium aliorum.

DISPVTATIO VI.

De Existentia & Quidditate scientiæ Dei.

TANTAM sensit Apostolus difficultatem in contemplatione diuinæ scientiæ, & in cognitione iudiciorum eius, vt cap. 11. epistolæ suæ ad Romanos exclamauerit, O altitudo diuitiarum Sapientiæ & Scientiæ Dei, quàm incomprehensibilia sunt judicia eius! quia tamen subiungit; Et inuestigabiles viæ eius; ideò eam inuestigabimus, sed sapientes ad sobrietatem, quam nobis iniungit Spiritus Sanctus, in ordine ad mysteria fidei: Primò autem agemus de existentia & quidditate ipsius scientiæ Dei.

DVBIVM I.

Vtrùm sit formaliter in Deo, tam potentia intellectiua, quàm actus intelligendi.

SVpponendum est ex D. Thoma hîc art. 1. ad 2. quòd quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas, altiori modo sunt in Deo; oportet quòd quoties aliquod nomen sumptum à quacumque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab eius significatione omne illud, quod pertinet ad imperfectum modum, secundùm quem talis perfectio competit creaturæ; & solùm accipiatur secundùm suam rationem formalem præcisè. Et applicando ad præsentem materiam, si in Deo constituimus intellectum, & actum intelligendi, necesse est quòd ab vtroque excludamus rationem accidentis, qualitatis, & similes imperfectiones; & solùm consideremus intellectum vt est potentia cognoscitiua, siue actus primus cognoscendi in Deo; actum verò intelligendi, vt est actus secundus siue actualis cognitio.

Prima opinio, quæ attribuitur Aureolo & Suari, negat in Deo esse formaliter intellectum. Probatur, Intellectus in se præcisè consideratus dicit quandam potentialitatem, scilicet posse habere actum; ordinatur enim ad illum, sicut ad suam perfectionem & finem, actio quippè est perfectior ipsa potentiâ: sed nullus conceptus dicens imperfectionem potest attribui Deo, cùm nihil sit melius eo quod est in Deo; quia quicquid est in Deo, est Deus: ergo in Deo non est intellectus siue potentia intellectiua. Deinde, conceptus formalis præcisus potentiæ intellectiuæ est, quòd sit principium actiuum actus intelligendi, ad ipsum enim comparatur vt actus primus ad actum secundum: sed in Deo actus intelligendi, siue actualis intellectio non habet principium actiuum, cùm sit formalissimè ipsa essentia diuina: ergo in Deo non est potentia intellectiua. Maximè, cùm Deus sit actus purissimus, cui opponitur omnis potentia.

Secunda opinio negat in Deo esse actum intelligendi. Probatur authoritate S. Dionysij cap. 7. de diuinis nominibus, vbi sic ait de Deo: Quomodò enim intelliget aliquid intelligibilium, non habens intellectuales operationes? Deinde, ex Aristotele 3. de anima, intelligere est quoddam pati & moueri, ac proinde importat imperfectionem: ergo actus intelligendi importatus in ipso intelligere, non est in Deo, in quo non potest esse vlla imperfectio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Deo est formaliter tam potentia intellectiua, quàm actus intelligendi: siue intelligere diuinum ob suam eminentiam & nostram debilitatem distinguitur à nobis in intellectum & intellectionem, tamquam in duos conceptus: 2. Non quidem realiter, 3. Aut virtualiter; 4. Sed sola ratione distinctos. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 4. vbi in Deo distinguens conceptus intellectus intelligentis, rei quæ intelligitur, speciei intelligibilis, & ipsius intelligere, dicit quòd sunt omninò idem & vnum: quod debet intelligi realiter, si enim intelligeret quòd sunt vnum etiam ratione, non distinxisset hos conceptus. Deinde, actus primus, vt importat potentiam actiuam, dicit perfectionem simpliciter simplicem; & maximè si sit respectu actus secundi perfectissimi, qualis est intelligere, propterea D.Th. infra qu. 25. ar. 1. & communiter Theologi ponunt in Deo potentiam actiuam: & quamuis non sit omnimodè perfectus actus primus sine secundo, sicut nec actus secundus sine primo; tamen quilibet coniunctus cum alio dicit simpliciter perfectionem: & si identificentur, dicunt vnam perfectionem completam intra propriam lineam: sed omnis perfectio simpliciter simplex est formaliter in Deo, vt communiter conceditur: ergo est in Deo formaliter tam potentia intellectiua, quàm actus intelligendi. De actu intelligendi habetur multiplex authoritas in sacra Scriptura, nam Iob. 31. dicitur de Deo; Nonne ipse considerat vias meas? & Psalmo 137. Excelsus Dominus, & humilia respicit, & alta à longè cognoscit: quod debet intelligi de cognitione intellectiua perfectissima; non enim in Deo est cognitio sensitiua, cùm sit purè spiritualis: debet autem intelligi in sensu formali iuxta regulam traditam ab Augustino, & communiter receptam; cùm ex tali intelligentia non sequatur aliquod absurdum; imò omnia benè consonent, nam sine cognitione intellectiua Deus non potest esse prouidens omnibus creatis, & prædestinans homines; directio quippè ad finem per media proportionata præsupponit in dirigente cognitionem finis. Denique, potentia generatiua Patris est intellectus diuinus modificatus paternitate, & generatio Filij est actus eiusdem intellectus, quo omnia à Patre intellecta dicuntur: sed potentia generatiua, & generatio sunt in Deo formaliter; sicut & essentia diuina est formaliter in Deo in ratione speciei intelligibilis, ex D. Thoma hîc art. 4. ergo in Deo est formaliter, tam potentia intellectiua, quàm actus intelligendi.

Probatur secunda pars conclusionis. Secundùm fidem, in diuinis omnia sunt vnum, vbi non obuiat oppositio relatiua, vt definitur in Concilio Florentino: sed inter potentiam intellectiuam & actum intelligendi non obuiat oppositio

oppositio relatiua; sicut nec inter alia essentialia in Diuinis, vt communiter conceditur à Theologis; nam ibi non est vera origo actus à potentia, vt statim explicabitur, sicut est in creaturis: ergo hi duo conceptus potentiæ intellectiuæ, & actus intelligendi non sunt realiter distincti.

Probatur tertia pars conclusionis. In Deo ob summam perfectionem & purissimam actualitatem, quælibet linea dicit suam perfectionem simplicissimam, absque vlla distinctione virtuali, ita vt seipsa formalissimè contineat quicquid perfectionis reperitur in creaturis intra amplitudinem talis lineæ, à prima potentialitate vsque ad vltimum actum; vnde in Diuinis linea essendi dicit absque vlla distinctione virtuali essentiam, subsistentiam absolutam, & existentiam; linea recta voluntatis dicit potentiam volitiuam, & volitionem absque distinctione virtuali; & sic de aliis lineis, vt infra magis explicabitur: ergo pari ratione in linea intellectuali operatiua nulla est distinctio virtualis inter conceptum potentiæ intellectiuæ, & actum intelligendi.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Ipsa entitas diuina in se simplicissima, absque illa distinctione, in absolutis, propter suam eminentiam non potest vnico conceptu adæquato hic à nobis concipi; & ideò per inadæquatos hic à nobis concipitur, cum ordine ad creaturas: cum hac tamen differentia, quòd ex parte sui non præbet fundamentum ad multiplicandum tales conceptus circa ea, quæ pertinent ad eandem lineam; cùm vt dictum sit, propter purissimam actualitatem excludat distinctionem virtualem intra eandem lineam; & tantùm admittat inter diuersas lineas, & propterea ex parte sui præbet fundamentum ad multiplicandum tales conceptus inter eas: ergo cùm intelligere diuinum, intra ordinem operandi, constituat vnicam lineam, non præbet fundamentum ex parte sui ad distinguendum in ipso duos cōceptus, scilicet potentiæ intellectiuæ & intellectionis; sed hoc prouenit ex imperfecto modo nostro concipiendi eminentiam illam diuini intelligere; & ideò isti conceptus sola ratione distinguntur, fundata proximè in debilitate nostri intellectus, ac imperfecto modo intelligendi, & tantùm remotè in tali eminentia. Quod sic ampliùs declaratur, Beati in patria, licèt ex vi visionis beatificæ, vnico conceptu totum Deum videant, videlicet essentiam diuinam, eius attributa, diuinas Personas, & diuina decreta; & videant quòd hæc omnia, vbi non obuiat oppositio relatiua, sint eadem simplicissima entitas, excludens omnem distinctionem actualem: tamen vident quòd hæc diuina entitas propter suam eminentiam æquiualet perfectionibus multis realiter distinctis in creaturis, putà substantiæ, potentiæ, sapientiæ &c; propter quod fundat diuersas lineas virtualiter distinctas; & ita eius eminentia præbet fundamentum huius distinctionis virtualis, quæ nullam dicit imperfectionem, sed summam perfectionem in Deo; quia ex vna parte quælibet linea dicit vnam perfectionem completam, ex propria sua ratione; ex alia verò parte, distinctio virtualis solùm dicit, quòd diuina entitas ob suam eminentiam æquiualet multis perfectionibus completis, quæ sunt realiter distinctæ in creaturis; ac proindè quòd actu simplicissima, est virtualiter multiplex; quod summam eius denotat perfectionem: vnde illa eminentia apparet eis vt sufficiens fundamentum, ad hoc vt nos multiplicemus conceptus in Dei cognitione, ita vt vno concipiamus Deum vt intelligentem, alio vt volentem, alio vt bonum &c. Sed non apparet eis illa eminentia, vt sufficiens fundamentum distinctionis virtualis intra eandem lineam; ac proindè nec est fundamentum ex parte sui & proximum, quòd nos multiplicatis conceptibus concipiamus ea, quæ sunt eiusdem lineæ; quia quælibet linea dicit tantùm vnam perfectionem completam, ac proindè quantùm est ex se conceptibilem vnico conceptu, & sic Deo conuenientem; cui repugnat attribui formaliter aliqua partialis ac limitata perfectio: & ita quòd multiplicatis conceptibus concipiamus ea, quæ sunt eiusdem lineæ, prouenit proximè ex debilitate tantùm nostri intellectus, ac imperfecto eius modo concipiendi.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus in ratione principij, siue potentiæ actiuæ præcisè non dicit imperfectionem; imò dicit perfectionem maximam, si sit vnitus & identificatus, absque vlla distinctione virtuali, cum suo actu secundo: & tantùm dicit potentialitatem, vt est separatus ab actu secundo; sed vt sic in Deo non ponitur, at ponitur vt est idem omnimodè cum actu secundo; vnde cùm sint omninò idem in Deo intellectus & intellectio, intellectio Dei non est nobilior eius intellectu, licèt admitteretur, quòd actio sit simpliciter perfectior ipsâ potentiâ, quod tamen est falsum; solùm est verum quòd potentia in actu est perfectior seipsâ sine actu. Ad aliud dicendum, quòd in nobis, vbi est realis distinctio inter intellectum & intellectionē, intellectus est principium actiuum actus intelligendi: sed in Deo, vbi non est talis distinctio, eadem simplicissima perfectio, absque vlla distinctione, est intellectus & intellectio; & si concipimus in Deo intellectum per modum principij actiui respectu intellectionis, prouenit ex imperfecto modo concipiendi, quem debemus corrigere, & iudicare quòd eadem simplicissima perfectione Deus est potens intelligere, & sic dicitur Intellectus; & simul est actu intelligens, & sic dicitur Intellectio. Nec diuina intellectio est formalissimè

malissimè essentia diuina, quia essentia diuina est in linea essendi, quæ est simpliciter prima, & radix aliarum quæ sunt lineæ operandi, nam operari sequitur esse: intellectio autem est in prima linea operandi. Nec potentia actiua modo explicato opponitur actui, imò identificatur cum illo: sed sola potentia passiua opponitur actui, quæ propterea repugnat actui purissimo.

Ad secundum dicendum cum D. Thoma quæst. præcedenti art. 3. ad 2. quòd nomina Sapientis, Intelligentis, & similia, ideò negantur de Deo à Dionysio, quia quod significatur per nomen, non conuenit eo modo ei, quo nomen significat, sed excellentiori modo: vnde dicit Dionysius secundo capitulo cœlestis Hierarchiæ, quòd est super omnem substantiam & vitam: & ita hæc nomina negantur de Deo secundùm excessum, & non secundùm defectum. Ad aliud dicendum cum D. Thoma infra q. 79. art. 1. quòd Aristoteles loquitur de intelligere creato, in quo est potentia intellectiua aliquando sine actu, vnde patitur & mouetur, tam eliciendo ipsum, quàm recipiendo; quæ tamen non sunt in Deo, vbi intelligere est liberum ab omni imperfectione.

DVBIVM II.

Vtrùm summa Dei immaterialitas sit ei ratio, cur sit summè intelligens.

Supponendum est ex Caietano hîc art. 1. quòd cognoscens potest triplici modo habere formam obiecti cogniti. Primo, per identitatem realem: & sic intellectus diuinus intelligens creaturas, habet essentiam diuinam pro forma ipsarum, cum qua realiter identificatur. Secundo modo cognoscens habet formam rei cognitæ, non per inhæsionem & veram informationem in esse reali, sed tantùm per intimam adhæsionem & terminationem obiectiuam, quæ est informatio in esse intelligibili: & sic Beati habent diuinam essentiam in ratione speciei intelligibilis, in ordine ad visionem beatificam: & Angelus, dum se intelligit, habet suam substantiam loco speciei impressæ. Tertio denique, cognoscens habet formam rei cognitæ per inhæsionem & informationem realem: & sic omnes res, quas hîc intelligimus, sunt in nobis per suas species intelligibiles. Quomodocumque autem forma rei cognitæ sit in cognoscente, ipsum cognoscens in actu fit res cognita in actu, & nobiliori modo, quò forma rei cognitæ est in cognoscente nobiliori modo: & in hoc cognoscens distinguitur à non cognoscente, quòd cognoscens est ipsum, & alia; non cognoscens autem, non est alia: & ita est aliquod cognoscens, quod est omnia per identitatem formæ, vt Deus: aliquod, quod est aliquid per identitatem, & alia est per informationem, vt Angeli: aliquod, quod est omnia per informationem, vt anima nostra pro hoc statu: & tandem est aliquod cognoscens, quod est tantùm aliqua per informationem, vt anima purè sensitiua. Forma autem rei cognitæ, quæ est in cognoscente, est eadem forma cum illa, quam res habet extra intellectum, licèt differat in modo essendi: nam extra intellectum est forma naturalis habens esse naturale; in intellectu verò est forma intentionalis habens esse intentionale: & sicut habens formam lapidis in esse naturali, est lapis in esse naturali; sic habens formam lapidis in esse intentionali, est lapis in esse intentionali. Ex quo patet, quòd forma aliqua potest esse dupliciter recepta in subiecto: vel secundùm esse naturale, & sic non deseruit ad cognitionem, vt calor in manu secundũ esse reale: vel secundũ esse intẽtionale, & sic iuuat ad cognitionẽ, si recipiatur in subiecto cognoscẽte. Ex dictis verificatur quatuor dicta; duo Aristotelis, vnum Cõmentatoris, & aliud D. Thomæ. Primũ dictũ Aristotelis est, quòd intellectus in actu, est intellectum siue res intellecta in actu: Secundum dictum est, quòd anima est omnia sensibilia & intelligibilia: Tertium dictum, quod est Commentatoris 3. de anima, est quòd cognoscens & cognitum sunt magis vnum, quàm materia & forma; nam materia non est forma, sed ex illis vnitis exurgit aliquod tertium; intelligens autem in actu, fit res intellecta in actu: Quartum dictum D. Thomæ hîc art. 1. est quòd cognoscentia distinguntur à non cognoscentibus, quòd non cognoscentia habent suam formam tantùm; cognoscentia autem nata sunt habere formam etiam rei alterius: & quia ex Aristotele 2. de cœlo; vnumquodque est propter suam operationem: inde sequitur, quòd intellectus, etiam dum non intelligit, est omnia intelligibilia in potentia.

Prima opinio Gabrielis in 1. d. 35. quæst. 2. & Aureoli ibidem, quæst. vnica, asserit quòd non est verum, quòd immaterialitas sit ratio, cur aliqua res sit cognoscitiua & cognoscibilis, & consequenter quòd summa Dei immaterialitas sit ei ratio, cur sit summè intelligens. Probatur, multa sunt entia spiritualia, quæ non sunt cognoscitiua, vt intellectus agens, habitus supernaturales, lux, & alia similia: ergo falsum est quòd immaterialitas sit ratio cognoscibilitatis; si enim esset ratio illius, vbicumque reperiretur immaterialitas, ibi esset cognoscibilitas.

Secundò, Materia ex se non impedit cognitionem: nam ex D. Thoma infra, quæst. 89. art. 1. anima rationalis in corpore existens, perfectiùs, aut saltem æquè perfectè intelligit, ac in statu separationis à materia: & Deus potest facere aliquam substantiam purè materialem, quæ sit cognoscitiua; sicut potest facere aliam immaterialem, quæ non sit cognoscitiua: ergo immateria

immaterialitas non est ratio cognoscibilitatis.

Tertiò, Anima rationalis est seipsâ immaterialis, & tamen non est seipsâ cognoscitiua; indiget enim intellectu & specie intelligibili ad cognitionem: Angeli verò, per hoc quòd sunt formæ non receptæ in materia, potiùs habent quòd non perfectè cognoscant; per hoc enim quòd non recipiantur in materia, indiuiduantur; indiuiduari autem, est limitari; limitatio verò, & coarctatio formæ impedit cognitionem, vt ait D.Thomas hîc artic. 1. sicut amplitudo & extensio formæ illam adiuuat: ergo immaterialitas non est ratio cognoscibilitatis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd omne cognoscitiuum debet esse immateriale: 2.Quia immaterialitas est ratio formalis cognoscibilitatis tam actiuæ, quàm passiuæ: 3. Vnde summa Dei immaterialitas est ei ratio cur sit summè intelligens & intelligibilis. Ita communiter Discipuli D.Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ, & Aristotelis. D. Thomas quæst. 2. de veritate art. 2. sic ait: Secundùm hoc est aliqua res cognoscibilis, secundùm quod à materia separatur: vnde oportet, quòd etiam id, in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale. Aristoteles autem 3. de anima dicit plantas non esse cognoscitiuas, quia sunt materiales: ergo omne cognoscitiuum debet esse immateriale. Deinde, ad hoc vt cognoscentia cognoscant, debent habere obiectum vnitum in esse cognoscibili, vel per seipsum immediatè, vel media forma intentionali; quia ex obiecto & potentia paritur notitia: sed obiectum non potest esse vnitum immediatè per seipsum in esse cognoscibili, si non sit valde immateriale; propterea defectui materialitatis natura subrogauit speciem intentionalem quasi vicariam ipsius, cùm sit ipsamet forma obiecti, licèt sub diuerso modo puriori; vnde qui recipit formam caloris in esse naturali, calefit quidem; sed non constituitur in actu ad cognoscendum calorem; quia sub esse naturali talis forma est nimis materialis: è contra verò, qui recipit formam caloris in esse intentionali, non calefit; sed constituitur in actu ad cognoscendum calorem; quia sub esse intentionali talis forma est immaterialis: constat autem, quòd ad recipiendas formas sine materia, siue immateriales, requiritur immaterialitas in subiecto; quia vnumquodque quod recipitur, ad modum recipientis recipitur: ergo omne cognoscitiuum debet esse immateriale.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Patet igitur, quòd immaterialitas alicuius rei est ratio, quòd sit cognoscitiua: & secundùm modum immaterialitatis est modus cognitionis. Vnde in 2. de anima dicitur, quòd plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitiuus est, quia receptiuus est specierum sine materia: & intellectus adhuc magis cognoscitiuus, quia magis separatus est à materia, & immixtus, vt dicitur in 3. de anima. Deinde, illud est ratio formalis alterius & adæquata, quo posito, & exclusis quibuscumque aliis, sequitur alterum naturali concomitantia, vt patet ex ipsis terminis: sed posita immaterialitate in subiecto, cui potest competere esse cognoscitiuum, statim sequitur naturali concomitantia, cognoscibilitas tam actiua, quàm passiua: siue sequitur quòd tale subiectum sit cognoscitiuum & cognoscibile: & quò perfectiori modo participat immaterialitatem, eò perfectiori modo est cognoscitiuum & cognoscibile, vt statim expendetur; & hoc ideò quia per eandem formam immaterialem, per quam obiectum redditur cognoscibile, potentia redditur cognoscitiua, quia debet præsupponi proportionata tali formæ, ac ita immaterialis sicut ipsa: ergo immaterialitas est ratio formalis & adæquata cognoscibilitatis, tam actiuæ, quàm passiuæ.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 1. vbi sic concludit: Vnde cùm Deus sit in summo immaterialitatis, vt ex superioribus patet, sequitur quòd ipse sit in summo cognitionis. Deinde, res omninò materiales non cognoscunt, vt constat in lapidibus & plantis, per hoc quòd formæ lapidum, & animæ plantarum sunt valde immersæ in materia. Bruta verò, quia eorum animæ non sunt ita immersæ in materia, sunt cognoscitiua: sed solùm rerum materialium & singularium, quia eorum formæ non sunt omninò eleuatæ à materia. Homo autem, quia eius anima est simpliciter immaterialis & per se subsistens, omnia etiam immaterialia cognoscit cognitione intellectiua; quamuis quia est actus corporis, motiuum cognitionis ipsius hîc debeat esse quidditas rei materialis: vnde eius cognitio est perfectior cognitione brutorum: & in sensibus eius experimur, quòd quantò sunt magis immateriales, eò perfectiùs sunt cognoscitiui. Angeli, quia sunt formæ immateriales physicè, siue substantiæ penitus separatæ à materia physica, sunt cognoscitiui perfectiori modo quàm homo: vnde omnia materialia sibique inferiora comprehendunt: & quò sunt perfectiores in illo gradu immaterialitatis, eò perfectiùs sunt cognoscitiui, quia per pauciores & vniuersaliores, ac proindè magis immateriales species cognoscunt: ergo, cùm Deus sit in summo immaterialitatis, ac purissimus actus; per hoc quòd non solùm caret materia physica, sed etiam materia metaphysica, quæ est essentia receptiua ipsius esse, ad quod est in potentia; Deus enim est suum esse;

ſequitur quòd ſit ſummè intelligens; ac proindè quòd ſumma immaterialitas ſit ei ratio, cur ſit ſummè intelligens. Quòd etiam ſit ratio, cur ſit ſummè intelligibilis, ſic probatur: quantò aliquid eſt magis immateriale, eò eſt magis actu, quia magis recedit à potentia materiæ, cui opponitur actus, ac proindè eſt ens perfectius, ſiue eſt magis ens; ac ita magis verum, cùm ens & verum conuertantur: & conſequenter eſt magis cognoſcibile, ſiue intelligibile; cùm verum ſit obiectum cognitionis intellectiuæ: ergo ſumma immaterialitas Dei, eſt ei ratio cur ſit ſummè intelligibilis. Radix omnium iſtorum aſſignatur à D.Thoma hîc art. 1. quia proprium eſt materiæ limitare & coarctare: vnde quæ ſunt omninò materialia, non habent niſi propriam formam, & talia ſunt non cognoſcentia, quia ad cognitionem requiritur, quòd forma cogniti ſit in cognoſcente: quæ verò abſtrahunt à materia, acquirunt quandam amplitudinem & extenſionem; vnde poſſunt etiam habere formam rei alterius, ac proindè poſſunt eſſe cognoſcitiua alterius: & quò magis ſunt immaterialia, eò recipiunt tales formas perfectiori modo; ita vt intellectus, quia eſt omninò immaterialis, recipiat eas ſecundùm rationem formæ, ideſt ſecundùm totam ſuam amplitudinem & vniuerſalitatem; vnde tales formæ non limitantur, nec indiuiduantur in eſſe intelligibili & repræſentatiuo, licèt limitentur in eſſe naturali & entitatiuo.

Ad primum ergo dicendum, cum Caietano & Bannes, quòd quandò D.Thomas aſſerit immaterialitatem eſſe rationem, quòd aliqua res ſit cognoſcitiua; intelligit de ſubſtantia, & non de accidentibus: quia accidentia non ſunt operatiua *vt quod*, ſicut nec habent eſſe *vt quod*: quamuis requiratur potentia cognoſcitiua tanquam principium *quo*, quia ſubſtantia creata non eſt immediatè ſeipsâ operatiua, ſed tantùm radicaliter: vnde D.Thomas vult, quòd omnis ſubſtantia immaterialis eſt radicaliter cognoſcitiua; & ſic ei connaturaliter debentur potentiæ proportionatæ ad cognoſcendum, iuxta modum ſuæ immaterialitatis: & hoc quantùm ad cognoſcibilitatem actiuam: ſi autem loquamur de cognoſcibilitate paſſiua, doctrina D.Thomæ extenditur etiam ad accidentia; nam eò ſunt magis cognoſcibilia, quò magis ſunt immaterialia.

Ad ſecundum dicendum, quòd D.Thomas ſolùm vult, quòd ſit melius animæ rationali, quia eſt pars hominis, eſſe vnitam corpori, & intelligere proportionato modo tali vnioni per conuerſionem ad phantaſmata: non autem vult, quòd anima, dum eſt in corpore mortali, cui non dominatur perfectè, perfectiùs aut æquè perfectè intelligat, ac in ſtatu ſeparationis à materia: hoc enim eſt falſum; nam vt notat Caietanus, perfectior eſt modus cognoſcendi ſine conuerſione ad phantaſmata, abſolutè loquendo, quàm per conuerſionem ad illa (quamuis per accidens illi, pro ſtatu ſeparationis, non ſit perfectior;) nam vnita corpori glorioſo perfectiùs intelligit ſine conuerſione, quàm vtendo conuerſione. Ad aliud dicendum primo, quòd D.Thomas loquitur attendendo ad naturas rerum, non autem per ordinem ad abſolutam Dei potentiam. Deinde dicendum, quòd vtrumque eſt impoſſibile, ſcilicet quòd Deus faciat aliquam ſubſtantiam immaterialem, quæ radicaliter ſaltem non ſit cognoſcitiua: & materialem purè, quæ ſit cognoſcitiua; quamuis enim lapis habeat hanc actionem quodammodò immaterialem, ſcilicet producere ſpecies intentionales, virtute cœli cryſtallini; tamen illam non habet per modum actionis immanentis & vitalis, qualis eſt cognitio.

Ad tertium dicendum, quòd D.Thomas non intendit, quòd illud, quod eſt immateriale, ſit intellectiuum, vel cognoſcitiuum per ſuam eſſentiam; ita vt per ſuam eſſentiam poſſit elicere has operationes, hoc enim eſt proprium ſolius Dei: ſed ſolùm vult, quòd illud quod eſt immateriale, ſit radicaliter per ſe cognoſcitiuum, ſiue quòd naturaliter exigat habere potentiam cognoſcitiuam. Deus poteſt quidem facere, quòd formaliter non ſit cognoſcitiuum, nam poteſt impedire, ne emanet potentiam, & actum cognoſcendi, (quod adhuc erit miraculoſum;) non tamen poteſt facere, quin ſit radicaliter cognoſcitiuum, ſiue quin exigat emanare potentiam, quà mediãte poſſit cognoſcere. Ad aliud dicendum, quòd formæ immateriales completæ, vt Angeli, non indiuiduantur formaliter, per hoc quòd non recipiantur in materia, ſed ſeipſis ſunt indiuiduæ: quia non recipi eſt mera negatio, & ideò non poteſt eſſe principium indiuiduationis poſitiuæ: ſunt ergo indiuiduum huius ſpeciei & non alterius, quia producuntur à Deo in tali gradu perfectionis purè ſpiritualis, & quia non habent materiam primam, quæ eſt principium multiplicationis purè numericæ intra eandem ſpeciem; inde eſt quòd continent totam perfectionem & amplitudinem ſuæ ſpeciei: vnde per hoc, quòd non recipiantur in materia, habent ex D.Thoma, quandam illimitationem & infinitatem, quia habent omnem perfectionem eſſentialem & ſubſtantialem communicabilem in tali ſpecie: & quia Deus nullam habet materiam, etiam methaphyſicam, eſt omninò illimitatus & ſimpliciter infinitus.

DVBIVM

DVBIVM III.

Vtrùm in Deo sit propriè & formaliter scientia.

SVpponendum est, quòd scientia sequitur in multis rationem formalem sui obiecti primarij: non tamen in omnibus. Quòd non sequatur in omnibus, patet; nam Metaphysica est vna scientia vnitate specifica: & tamen ex Aristotele, & D.Thoma, ens, quod est obiectum ipsius, non est vnum vnitate specifica; sed tantùm est vnum vnitate analoga: cuius ratio est, quia scientia non tantùm specificatur ab obiecto materialiter considerato, sed ab ipso formaliter considerato, siue vt substat tali modo tendendi. Quòd autem in multis sequatur, etiam patet inductione; videmus enim quòd si obiectum primarium scientiæ sit vniuersale vel particulare, ipsa scientia erit vniuersalis vel particularis: vnde dicit D.Thomas hîc art.1.ad 3. quòd scientia est secundùm modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundùm modum scientis; & ideò concludit; quòd cùm modus diuinæ essentiæ sit altior, quàm modus quo creaturæ sunt; scientia diuina non habet modum creatæ scientiæ, vt scilicet sit vniuersalis, vel particularis, vel in habitu, vel in potentia, vel secundùm aliquem talem modum disposita. Ex qua doctrina patet, quòd scientia habet ab obiecto primario proximè, quòd sit vniuersalis vel particularis: à sciente autem hoc habet remotè, in quantum scitum, est in sciente secundùm modum scientis. Igitur scientia diuina absolutè non est vniuersalis, vel particularis formaliter; quia Deus obiectum eius primarium, nec est formaliter vniuersalis, nec particularis: sed est eminenter vtrumque, sicut & Deus. Respectu etiam obiecti secundarij non est formaliter vniuersalis, vel particularis, sed eminenter vtrumque: quia scientia vniuersalis formaliter, solùm per se considerat rationes vniuersales in suo obiecto, quamuis per accidens possit considerare rationes particulares: sicut è contra scientia particularis formaliter solùm per se cōsiderat rationes particulares in suo obiecto: scientia autem diuina, cùm sit perfectissima, per se considerat tam rationes vniuersales, quàm particulares cuiuscumque rei: vnde propriè nec est formaliter vniuersalis, nec particularis, cùm ista dicant limitationem & oppositionem; sed eminenter est vtrumque. Comparata tamen ad obiectum secundarium, potest dici vniuersalis secundùm quid, in quantum considerat rationes formaliter vniuersales illius: & particularis, in quantum considerat rationes particulares cuiuscumque rei: sed respectu obiecti primarij nullo modo potest dici formaliter vniuersalis vel particularis, sed tantùm eminenter; cùm ipsum obiectum neutrum sit formaliter, sed sit eminenter vtrumque.

Prima opinio, quæ attribuitur Durando, asserit in Deo non esse propriè & formaliter scientiam: ita vt respectu obiecti primarij nullo modo sit in Deo scientifica cognitio; respectu verò obiecti secundarij, eius cognitio possit, tantùm aliquo modo & impropriè dici scientia. Probatur quantùm ad primam partem: Cognitio scientifica est illa, qua effectus cognoscitur per suam causam; scientia enim propriè & formaliter sumpta, est cognitio rei per causam: sed in Deo, qui est obiectum primarium diuinæ cognitionis, nihil est causatum, nec causa: nam diuina essentia, attributa eius, ac Personæ Sanctissimæ Trinitatis, & alia quæ sunt in Deo non habent causam, sed sunt prima causa creaturarum: ergo cognitio, qua Deus seipsum videt nullo modo est scientia, sed potiùs est cognitio principiorum.

Secundò, Scientia intrinsecè dicit imperfectionem, nam includit discursum, siue dicit cognitionem causatam ex prioribus & notioribus: sed illæ perfectiones, quæ non sunt simpliciter simplices, nullo modo sunt in Deo formaliter, at tantùm sunt in eo eminenter, vt communiter conceditur: ergo in Deo non est propriè & formaliter scientia. Maximè quia scientia se habet ex additione ad cognitionem principiorum: constat autem quòd in Deo vt potè simplicissimo, non potest fieri aliqua additio, alioquin in eo esset compositio.

Tertiò probatur quoad secundam partem: Deus cognoscit creaturas, quæ sunt obiectum secundarium diuinæ cognitionis, per causas vniuersales scilicet per seipsum, non autem per causas proximas & adæquatas: ergo aliquo modo, & non simpliciter cognoscit eas propter quid: vnde talis cognitio potest tantùm aliquo modo & impropriè dici scientia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Deo sit propriè & formaliter scientia: 2. Tam respectu suorum attributorum, 3. Quàm respectu omnium veritatum creatarum necessariarum, 4. Et futurorum contingentium, etiam liberorum. Ita communiter docent Discipuli D.Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, vbi sæpè fit mentio scientiæ Dei, vt Psalmo 138. Mirabilis facta est scientia tua ex me. Ad Rom. 11. O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei. Ad Coloss. 2. In quo sunt omnes thesauri scientiæ & sapientiæ Dei: sed iuxta regulam ab Augustino traditam lib. 2. de doctrina Christiana cap. 10. & communiter receptam, verba sacræ Scripturæ debent sumi in formali & propria significatione,

tione, quando ex illis sic sumptis nullum sequitur inconueniens; aliàs nihil ex illa haberetur certum: constat autem quòd nullum sequitur inconueniens, per hoc quòd in Deo ponatur propriè & formaliter scientia, quia scientia secundùm suam rationem formalem præcisè sumptam nullam dicit imperfectionem; imò est perfectio simpliciter simplex, vt ex dicendis constabit: ergo in Deo est propriè & formaliter scientia. Deinde, probatur authoritate sanctorum Patrum; Dionysij cap. 7. de diuinis nominibus. Augustini lib. 15. de Trinitate cap. 6. D.Thomæ in tota hac qu. quos communiter sequuntur Theologi. Denique, scientia propriè & formaliter sumpta est cognitio rei per causam: sed Deus cognoscit omnes creaturas per suas causas, vt statim ostendetur: ergo in Deo est propriè & formaliter scientia.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 16. ad 2. vbi sic ait de Deo; Seipsum autem speculatiuè cognoscit: & sic in speculatiua sui ipsius scientia habet cognitionem, & speculatiuam, & practicam omnium aliorum. Deinde, sufficit ad propriam & formaliter dictam scientiam, quòd vnum cognoscatur per aliud tanquam per suam rationem formalem: nec requiritur quòd vnum cognoscatur per aliud, tanquam per veram causam, vt patet in Metaphysica, quæ est propriè & formaliter scientia, quia demonstrat passiones entis, respectu quarum tamen ens non est vera causa, sed tantùm ratio, cùm realiter identificetur cum ipsis, & solùm formaliter distinguatur: sed potest à Deo cognosci vnum diuinum attributum per aliud, & omnia attributa per diuinam essentiam, tanquam per rationem formalem, (etsi non tanquam per veram causam, cùm diuina essentia, & omnia diuina attributa sint idem realiter:) nam diuina essentia est ratio, cur Deo conueniant attributa diuina quasi proprietates ipsius: & vnum attributum est ratio alterius, sicut immutabilitas est ratio æternitatis, vt docet D.Thomas supra quæst. 10. art. 2. & 3. ita vt ista causalis sit vera, Deus est æternus, quia est immutabilis: nam si per impossibile immutabilitas & æternitas realiter distinguerentur, immutabilitas esset causa æternitatis, sicut motus est causa temporis; quia vt ait ibidem D.Thomas, ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum: ergo in Deo est propriè & formaliter scientia propter quid respectu suorum attributorum. Denique, Theologia nostra est propriè & formaliter scientia, vt supra ostensum est, Disputatione prima proœmiali; quia in illa de Deo demonstrantur eius attributa, licèt nullum eorum habeat veram causam; ergo pari ratione, in Deo est propriè & formaliter scientia respectu suorum attributorum, licèt illa non habeant propriè causam. Maximè, quia nostra Theologia est scientia subalternata scientiæ Dei, & Beatorum, quæ vt potè subalternans, debet esse perfectior scientia, quàm nostra Theologia. Nec contradicit his D.Thomas, quando ait, non posse dari demonstrationem de diuinis attributis. Nam D.Thomas solùm negat posse dari demonstrationem vnius attributi diuini per aliud, tanquam per veram causam: non tamen negat posse dari per aliud, tanquam per veram rationem: ad quod sufficit virtualis distinctio inter essentiam & attributa diuina, & inter ipsa attributa. Propter quod Deus videt suam essentiam esse rationem formalem suorum attributorum, & vnum attributum esse rationem alterius, vt dictum est de immutabilitate respectu æternitatis: nam ista propositio est vera & causalis, Omne immutabile est æternum; quia quod est, & non mutatur in suo esse, semper manet eodem modo in esse, & consequenter est æternum. Distinctio autem illa virtualis est causa distinctionis rationis ratiocinatæ, quam ponit cum fundamento in re noster intellectus inter essentiam Dei & diuina attributa, quam diuinus intellectus percipit, & per ordinem ad ipsam considerat suam essentiam & attributa vt distincta, & vnum vt rationem formalem alterius.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 5. & 6. Deinde, ex vna parte omnes veritates creatæ & creabiles, etiam necessariæ, habent veram causam suæ veritatis & necessitatis; quia omnis veritas & necessitas creata est per participationem, & ita dependet à veritate & necessitate increata, quæ est talis per essentiam: vnde hæc veritas valde necessaria, Homo est animal rationale, habet in Deo causam efficientem, scilicet diuinam omnipotentiam productiuam ipsius; habet causam formalem extrinsecam, siue exemplarem scilicet diuinam ideam; habet etiam causam finalem, tum proximam scilicet beatitudinem, propter quam creatur natura rationalis, tum vltimam scilicet diuinam bonitatem; nam omnia propter semetipsum operatus est Dominus: aliæ autem sunt veritates creatæ, quæ habent suas causas proximas, putà quòd homo sit risibilis, & sic de aliis proprietatibus, quæ procedunt à propriis essentiis: ex alia verò parte Deus perfectissimè cognoscit omnes effectus & omnes illorum causas, has enim causas præparauit illis effectibus; & maximè omnia alia à se cognoscit in seipso tanquam in prima causa, tam efficiente, quàm exemplari, & tanquam in vltimo fine: sed cognitio effectus per suam causam, vel in sua causa, est propriè & formaliter scientia, vt patet ex definitione scientiæ: ergo in Deo est propriè & formaliter scientia,

respectu

respectu omnium veritatum creatarum, vel creabilium necessariarum: & sic licèt aliquæ veritates dicantur indemonstrabiles à priori; hoc debet intelligi quoad nos per scientiam ordinis naturalis, non verò respectu Dei: nam cùm omnis veritas creata habeat causam, saltem primam, Deus illam perfectè scit, nos autem plerumque nescimus. Notandum tamen est, quòd quando dicimus Deum cognoscere aliquid per suam causam, non est ita intelligendum, quòd vnum cognoscat mediante alio: nam omnia vno simplici intuitu cognoscit in sua essentia; vnde ex parte Dei cognoscentis non cognoscitur effectus per causam, sed solùm ex parte rei cognitæ, ex hoc quòd Deus omnia perfectè cognoscens cognoscit ea secundùm omnem modum, & ita cognoscit hoc esse effectum, & hoc esse causam illius. Vnde magis propriè dicitur, quòd cognoscat effectum in causa, quàm per causam: hoc enim secundum videtur importare, quòd cognitio causæ sit causa cognitionis effectus, quasi causa priùs & distincto actu cognita influat in cognitionem effectus. Quòd autem sufficiat ad veram rationem scientiæ, quòd effectus cognoscatur in causa; & non sit opus quòd cognoscatur per causam priùs & distincto actu cognitam, patet in Angelis, in quibus communiter conceditur esse propria & perfecta scientia; in quibus tamen non est ista cognitio discursiua effectus per causam: deinde, quia per hoc, quòd effectus cognoscatur in causa & eodem actu, non tollit quin effectus cognoscatur dependenter à causa; & ex alia parte talis simplex cognitio est perfectior cognitione discursiua: ergo non obstabit propriæ & formali rationi scientiæ; quin potiùs indicat talem scientiam esse valde perfectam.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, ex illo Psalmi 93. Dominus scit cogitationes hominum, quoniam vanæ sunt. Item authoritate D. Thomæ hîc art. 13. vbi cognitionem contingentium vocat scientiam. Deinde, probatur ratione, supposito quòd Deus cognoscat futura contingentia etiam libera: in præsenti enim non intendimus probare quòd Deus illa cognoscat; aut inuestigare in quo illa cognoscat; de hoc enim infra agetur: sed intendimus probare, quòd si in Deo est cognitio contingentium futurorum, talis cognitio sit propriè & formaliter scientia. Sic autem probatur: Cognitio alicuius certa & infallibilis per causam, est scientiæ propriè & formaliter dictæ; maximè quando etiam concurrit euidentia: sed in Deo est cognitio futurorum contingentium etiam liberorum, certa, infallibilis, & euidens per eorum causam; videt enim illa in decreto suæ voluntatis vt futura, quod decretum est immutabile; illóque posito, sunt realiter præsentia in mẽsura superiore æternitatis; videt etiam illa in ordinatione mediorum & causarum secundarum: ergo in Deo est propriè & formaliter scientia respectu futurorum contingentium, etiam liberorum. Hæc scientia futurorum contingentium conceditur Christo, cui sunt manifesta diuina decreta, in quibus tanquam in prima causa coordinante cæteras, & tanquam in medio infallibili videt omnia futura contingentia etiam libera. Nos autem non possumus scire scientificè, sed tantùm coniecturaliter & probabiliter futura contingentia; maximè libera, quia non habemus medium certum & infallibile; at tantùm aliquod medium probabile, ad illa cognoscenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia est cognitio rei per suam causam, vel priùs & distincto actu cognitam, vel simul & eodem actu cognitam. In Deo autem, licèt essentia non sit causa actualis attributorum, cùm nihil sit in Deo causatum: est tamen ratio illorum, siue causa virtualis; nam si per impossibile talia attributa haberent causam, non aliam haberent, quàm hanc numero essentiam scilicet diuinam: talis autem cognitio propter suam eminentiam & infinitatem habet rationem Intelligentiæ, vt terminatur ad essentiam diuinam; & Scientiæ siue Sapientiæ, vt terminatur ad diuina attributa quasi ad proprietates suæ essentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd scientia intrinsecè non includit discursum, nec ex parte cognoscentis dicit cognitionem causatam ex notioribus & prioribus realiter: nam sufficit, quòd aliquid cognoscatur in alio tanquam in causa, ad hoc vt talis cognitio sit verè scientia; licèt ex parte rei cognitæ, vt dictum est, procedat ex notioribus & prioribus. Ad aliud dicendum similiter, quòd eadem cognitio in Deo est cognitio principiorum siue intelligentia, & scientia siue sapientia secundùm diuersas rationes: nam prout intelligitur priùs naturâ terminari ad essentiam diuinam vt principium, est intelligentia; prout verò terminatur ad attributa & ad creaturas, est scientia: vnde nulla fit additio secundùm rem, sed tantùm secundùm rationem. Vel dicendum, quòd cognitio Dei, cùm sit comprehensiua sui, ac proinde in sua essentia videat attributa, & in se videat creaturas, est cognitio sapientiæ quæ est perfectissima scientia, cuius proprium est attingere non solùm conclusiones, sed etiam principia; non quidem seorsim, hoc enim pertinet ad intelligentiam, sed prout influunt in conclusiones: & hoc modo nulla penitùs fieret additio in Deo.

Ad tertium dicendum, quòd Deus cognoscit in se non solùm causas vniuersales creaturarum; sed etiam cognoscit causas proximas &

& adæquatas, & in ipsis sic cognitis videt proprios effectus: se autem videt esse causam primam omnium. Videt igitur ex parte sui omnia vnico intuitu; videt autem ex parte rerum omnia quodam ordine, ita vt videat effectus in causis proximis, causas proximas vt coordinatas vniuersalioribus, & has in seipso vt in prima causa omnium aliorum.

DVBIVM IV.

Vtrùm scientia Dei sit virtualiter discursiua.

SVpponendum est ex D.Thoma hîc art. 7. quòd est duplex discursus formalis in cognitione, vnus propriè dictus, alius impropriè dictus. Discursus formalis propriè dictus, est cognitionum distinctarum subordinatio, quæ tunc reperitur, quando est vera dependentia vnius cognitionis ab alia tanquam à causa, sicut cum ex cognitione vnius priùs tempore cogniti, deuenimus ad cognitionem alterius ipsi primo subordinati. Discursus verò formalis impropriè dictus, est actuum non subordinatorum inter se successio, quando scilicet non est dependentia vnius cognitionis ab alia tanquam à causa; sed se habent disparatè vna post aliam. Hic discursus impropriè dictus, est communis omnibus creaturis: nam etiam Angeli successiuè cognoscunt diuersa, modò vnum, modò aliud. Discursus verò propriè dictus non conuenit Angelis, sed soli homini: nam Angeli non cognoscunt effectus per causas priùs tempore cognitas, & ex vi cognitionis ipsarum; sed ipsos cognoscunt in causis & eodem actu quo cognoscunt causas; quod est ipsos cognoscere per causas priùs tantùm naturâ cognitas: sed de his proprio loco. Vt autem separemus certa ab incertis, dicimus cum D.Thoma hîc loco citato, quòd nullus est in Deo discursus formalis; siue propriè, siue impropriè dictus: nam Deus simul & semel per vnicum actum cognoscit omnia, vt patet ex illo Augustini citati hîc à D.Thoma, Deus non particulatim, vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu hinc illuc, & inde huc: sed omnia videt simul. Terminus verò discursus est quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas, tunc enim cessat discursus: & sic scientia diuina est sicut scientia in termino discursus, quia videt omnia in seipso tanquam in prima omnium causa, & absque præuia resolutione, & cum præuia resolutione virtuali omnium creaturarum ad se. Iuxta diuisionem discursus formalis in proprium & in improprium, possumus etiam diuidere discursum virtualem in proprium & in improprium: discursus virtualis proprius est, quando vnus & idem actus realiter ex vi vnius priùs naturâ cogniti attingit aliud, ibi quippè est subordinatio & dependentia virtualis in eodem actu, secundùm diuersam attingentiam obiectorum: dicursus verò virtualis improprius est, quando idem actus attingit diuersa disparatè se habentia, cum quadam successione virtuali; in quantum obiecta habent inter se successionem.

Prima opinio Gonzalis negat scientiam Dei esse virtualiter discursiuam. Probatur authoritate D.Thomæ hîc art. 7. vbi sic ait: In scientia diuina nullus est discursus: ergo ex D.Tho. scientia Dei non est virtualiter discursiua; hic enim terminus exclusiuus, *nullus*, excludit omnem discursum.

Secundò, In discursu virtuali debet nostro modo intelligendi esse prioritas quædam, & dependentia in ipso actu cognitionis, secundùm quòd cognoscit vnum dependenter ab alio: sed in actu diuinæ scientiæ nō potest esse talis prioritas & dependentia; cùm Deus non cognoscat effectus per causam, aut conclusiones per principia; at potiùs cognoscat effectus in causa, & conclusiones in principiis: ergo scientia diuina non est virtualiter discursiua.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd scientia diuina est virtualiter discursiua, siue in scientia Dei reperitur virtualis discursus. Ita docent multi ex Discipulis D.Thomæ.

Probatur conclusio, Si Deus distinctis actibus cognosceret se vt primam causam, & creaturas vt proprios effectus; in tali cognione siue scientia diuina esset formalis discursus, vt constat ex supponendo; nam ex cognitione sui vt primæ causæ deueniret in cognitionem creaturarum, quæ sunt eius effectus; & vnus actus esset causa alterius, quia cognitio causæ vt causa est, necessariò ducit in cognitionem effectus vt talis: sed in vno simplici actu diuinæ scientiæ hæc omnia virtualiter reperiuntur; quia, vt dictum est, ille actus ideò attingit effectū in causa, quia attingit causam; & ita in illo actu est quædam prioritas attingentiæ respectu causæ, & dependentia attingentiæ respectu effectus; vnde in illo attingentia causæ est ratio attingentiæ effectus ergo in actu diuinæ scientiæ est virtualis discursus.

Secundò, Sicut se habet diuina voluntas ad bonitatem creatam & increatā, sic se habet intellectus diuinus ad veritatem creatā & increatam: quia sicut se habet finis respectu mediorum in practicis, sic se habet principiū respectu conclusionum in speculatiuis, vt est communis doctrina; quod est fundamentum præsentis comparationis: sed in diuina voluntate est discursus virtualis, nam omnia vult Deus propter seipsum, iuxta illud, Omnia propter semetipsum operatus est Dominus; & in Deo vnum volitum est ratio alterius voliti; licèt enim Deus non velit hoc propter hoc, alioquin haberet aliquem

aliquem alium finem, quàm seipsum; tamen vult hoc esse propter hoc: sicut quia voluit esse Vniuersum, voluit etiam esse partes Vniuersi: & quia vult finem nempe suam bonitatem, etiam vult alia propter illam bonitatem: quod quidem ita est, vt si per impossibile diuina volitio resolueretur in duos actus distinctos, vnus esset causa alterius, & esset tunc formalis discursus: nunc autem est tantùm virtualis discursus, quia est tantùm virtualis distinctio volitionis diuinæ respectu finis, à se ipsa respectu mediorum: ergo in diuino intellectu est virtualis discursus; & consequenter diuina scientia est virtualiter discursiua. Nec tamen ex hoc sequitur, quòd sit imperfectio in diuina scientia: ratio est, quia iste virtualis discursus non desumitur ex parte scientiæ diuinæ, sed tantùm ex parte obiectorum.

AD primum ergo dicendum, quòd quando D. Thomas ait, quòd in Deo nullus est discursus, excludit tantùm ab eo discursum formalem, vt patet ex ipso textu totius articuli: & non virtualem.

AD secundum dicendum, quòd nostro modo intelligendi datur talis prioritas, & etiam dependentia: sed hoc prouenit ex parte obiectorum, vt dictum est. Deus autem non solùm cognoscit creaturas dependenter à sua essentia, sed etiam cognoscit ipsam dependentiam & connexionem, quæ est inter creaturas & suam essentiam; quod requiritur vt talis actus dicatur virtualiter discursiuus: nam ad speculatiuum discursum requiritur, vt cognoscatur dependentia, connexio, & proportio conclusionum ad principia; sicut ad practicum discursum requiritur, vt cognoscatur dependentia, connexio, & proportio mediorum ad finem: & propter defectum cognitionis istorum, nec oculus, nec animalia, nec similia sunt discursiua etiam virtualiter. Cùm igitur prædicta prioritas & dependentia solùm conueniant scientiæ diuinæ ex parte obiectorum, est solùm in ea discursus virtualis.: si autem conuenirent ex parte actuum distinctorum, esset discursus formalis.

DVBIVM V.

Vtrùm scientia Dei sit eius attributum peculiare.

SVpponendum est, quòd attributum diuinum definitur, vt sit quædam perfectio formalis, absoluta, necessariò essentiæ diuinæ competens, quæ de creaturis analogicè dicitur. Videantur quæ circa expositionem huius definitionis, & diuisionem attributorum Dei, dicta sunt Disputationis præcedentis Dubio primo. Alij hoc modo definiunt, vt sit ratio quædam absoluta, necessariò & formaliter existens in Deo, virtualiter ad eius essentiam subsecuta, tanquam aliquid in certa quadam quasi specie atoma constitutum. Hæc definitio parùm differt à præcedenti. Dicitur *attributum esse ratio absoluta*, vt excludantur diuinæ relationes, quæ non sunt proprietates attributales diuinæ essentiæ, sed sunt proprietates personales, vel constitutiuæ ipsarum, vel consecutiuæ. Dicitur *necessariò & formaliter existens in Deo*; vt per ly *necessariò* excludantur actus liberi Dei, qui sunt in Deo formaliter; & per ly *formaliter* excluduntur rationes creaturarum, quæ sunt tantùm in Deo eminenter, quia non sunt perfectiones simpliciter simplices, sicut debent esse diuina attributa; sed sunt perfectiones inuolutæ multis imperfectionibus. Dicitur, *ad essentiam Dei virtualiter subsecuta*, quia attributum Dei est proprietas diuinæ essentiæ, vnde debet ad illam subsequi; non quidem vt quid realiter distinctum, quia in diuinis non est distinctio inter absoluta, sed tantùm vt quid virtualiter distinctum. Denique dicitur, *tanquam aliquid in certa quadam quasi specie atoma constitutum*, quia attributum diuinum importat perfectionem completam, vnde à ratione attributi excluduntur rationes communes & transcendentales, sicut & differentiales, quæ in Deo reperiuntur.

Prima opinio negat scientiam Dei esse eius attributum. Probatur, Intelligere diuinum est constitutiuum diuinæ essentiæ, vt docet D. Th. hîc art. 4. sed in intelligere diuino continetur scientia Dei, quia intelligere diuinum constitutiuum diuinæ essentiæ, debet esse perfectissimum & comprehensiuum Dei, vt patet; ac proinde debet esse scientificum; cognitio quippè intellectiua alicuius non est perfecta, nisi sit scientifica: ergo scientia Dei pertinet ad constitutiuum diuinæ essentiæ, & consequenter non est attributum; attributa enim consequuntur essentiam iam constitutam, quasi proprietates ipsius.

Secundò, Multiplex potentia, quæ in Deo ponitur, scilicet creatiua, transsubstantiatiua, & patratiua miraculorum, non multiplicat in Deo attributa; sed importat idem attributum diuinæ omnipotentiæ: & hoc ideò, quia est conuenientia inter eas in vna indiuisibili ratione puri & infiniti actus. Similiter rationes ideales non multiplicant in Deo attributa; sed dicunt vnum & idem attributum, quia omnes in hoc conueniunt, quòd important diuinam naturam vt imitabilem à creaturis: ergo etiam omnes virtutes intellectuales, quæ sunt formaliter in Deo, non multiplicant plura attributa; sed important idem attributum diuini intelligere, quod absque distinctione virtuali est Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, &c. propter eandem rationem; nam omnes illæ virtutes conueniunt Deo sub vna indiuisibili ratione diuini luminis cognoscitiui, & consequuntur infinitam immaterialitatem & summam puritatem.

Et

Et sic scientia Dei non est peculiare eius attributum. Maximè, quia Deus intelligendo se, videt se esse primam causam omnium; & cùm se comprehendat, videt omnia alia in se tanquam in causa; vnde illa cognitio continet omnem perfectionem possibilem cognitionis intellectualis; & ita absque vlla distinctione virtuali continet omnes virtutes intellectuales.

Tertiò, Si scientia Dei sit peculiare eius attributum, distinctum ab aliis virtutibus intellectualibus, sequitur quòd debeant poni tot attributa diuinæ scientiæ in Deo, quot sunt scientiæ in se diuersæ: nam si infinitas diuini intelligere non sufficit ad hoc, quòd contineat absque vlla distinctione virtuali omnes virtutes intellectuales, quia sunt diuersæ secundùm propriam rationem; sic nec infinitas diuinæ scientiæ sufficit ad hoc, quòd contineat absque vlla distinctione virtuali omnes scientias; quia etiam sunt diuersæ secundùm propriam rationem, vt constat ex paritate rationis: sed est contra communem sententiam Theologorum, ponere tot attributa diuinæ scientiæ, quot sunt scientiæ in se diuersæ: ergo scientia Dei non est peculiare eius attributum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectio Dei distinguitur in varia attributa secundùm diuersitatem formalem virtutum intellectualium: 2. Vnde scientia strictè & rigorosè sumpta est vnum peculiare attributum diuinum, 3. Et non multiplex iuxta numerum nostrarum scientiarum. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 1. ad 2. vbi sic ait: Ea quæ sunt diuisim & multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter & vnitè; vt supra dictum est. Homo autem secundùm diuersa cognita habet diuersas cognitiones. Nam secundùm quòd cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam: scientiam verò, secundùm quòd cognoscit conclusiones: sapientiam, secundùm quòd cognoscit causam altissimam: consilium vel prudentiam, secundùm quòd cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus vna & simplici cognitione cognoscit, vt infra patebit. Vnde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest: ita tamen quòd ab vnoquoque eorum secundùm quòd in diuinam prædicationem venit, secludatur quicquid imperfectionis est, & retineatur quicquid perfectionis est. Et secundùm hoc dicitur Iob. 12. Apud ipsum est sapientia, & fortitudo, & ipse habet consilium, & intelligentiam. Deinde, Omnis perfectio simpliciter simplex est formaliter in Deo, cùm sit purissimus actus & suum esse, ac proinde continens omnem perfectionem essendi; vnde si sint diuersæ formaliter perfectiones, vnaquæq; debet attribui Deo secundùm suũ proprium conceptum, distinctum à conceptu alterius, (stando semper communi doctrinæ Theologorum & Philosophorum, dum assignatur proprius conceptus vniuscuiusque; aliàs nihil certi haberetur circa virtutes intellectuales & affectiuas, posset enim quilibet illum mutare, ampliare vel restringere:) sed virtutes intellectuales sunt perfectiones simpliciter simplices, & vna non est formaliter alia: ergo debent omnes attribui Deo sub diuersis conceptibus formaliter distinctis: & sic intellectio Dei distinguitur in varia attributa, secundùm diuersitatem formalem virtutum intellectualium; scilicet in Intellectum siue Intelligentiam, provt attingit diuinam essentiam vt per se notam; in Scientiam siue Sapientiam, provt attingit diuinam essentiam vt primam & altissimam causam omnium, & omnia in ipsa, (sapientia quippe est scientia perfecta, & sunt idem in Deo, absque vlla distinctione virtuali, vt docet D. Tho. in 1. d. 35. q. 1 art. 1. ad 5. nam etiam apud nos scientiæ superiores, vt Metaphysica & Theologia sunt sapientia:) in Prudentiam &c.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ in 1. 35. quæst. 1. art. 1. vbi sic ait: Cùm Deus nominatur ens, non exprimitur aliquid, nisi quod pertinet ad perfectionem eius, & non tota perfectio ipsius. Et similiter cùm dicitur sciens, & volens, & huiusmodi. Et ita patet quòd omnia hæc vnum sunt in Deo secundùm rem, sed ratione differunt quæ non tantùm est in intellectu, sed fundatur in veritate & perfectione rei: & sicut propriè Deus dicitur ens, ita propriè dicitur sciens, & volens, & huiusmodi: neque est ibi aliqua pluralitas, vel additio, vel ordo in re, sed in ratione tantùm. Deinde scientia strictè & rigorosè sumpta est perfectio simpliciter simplex formaliter existens in Deo, & consequens ipsam naturam diuinam summè immaterialem, cùm sit actio intellectualis attingens diuinam essentiam vt est causa, vel ratio à priori (per hunc enim determinatum modum attingendi, virtualiter distinguitur ab intellectione diuina in tota sua latitudine, quæ habet pro obiecto specificatiuo sui adæquato, totum ens diuinum in tota sua amplitudine; & ab aliis virtutibus intellectualibus, quæ attingunt diuinam essentiam sub alia peculiari ratione:) sed talis perfectio in Deo est attributum diuinum, vt constat ex definitione attributi: ergo scientia strictè & rigorosè sumpta est vnum peculiare attributum diuinum.

Probatur tertia pars conclusionis contra Durandum in 1. d. 35. quæst. 4. Quælibet linea in Deo, propter summam & infinitam diuinorum perfectionem, debet continere absque vlla distinctione virtuali, quicquid pertinet ad talem lineam, à prima potentia vsque ad vltimum

vltimũ actũ:vnde linea prima essendi sic continet essentiam,subsistentiam absolutam,& existẽtiam: linea intellectualis operatiua sic cõtinet intellectũ, & intellectionem:& sic de aliis: ergo cùm omnes scientiæ nostræ pertineant ad lineam scientiæ,cõtinentur in vnica linea diuinæ scientiæ, absq; vlla distinctione virtuali: & ita attributũ diuinæ scientiæ est vnicum, & non multiplex iuxta numerum nostrarũ scientiarum. Deinde, scientia non multiplicatur, nisi ad multiplicationẽ,vel obiecti primarij, vel luminis, vel medij quo attingit tale obiectũ;nõ enim multiplicatur ad multiplicationem obiectorum materialium,vt patet ex cõmuni doctrina:sed non potest multiplicari obiectum primarium scientiæ Dei,etiam nostro modo cõcipiendi,scilicet essentia diuina;& scit omnia in vnico medio, scilicet in sua essentia; nec apparet, vnde sint multiplicanda in Deo diuersa lumina scientifica,in nobis enim ideò multiplicãtur,quia formaliter diuersis vtimur mediis ad attingẽda diuersa obiecta,& hoc propter limitationẽ nostri intellectus:vnde quò eleuatior est intellectus;eò paucioribus indigẽt mediis;& diuinus,vt potè supremus & eminẽtissimus,vnico indiget diuinæ essẽtiæ, in quo videt & scit omnia:ergo in Deo nõ multiplicatur sciẽtia, sed est vnica eminẽter cõtinens omnes:& sic attributũ diuinæ sciẽtiæ est vnũ, & non multiplex iuxta numerũ nostrarum scientiarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd intelligere diuinũ,vt importat esse naturæ intellectualis,& sistit intra ordinem essendi,est cõstitutiuum diuinę essentiæ, vt alibi probatũ est:vt autem pertinet ad ordinẽ operandi, constituit distinctam virtualiter lineam;quamuis realiter sit ipsa essentia diuina,& hoc tantùm vult D.Thom.loco citato.Ipsum autẽ diuinũ intelligere vt sic in tota sua latitudine,quia attingit simpliciter totum ens diuinum vt sic,non determinando peculiarem aliquem modum, sub quo attingat,vel causę & rationis à priori,vel vt est per se notum,vel quid simile:constituit peculiarẽ lineã,distinctam ab aliis lineis virtutũ intellectualium,quæ attingunt diuinam essentiam sub peculiari & determinata aliqua ratione.Et quãuis quęlibet linea sit infinitè perfecta; non sequitur quòd contineat omnes alias lineas formaliter,& absque vlla distinctione virtuali;sed tantùm quòd eas cõtineat realiter,& per modũ transcendentis: & ita non continet formaliter,sed tantùm realiter omnẽ perfectionem ordinis intellectiui. Igitur diuinum intelligere est perfectissimũ & comprehensiuum Dei, quia attingit totum ens diuinum, & omnem eius rationem : sed intra suam lineã non continet formaliter perfectionem sciẽtifici,quia non attingit ens diuinum sub formali ratione primæ causæ; & sic philosophandũ est in ordine ad alias virtutes intellectuales,quæ attingunt ens diuinũ sub peculiari aliqua ratione,sub qua nõ attingit intelligere diuinum,quod attingit totum ens diuinũ sub vniuersalissima ratione veri diuini.Hęc autem philosophia est iuxta communẽ doctrinã Philosophorum, cui standũ est, qui iuxta formales has rationes obiecti distingũt ipsum intelligere vt sic,quod attingit ens sub vniuersali ratione veri,ab actu intelligentiæ qui attingit obiectum vt est per se notum, & ab actu scientiæ qui attingit effectum in causa:& sic de aliis.Quælibet autem cognitio intellectiua in Deo solùm petit perfectionem sibi debitam intra propriam lineam.

Ad secundum dicendum,quantùm ad primam partem,quòd istæ tres potẽtiæ,siue istæ tres rationes inadæquatæ potentiæ,comprehenduntur sub diuina omnipotentia, vt partes ipsius:nam eo ipso quòd Deus est omnipotẽs,potest prædicta,& alia omnia;vnde non multiplicant attributa,quia diuinũ attributum est perfectio cõpleta:quælibet autem virtus intellectualis in suo genere dicit perfectionem completam,superadditam virtualiter ipsi intelligere diuino per modum speciei,vt dictũ est; nam intelligere importat cognitionẽ totius entis diuini sub vniuersali ratione veri,& omnem rationem in Deo repertã attingit specificatiuè tantùm; aliæ verò virtutes intellectuales attingũt diuinam essentiam sub aliqua peculiari & determinata ratione reduplicatiuè sumpta,intelligentia ipsam attingit vt est per se nota reduplicatiuè,scientia siue sapientia attingit vt est prima causa siue ratio formalis aliorum;prudentia attingit vt est recta ratio agibilium, & Ars attingit vt est recta ratio factibilium. Quantùm ad secundam partem dicendum, quòd ideæ diuinę non dicunt perfectionẽ,& consequenter non habent rationem attributi per ordinem ad creaturas,ex quo multiplicantur,sed ex ratione absoluta:nõ enim ideò est perfecta diuina essentia,quia hęc vel illa creatura potest illam participare, hoc siquidẽ est de materiali & per accidens;sed quia in se est participabilis: hæc autem ratio absoluta est vna ; vnde omnes ideæ sub vna ratione, & sub vna perfectione conueniunt, propterea constituunt vnicum attributum, & dicunt diuinam essentiã vt imitabilem à creaturis. Quælibet autem virtus intellectualis in suo conceptu dicit perfectionem simpliciter simplicem & completam,formaliter in Deo existentem. Inter ipsas autẽ, sicut & inter alia attributa non est distinctio actualis,sed tantùm virtualis,per ordinem ad nostrum modum concipiendi, & ad diuersos conceptus nostros formaliter distinctos cum fundamẽto in re:quæ distinctio requiritur ad multiplicanda diuina attributa. Ad illud quod subiungitur,patet ex dictis;quomodò diuina intellectio vt sic,attingit quidem in Deo rationẽ causæ,& alias omnes specificatiuè,sed non reduplicatiuè modo explicato;& ita non continet formaliter, absque vlla distinctione virtuali , virtutes intellectuales, quæ attingunt has peculiares rationes reduplicatiuè.

Ad tertium dicendum,quòd scientiæ particulares, secundùm suam rationem formalẽ præcisè sumptam , non dicunt perfectionem simpliciter simplicem:nam quòd sit cognitio per causam, est quidem perfectio simpliciter simplex : quòd autẽ sit cognitio huius,vel illius;est de materiali & per accidens, & dicit tantùm perfectionem secundùm

Digitized by Google

quid; & ideò sciētiæ particulares non sunt in Deo formaliter, sed tantùm eminēter: quod autē est tātùm in Deo eminenter, non cōstituit attributū, sed quod est formaliter vt perfectio simpliciter simplex superaddita virtualiter ipsi essentiæ diuinæ.

DISPVTATIO VII.

De obiecto scientiæ Dei.

POSTQVAM determinatum est circa existentiam & quidditatem scientię Dei: determinandum sequitur circa eius obiectum, tam primarium, quàm secundarium.

DVBIVM I.

Vtrùm obiectum primarium diuinæ scientiæ sit sola essentia diuina præcisè sumpta.

SVpponendum est, quòd scientia Dei sumitur, vel propriè & rigorosè provt est attributū peculiare, distinctum ab intellectione diuina sumpta in tota sua latitudine; vel provt dicit hāc diuinam intellectionem, & sic sumitur lato modo: sub vtraque autē consideratione accipitur scientia in præsenti dubio. Prioritas verò ista potest peti, vel ab ipsa cognitione, quia scilicet vnū priùs cognoscitur, & aliud posteriùs actu distincto: vel potest peti ab obiecto, quia scilicet ex cognitione vnius deuenimus in cognitionem alterius, licèt vtrumq; eodē actu cognoscatur; quia cognitio incipit ab vno, & terminatur ad aliud; sicut quando effectus cognoscitur in causa, cognitio eadē attingit causam & effectum, eodem quippè actu cognoscitur res, & id in quo cognoscitur; tamē incipit cognitio à causa, cùm sit ratio cognoscendi effectum, & cognitio effectus sit dependens & sequatur ad cognitionem causæ. In præsenti autē, inquirendo de obiecto primario diuinæ sciētiæ, nō loquimur de prioritate primo modo; quia certū est Deum videre se & alia omnia, vnico & simplicissimo actu: sed loquimur de prioritate secundo modo.

Supponendum est secundò, quòd quando D. Th. hìc art. 2. dicit, quòd intellectus diuinus nūquā caret specie intelligibili, & quòd ipsa species intelligibilis non est aliud à substantia intellectus diuini; intelligēdus est, quòd tātùm velit speciem intelligibilem intellectus diuini, & ipsum intellectū esse idē realiter absq; vlla distinctione actuali; non autē esse idem ratione absq; vlla distinctione virtuali: nā cùm intellectus diuinus sit diuinū attributum, vt alibi probatum est; debet distingui ratione ab essentia, licèt realiter sit idem: quod in nullo alio reperitur: nam quamuis Angelus in ordine ad cognitionem sui nō habeat aliā speciem, quàm suam essentiam: tamē essentia Angeli non est idem realiter quòd intellectus Angeli, vt constat ex D. Th. infra q. 54. art. 3. vbi sic ait: Essentia Angeli non est eius potentia intellectiua; & inde est quòd intellectus Angelicus dicit quandam potentialitatem; nec est actus purus, etiam respectu propriæ cognitionis: intellectus autē diuinus est purus actus, quia species intelligibilis, qua diuinus intellectus est actu, non solùm est realiter ipsa substantia Dei, sed etiam est ipsa substantia intellectus diuini; in Deo enim intellectus est essentia diuina, tam in esse reali, quàm in esse intelligibili: propterea D. Thomas dicit quòd sunt idem omnibus modis, & omninò.

Prima opinio asserit obiectum primarium diuinæ cognitionis, siue scientiæ Dei lato modo sumptę, esse solum Verbū diuinū. Probatur, Verbum diuinum est medium, in quo Deus omnia cognoscit: nam verbum est ratio cognoscendi id cuius est verbum: ergo Verbum diuinum est primum, quod cognoscitur; id enim quod est ratio cognoscēdi alterum, debet priùs cognosci, quàm illud quod per ipsum cognoscitur: ac proinde est obiectum primarium diuinæ cognitionis.

Secundò, Intelligere conuenit primariò Patri æterno, quia solus Pater secūdùm fidem producit Verbū; & ita ipse solus primariò intelligit; nā ad intellectionē sequitur productio Verbi ex D. Th. infra qu. 27. art. 1. ergo intelligi cōuenit primariò Filio siue Verbo diuino; nā si intelligere est notionale, etiam intelligi est notionale; & ita Verbum diuinum est obiectū primarium diuinæ cognitionis. Maximè quia diuina cognitio est omninò supernaturalis: vnde debet habere pro obiecto personas sanctissimæ Trinitatis; ipsa enim absoluta in Diuinis possunt cognosci cognitione naturali.

Secunda opinio asserit, quòd sola diuina essentia, vt distincta virtualiter à Diuinis attributis & relationibus, sit obiectum primarium & specificatiuum cognitionis siue intellectionis diuinæ. Ita tenent aliqui ex Discipulis D. Thomæ. Probatur authoritate D. Thomæ hìc art. 2. vbi sic ait: Cùm igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus; oportet quòd in eo intellectus, & intellectum sint idem omnibus modis. Ex quo sic procedit ratio, Intellectio diuina essentialis debet esse idem omnibus bonis, idest absque vlla distinctione virtuali, cum suo intellecto primario siue obiecto specificatiuo; quia cùm requiratur ad intellectionem vnio ipsius cum obiecto, ad intellectionem diuinam perfectissimā requiritur summa vnio siue vnitas, absq; vlla distinctione: sed sola diuina essentia, vt distincta ab attributis & relationibus diuinis, est idē omnibus modis, idest absq; vlla distinctione virtuali cum diuina intellectione essentiali, quæ est constitutiua diuinæ essentiæ: ergo sola diuina essentia, vt distincta virtualiter à diuinis attributis & relationibus, est obiectum primarium & specificatiuū cognitionis siue intellectionis diuinæ.

Secūdò, Illud est obiectū primariū & specificatiuū diuinæ intellectionis, quod per se primò ab illa attingitur, & ratione sui; cætera verò ratione illius: & in quod resoluitur vltimò diuina intellectio; quod enim est vltimū viā resolutionis, est primū viā cōpositionis: sed sola essētia diuina, vt distincta virtualiter à diuinis attributis & relationibus,

bus, per se primò attingitur & ratione sui ab intellectione diuina; cætera autē ratione illius: & in eā vltimò resoluitur diuina intellectio; nam sicut est prima radix entitatis omnium aliorum quæ sunt in Deo; sic est prima radix intelligibilitatis eorum: vnde sicut est ratio diuinorum attributorum & diuinarum Personarum, sic est ratio cur à Deo cognoscantur: ergo sola diuina essentia, vt distincta virtualiter à diuinis attributis & relationibus, est obiectum primarium & specificatiuum cognitionis siue intellectionis diuinæ. Maximè quia intellectio diuina, etsi concedatur quòd non est constitutiua diuinæ essentiæ; est tamen primum quod in Deo concipitur; & ita obiectum specificatiuum ipsius, quod debet præsupponi ad ipsam, est sola diuina essentia.

Tertiò, Soli essentiæ diuinæ præcisè sumptæ per se primò competit summa immaterialitas, & infinita perfectio: & ipsa sola est principium *quo* diuinæ intellectionis; nam in ea Verbum per intellectionem diuinam productum assimilatur Patri; assimilatio autem debet fieri in eo, quod est principium *quo* talis intellectionis: sed prædicta sunt conditiones obiecti primarij & specificatiui diuinæ intellectionis: ergo sola diuina essentia est obiectum primarium diuinæ intellectionis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd obiectum primarium, & specificatiuum diuinæ intellectionis, & scientiæ Dei adæquatè sumptæ, est totum ens diuinum secundùm omnem rationem quam formaliter habet, siue absolutam, siue relatiuam. 2. Si verò inadæquatè sumatur, est illud quod primariò concipitur per illam attingi. Ita Gonsales in præsenti disp. 35. & alij Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis. Diuina intellectio, siue cognitio quam Deus habet de se, est quidditatiua & intuitiua: vnde adæquatè sumpta immediatè terminatur ad ipsum Deum, vt est in se à parte rei; & non per ordinem ad varias abstractiones & conceptiones nostras, tanquam ad obiectum primarium, siue per se primò inspectum: in hoc enim differt cognitio intuitiua ab abstractiua, quòd abstractiua attingit rem secundùm varias abstractiones; intuitiua autem attingit rem vt est in seipsa à parte rei: sed Deus, vt est in seipso à parte rei, dicit diuinā essentiam cum omnibus suis attributis subsistentem in tribus Personis sanctissimæ Trinitatis, & identificatam cum illis, siue dicit totum ens diuinum secundùm omnem rationem quam formaliter habet, siue absolutam, siue relatiuam: ergo totum ens diuinum secundùm omnem rationem quam formaliter habet, siue absolutam, siue relatiuam, est obiectum primarium & specificatiuum diuinæ intellectionis adæquatè sumptæ.

Secundò, Totum ens diuinum secundùm omnem rationem quam formaliter habet, siue absolutam, siue relatiuam, est obiectum connaturalissimum diuinæ intellectionis, cùm sit summè immateriale, ac purissimus actus; ac proindè totum ens diuinum vnitur cum diuino intellectu in ratione speciei intelligibilis, sicut vnitur diuina essentia, cum qua totum ens diuinum realiter identificatur; vnde totum ens diuinum immediatè in se ipso attingitur ab intellectione diuina adæquatè sumpta: sed obiectum connaturalissimum, quod immediatè attingitur in seipso, est obiectum primarium & specificatiuum illius cognitionis, per quam attingitur; in hoc enim differt obiectum primarium à secundario, quòd obiectum primarium est connaturalissimum, & immediatè attingitur; obiectum verò secundarium non est ita connaturale, & attingitur mediante primario & ratione illius; propterea dicitur secundarium, quia tantùm secundariò & mediante primario attingitur: ergo totum ens diuinum, secundùm omnem rationem quam formaliter habet; siue absolutam, siue relatiuam, est obiectum primarium & specificatiuum intellectionis diuinæ adæquatè sumptæ.

Tertiò, Intellectio diuina adæquatè sumpta est infinitè perfecta, & est intuitiua & comprehensiua ipsius Dei: ergo eius obiectum primarium & specificatiuum debet esse infinitè perfectum, scilicet totus ipse Deus; obiectum enim primarium & specificatiuum est mensura & regula cui proportionatur intellectio ab eo specificata: constat autem, quòd totus Deus importat totum ens diuinum secundùm omnem rationem quam formaliter habet, siue absolutam, siue relatiuam: vnde totum ens diuinū secundùm hanc omnem rationē est obiectum primarium & specificatiuū intellectionis diuinæ adæquatè sumptæ: & sicut non intelligitur Deus omninò perfectus, nisi secundùm quòd formaliter habet totam diuinā entitatē, tam secundùm rationem absolutam, quàm secundùm rationem relatiuam; vtraque enim est ipsi intrinseca: sic intellectio diuina adæquatè sumpta non intelligitur perfecta, nisi attingat totā diuinā entitatem, tam secundùm rationem absolutā, quàm secundùm rationem relatiuam.

Quartò, Diuina intellectio adæquatè sumpta est communis tribus diuinis Personis, quibus est connaturalissimum, vt se ipsas per se primò & immediatè videant; vnde æquè primò & indiuisibiliter vident in se diuinam essentiam cum attributis, & proprietates personales, quibus constituuntur: ergo totum ens diuinum secundùm omnem rationem quam formaliter habet, siue absolutam, siue relatiuam, est obiectum primarium & specificatiuum intellectionis diuinæ adæquatè sumptæ. Vel dicendum est, quòd si sola diuina essentia

essentia præcisè sumpta sit obiectum primarium; & aliæ rationes diuinæ pertinent ad obiectum secundarium: sequitur quòd non sunt magis cognoscibiles, quàm creaturæ, (quod tamen est absurdum;) nam ex hac positione, sicut creaturæ non videntur per se primò & immediatè in seipsis, sed in essentia diuina tamquam in ratione cognoscendi; sic diuinæ relationes & aliæ rationes diuinæ non viderentur per se primò & immediatè in se ipsis, sed in essentia diuina tanquam in ratione cognoscendi: & sicut creaturæ videntur in diuina essentia tanquam in obiecto priùs naturâ cognito; sic diuinæ istæ rationes viderentur in diuina essentia tanquam in obiecto priùs naturâ cognito; nam quod est ratio cognoscendi aliud, priùs naturâ cognoscitur quàm illud aliud; quia esse rationem cognoscendi aliud, est esse medium ad aliud cognoscendum, siue est esse proportionatum ipsi cognitioni vt immediatè cum ipsa vniatur; illud verò quod cognoscitur per aliud tanquam per rationem cognoscendi, non est proportionatum attingi ab ipsa cognitione, nisi alio mediante. Nec obstat prædictæ comparationi, quòd creaturæ non identificantur cum diuina essentia, sicut identificantur aliæ rationes diuinæ: nam si semel conceditur, quòd aliæ diuinæ rationes non videntur per se primò & immediatè in seipsis, earum identitas realis cum essentia diuina per accidens se habet ad cognoscibilitatem ipsarum, & ita non erunt seipsis magis cognoscibiles quàm creaturæ. Hanc partem conclusionis docet D. Thomas 1. contra Gentes cap. 48. vbi sic ait: Ex præmissis autem apparet, quòd Deus primò & per se solùm seipsum cognoscit. Hæ rationes æquè probant de diuina scientia propriè, sed adæquatè sumpta, ac de diuina intellectione vt sic; vtriusque enim idem est obiectum primarium, quamuis consideratum sub diuersa ratione formali, vt supra dictum est: vnde sicut diuina intellectio attingit totum ens diuinum secundùm omnem rationem quam formaliter habet, siue absolutam, siue relatiuam: sic scientia diuina adæquatè sumpta hoc totum attingit; sed intellectio attingit sub ratione veri diuini, scientia autem attingit sub ratione primæ causæ vel rationis formalis modo supra explicato.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Intellectio siue scientia diuina, licèt secundùm se & adæquatè sumpta attingat totum ens diuinum, vt dictum est: potest tamen sumi inadæquatè: nam potest sumi notionaliter, vel vt est id quo Pater intelligit, vel vt est id quod intelligit. Si sumatur notionaliter vt est id quo Pater intelligit, certum est quòd persona Patris est obiectum primarium, & alia omnia sunt obiectum secundarium; nam Pater in seipso intelligit & suam essentiam & alias Personas: si verò sumatur scientia notionalis Patris, vt est id quod intelligit; (nam eadem scientia Pater cognoscit alia directè, & ipsammet cognoscit per modum reflexionis, cognoscit enim se cognoscere, dum alia cognoscit;) vt sic Verbum diuinum, quod est terminus productus per talem cognitionem, habet rationem obiecti primarij; in ipso enim & se & essentiam, & alias diuinas Personas cognoscit. Similiter potest sumi intellectio siue scientia Dei, vt est absoluta, prout tamen terminatur ad rationes particulares adæquati sui obiecti, v. g. ad Omnipotentiam, vel ad aliud attributum: & tunc illud attributum habet rationem obiecti primarij, nam in ipso alia omnia attingit. Sed tamen hæc omnia sunt per nostras abstractiones & conceptiones limitatas: nam à parte rei intellectio & scientia diuina per se primò & immediatè terminatur ad totum ens diuinum increatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd procedit de scientia Dei notionali, siue vt est scientia Patris; ac proindè de scientia inadæquatè sumpta: hîc autem loquimur de scientia Dei in tota sua latitudine, respectu cuius totũ ens diuinum, ob infinitam suam immaterialitatem & summam puritatem, est obiectum omnium proportionatum & connaturalissimum: vnde in Diuinis Verbum non producitur ex indigentia in ordine ad cognitionem, sed producitur ex fœcunditate Patris. Et ita totum ens diuinum est obiectum primarium & specificatiuum diuinæ intellectionis & scientiæ adæquatè sumptæ.

Ad secundum dicendum, quòd intelligere notionale primariò Patri conuenit, imò soli Patri; quia est dictio & productio Verbi: sicut intelligi notionale, quod est dici, conuenit primariò Filio siue soli Filio: sed intelligere essentiale, quod est absolutum æquè primò conuenit tribus diuinis Personis. Ad illud autem quod dicitur, quòd ad omnem intellectionem sequitur productio verbi, dicendum cum omnibus Thomistis, quòd D. Thomas non assumit illam propositionem vt in omnibus veram, sed vt in pluribus; & ideò ratio D. Thomæ fundata super illam non est demonstratiua, sed est probabilis congruentia; & hoc necessariò est dicendum; aliàs demonstraretur productio Verbi in Diuinis, & mysterium sanctissimæ Trinitatis, ratione naturali; quod tamen negat posse naturaliter demonstrari D. Thomas inferiùs quæst. 32. art. 1. Ad illud quod subiungitur, dicendum quòd cognitio Dei, tam secundùm absoluta, quàm secundùm relatiua, respectu Dei est connaturalis; respectu autem nostri quando fit per lumen supernaturale, est supernaturalis, siue terminetur ad absoluta, siue ad relatiua;

tiua ; secùs verò, si procedat per lumen naturale, quod tantùm nos potest efficaciter inducere ad cognoscenda absoluta in Deo.

Ad primum secundæ opinionis dicendum, quòd D.Thomas ibi solùm vult, quòd in Deo intellectus & intellectum sint idem, tam in esse naturali, quàm in esse intelligibili: quod est esse idem omnibus modis, quibus aliqua possunt esse idem. Quòd autem hæc sit mens D. Thomæ, patet ex ipso textu; nam immediatè subiungit, explicans quomodò in Deo intellectus & intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet vt neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cùm intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud à substantia intellectus diuini, sicut accidit in intellectu nostro cùm est actu intelligens: sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus diuinus, & sic seipsum per seipsum intelligit. Vnde ad rationem dicendum, quòd intellectio diuina est idem omnibus modis cum essentia diuina & toto ente diuino, quod est obiectum primarium & specificatiuum ipsius, quia est idem & in esse naturali, & in esse intelligibili; non tamẽ est idem absque vlla distinctione virtuali, vt intendit obiectio: nec est constitutiua diuinæ essentiæ, cùm diuina essentia sit in ordine essendi, & diuina intellectio sit in prima linea operandi intellectiua: ad perfectissimam autem intellectionem diuinam sufficit, quòd sit vnio siue vnitas intellectionis cum obiecto primario, tam in esse intelligibili, quàm in esse naturali; nec requiritur quòd talis vnitas sit absque distinctione virtuali, imò debet esse cum distinctione virtuali, cùm intellectio sit in distincta linea, ab ea in qua est obiectum adæquatum ipsius, in quo sunt plures lineæ.

Ad secundum dicendum, quantùm ad primam partem, quòd non sola diuina essentia attingitur ratione sui ab intellectione diuina: sed totum ens diuinum per se primò & ratione sui attingitur ab illa: & licèt diuina essentia sit prima radix virtualis omnium aliorum quæ sunt in Deo, & simul sit prima radix intelligibilitatis eorum in genere quasi causæ efficientis; non tamen est causa quasi formalis talis intelligibilitatis: nam eo ipso quòd prædicta in Deo reperta, sunt realiter ipsa diuina essentia, & sunt quid diuinum; etiam sunt seipsis formaliter intelligibilia. Quantùm ad secundam partem dicendum, quòd hæc resolutio est tantùm quoad nos, & virtualis: nam secundùm se hæc propositio, *Deus est trinus in Personis*, est tam immediata quàm ista, *Deus est vnus in essentia*; scientia autem terminatur ad obiectum, vt est in se. Ad illud quod subiungitur, dicendum quòd in illo priori, in quo diuina intellectio concipitur terminari ad solam essentiam diuinam, non concipitur adæquatè: vnde nihil facit contra conclusionem.

Ad tertium dicendum, quòd sufficit vt summa immaterialitas & infinita perfectio competat formaliter omnibus, quæ sunt in Deo, ad hoc quòd pertineant ad obiectum primarium diuinæ intellectionis, quamuis illam virtualiter habeant à diuina essentia quasi à prima radice & principio quasi efficiẽte; principium autem *quo*, per modum speciei intelligibilis, diuinæ intellectionis adæquatè sumptæ, est totum ens diuinum in esse reali: in illo autem priori, in quo concipitur produci Verbum diuinum, & in quo intellectio diuina sumitur inadæquatè, principium *quo* eius, est essentia diuina cum omnibus attributis, & persona Patris in esse reali: personæ autem Filij & Spiritus sancti, sicut & creaturæ possibiles sunt tantùm pro illo tunc in esse cognito: & hæc omnia repræsentat Verbum diuinum. Principium autem *quo* productiuum Verbi diuini est sola diuina essentia, cum diuino intellectu; intellectus quidem, proximum; essentia autem, radicale: & in his debet Verbum diuinum præcisè assimilari Patri producenti; quia hæc productio est vera generatio, quæ producit terminum similem producenti, in principio *quo* generationis; & maximè in principio radicali; non autem in aliis. Nec obstat id quod supra dictum est, attributa diuina videri in diuina essentia, tanquam in ratione formali: nam etiam diuina essentia videtur in diuinis attributis, in quibus est per identitatem realem, & per modum transcendentis: vnde sicut diuina essentia pertinet ad obiectum primarium diuinæ scientiæ, quia videtur immediatè in seipsa, licèt etiam videatur in diuinis attributis: sic diuina attributa pertinent ad idem obiectum primarium diuinæ scientiæ, quia immediatè videntur in seipsis; licèt etiam videantur in essentia. Quod idem dicendum est de aliis rationibus diuinis.

DVBIVM II.

Vtrùm Deus cognoscat alia à se.

Supponendum est, quòd cognitio, quam Deus potest habere de aliis à se distinctis, est scientifica: omnia enim quæ videt, in seipso tanquam in prima eorum causa videt, vt postea dicetur: vnde agere de cognitione Dei in ordine ad creaturas, est agere de scientia Dei propriè dicta in ordine ad creaturas.

Supponendum est secundò ad euidentiam rationis D.Thomæ, quam hîc art. 5. affert ad probandum, quòd Deus cognoscit alia à se: quòd licèt ex identica & formali absolutè non sequatur formalis: tamen in Deo sæpè sequitur; non quidem gratiâ formæ, sed gratiâ materiæ: quoniam de perfectionibus naturalibus Dei loquendo, ex identica earum sequitur quòd

quòd quicquid est in vna modo proprio illius, est in alia modo proprio ipsius: & hoc ideò est, quia perfectiones naturales Dei habent naturaliter, quicquid perfectionis habere possunt, secundùm suas rationes formales: & cùm omnes possint & debeant esse infinitæ, sunt æquales: & sic quælibet modo sibi proportionali ad omnia se naturaliter extendit, ad quæ vna se extendit: & propterea, cùm intelligere Dei sit perfectio naturalis ipsius Dei, & esse similiter; & sint idem: consequens est, quòd quæcumque sunt in esse vt esse, & per modum entis; sunt etiam in intelligere, & per modum intelligibilem. Relationes autem diuinæ secundùm proprium esse, *Ad*, & pertinentia ad illas secundùm idem esse, non sunt perfectiones formaliter: velle autem alia cum pertinentibus ad ipsum, licèt sit perfectio; non tamen est naturalis, sed libera.

Prima opinio Epicureorum, sed hæretica, negat Deum cognoscere alia à se. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Iob 22. dicitur, Nubes latibulum eius, nec nostra considerat, & circa Cardines cœli perambulat. August. lib. 83. quæstionum, q. 46. ait, quòd neque quidquam Deus extra seipsum intuetur. Deinde, nulla potentia attingit aliquid, quod non participat rationem formalem sui obiecti, vt patet: sed alia à Deo, scilicet creaturæ, non participant rationem formalem obiecti intellectus diuini; nam obiectum intellectus diuini, cùm sit perfectio Dei intelligentis, & specificatiuum diuinæ intellectionis, debet esse increatum & diuinum: ergo Deus non cognoscit alia à se.

Secunda opinio, quæ attribuitur Auerroï, & Auicennæ, asserit Deum non cognoscere creaturas distinctè, sed tantùm confusè. Probatur authoritate Philosophi, 12. Metaphysicæ textu 51. vbi dicit, intellectum diuinum vilissimum fore, si cognosceret minutissima, quæ sunt in hoc mundo. Idem videtur dicere S. Hieronymus in cap. 1. Habacuc. Deinde, cognoscere effectus in causa vniuersalissima, est cognoscere eos solùm confusè: sed Deus cognoscit alia à se in seipso, qui est omnium causa vniuersalissima: ergo Deus cognoscit alia à se, siue creaturas, solùm confusè.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus cognoscit alia à se: 2. Non confusè, sed distinctè vsque ad vltimam omnium differentiam. Hæc conclusio quoad vtramque partem est certa, etiam secundùm fidem: vnde illam sequuntur omnes Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Genesis 1. dicitur; Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona. Ad Hebræos 4. Omnia nuda & aperta sunt oculis eius. Et toto Psalmo 138. eadem veritas probatur. Idem docent sancti Patres, & D. Thomas hìc art. 5. & 1. contra Gentes cap. 48. & 49. probat ex professo. Deinde, qui disponit media in finem, debet cognoscere media & finem; nam debet præcognoscere proportionem mediorum ad finem: sed Deus disponit media in finem, dum omnia ordinat; tam ad suos fines proximos, v. g. omnia corporea ad hominem; quàm ad vltimum finem, scilicet diuinam suam bonitatem; nam omnia propter semetipsum operatus est Dominus: ergo Deus cognoscit media quibus omnia ordinantur in finem, & ipsos fines proximos omnium, & consequenter cognoscit alia à se. Maximè, quia hæc ordinatio omnium ad suos fines proximos, & ad vltimum finem, est opus Dei agentis per intellectum & voluntatem: vnde in Deo debet esse idea ipsi repræsentans omnia ordinata, media, & finem. Denique, non potest perfectè cognosci causa vt causa, nisi cognoscatur eius virtus, per quam habet vt sit causa: virtus autem causæ non potest perfectè cognosci, nisi cognoscantur ea ad quæ terminatur illa virtus: sed virtus diuina siue omnipotentia se extendit ad omnia, vt constat tam ex fide, quàm ex lumine naturali: ergo Deus cognoscit omnia alia à se. Maximè cùm eius scientia sit infinita.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Ad Hebræos 4. dicitur de Deo, quòd pertingit vsque ad diuisionem spiritus & animæ, compagum quoque & medullarum: & discretor cogitationum & intentionum cordis, & non est vlla creatura inuisibilis in conspectu eius. Hanc veritatem probat hìc art. 6. D. Thomas cuius rationes sic breui proponuntur. Cognoscere aliquid confusè, est cognoscere imperfectè: sicut cognoscere aliquid distinctè, est illud cognoscere perfectè: sed cognitio Dei debet esse perfecta, sicut & esse Dei, & alia omnia quæ in Deo sunt: ergo Deus cognoscit alia à se, non confusè, sed distinctè vsque ad vltimam omnium differentiam: quod est ipsa cognoscere propria cognitione. Deinde, cognoscere omnia in vna specie repræsentante ipsa secundùm omnes rationes & modos; & secundùm quod conueniunt, & secundùm quod distinguntur, est cognoscere ipsa distinctè vsque ad vltimam omnium differentiam: sed Deus cognoscit omnia in sua essentia, quæ est species repræsentans omnia secundùm omnes rationes & modos; & secundùm quod conueniunt & distinguntur; nam omnia secundùm omnes rationes & modos, quibus vel conueniunt, vel distinguuntur, sunt participationes diuinæ essentiæ, quam Deus perfectè cognoscit & comprehendit: ergo Deus cognoscit omnia distinctè vsque ad vltimam eorum differentiam. Denique, Deus cognoscit perfectè suam virtutem; ac proindè

perfectè

perfectè & distinctè cognoscit quæ potest facere: sed Dei virtus, cùm sit omnipotens, se extendit ad omnia secundùm omnes eorum rationes & modos: ergo Deus cognoscit omnia distinctè, secundùm omnes eorum rationes & modos, quibus conueniunt & distinguntur, ac proinde vsque ad vltimam eorum differentiam. Quando hìc dicimus, Deum cognoscere omnia distinctè: non est ita intelligendum, quòd Deus habeat plures cognitiones, & quòd vnum cognoscat cognitione distincta ab alia, qua cognoscit aliud: hoc enim est falsum; nam Deus vnica & simplicissima cognitione cognoscit omnia: sed est intelligendum, quòd hæc cognitio est tam perfecta, vt pertingat vsque ad vltimam differentiam cuiuscumque rei; & ideò est distincta ex parte obiecti cogniti, quia distinctè & clarè cognoscitur; & etiam ex parte Dei cognoscentis clarè: non autem ex parte cognitionis, quasi ipsa sit distincta in plures actus: ipsa tamen cognitio est distincta, vt ly *distincta* opponitur *confusa*.

Ad primum ergo dicendum, quòd verba illa non sunt S. Iob, licèt Eliphas Themanites ea ipsi attribuat, quasi ea dixisset, quod tamen est falsum: omnia autem, quæ dixerunt amici Iob, non sunt de fide; imò in multis errauerunt; sicut in hac propositione. Ad illud Augustini dicendum cum D. Thoma hìc art. 5. ad 1. quòd non est sic intelligendum, quasi Deus nihil, quod sit extra se, intueatur: sed quia id, quod est extra seipsum, non intuetur nisi in seipso. Ad aliud dicendum, quòd obiectum adæquatum diuini intellectus, est verum vt sic; & ideò creaturæ, cùm sint veræ participationes diuinæ perfectionis, pertinent ad obiectum diuini intellectus, sed tanquam obiectum secundarium. Ex vna parte verò obiectum non est perfectio intellectus secundùm suam substantiam, (quando scilicet hæc non vnitur seipsâ in esse intelligibili cum intellectu,) sed secundùm suam speciem, secundùm quam est in intellectu. Ea verò, quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in quantùm essentia Dei continet species eorum: Vnde non sequitur, quòd aliquid aliud sit perfectio diuini intellectus, quàm ipsa essentia Dei. Ita D. Thomas hìc art. 5. ad 2. Ex alia parte etiam intelligere non specificatur per obiectum secundarium, siue per id quod in alio intelligitur; sed per obiectum primarium, siue per principale intellectum, in quo alia intelliguntur: in tantum enim ipsum intelligere specificatur per obiectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis; nam omnis operatio specificatur per formam, quæ est principium operationis; sicut calefactio per calorem. Vnde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu: & hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud, quàm essentia sua, in qua omnes species rerum comprehenduntur: Vnde non oportet, quòd ipsum intelligere diuinum, vel potiùs ipse Deus specificetur per aliud, quàm per essentiam diuinam. Hæc D. Thomas loco citato ad 3.

Ad secundum dicendum, quòd Aristoteles 3. de anima, textu 80. & 3. Metaphysicæ textu 15. dicit esse magnum inconueniens, quòd Deus non cognoscat Elementa, & res elementatas: Vnde loco citato solùm intendit, quòd ista inferiora non sunt obiectum primarium & præcipuum diuinæ cognitionis: sed tantùm obiectum secundarium; ita eum explicat D. Thomas. Similiter S. Hieronymus solùm vult, quòd Deus habeat peculiarem prouidentiam de aliquibus præ aliis: nam alibi vt epistola ad Fabiolam de vestibus sacerdotalibus dicit, quòd Deus omnia gubernat, & consequenter debet ex ipso omnia cognoscere. Ad aliud dicendum, quòd Maior est vera, quando causa vniuersalissima est solùm causa effectus secundùm rationem aliquam vniuersalem: Deus autem, licèt sit causa vniuersalissima; tamen est causa effectus secundùm omnem rationem & modum quem habet: & ideò videt in sua virtute omnia, & omnes rationes & modos illorum; & consequenter videt omnia clarè & distinctè.

DVBIVM III.

Vtrùm cognitio, quam Deus habet de creaturis, terminetur ad ipsas secundùm esse proprium, quod habent distinctum à Deo.

SVpponendum est, quòd omnes creaturæ sunt in Deo eminenter, & in seipsis formaliter. Creaturæ, vt sunt in Deo eminenter, non important esse distinctum ab ipso Deo, sed sunt ipsa creatrix essentia Dei: & quia essentia Dei dicit infinitam perfectionẽ, per hoc quòd est actus purissimus & suum esse, ideò continet in se indiuisè & vnitè in sua entitate eminentissima omnem perfectionem, & modum essendi participabilem diuisim à creaturis. Creaturæ verò sunt in seipsis formaliter, vel in actu exercito, scilicet creaturæ actuales; vel in actu signato, scilicet creaturæ possibiles: vt autem sunt in seipsis formaliter quocumque modo, important proprium esse distinctum ab ipso Deo, vel actuale, vel possibile. Non est dubium, quin Deus habeat cognitionem de creaturis secundùm quòd habent esse in Deo indistinctum ab ipso, cùm habeat cognitionem comprehensiuam diuinæ essentiæ: solùm præsens Dubium procedit; An cognitio, quam Deus habet de creaturis, terminetur ad ipsas secundùm esse proprium, quod habent distinctum à Deo:

Digitized by Google

Deo? Omnes autem creaturæ ſecundùm ſuum eſſe proprium ſunt in Deo modo intelligibili, vt ait D. Thom. hîc art. 5. provt ly *intelligibile* diſtinguitur à genere entis: eſſe autem modo intelligibili in aliquo, eſt relucere in eo vt obiectum poſſibile intelligi; & ideò cùm eſſe Dei ſit realiter diuinum intelligere, omnia quæ ſunt in eſſe Dei, ſunt in diuino intelligere, & ita ſunt vt intelligibilia ſeu intellecta; quoniam vnumquodque eſt in alio ſecundùm modum eius in quo eſt. Ad cuius maiorem euidentiam eſt, quòd eſſe Dei vt eſt prima cauſa, eſt intelligere; non vt pertinet ad genus eſſendi, ſed vt pertinet ad genus operandi; quia Deus, non ex eo quod eſt, vel vt eſt; ſed ex eo quod intelligit, & vt intelligit, cauſat & eſt naturaliter cauſatiuus. Nec eſt verum, quòd effectus intellectualis cauſæ vt ſic, per ſe præexiſtant in eſſe vt præuenit intelligere; ſed quòd præexiſtant in eſſe, eſt per accidens, ex hoc quòd intelligere eſt realiter eſſe: hoc in nobis experimur reſpectu artificialium. Cuius ratio eſt, quia intelligere fundat actiuam virtutem omnis intellectualis cauſæ vt ſic, & conſequenter cauſæ primæ. Velle autem eſt tantùm determinans cauſam intellectualem ad alterum oppoſitorum producendum; non autem eſt conſtituens ipſam in eſſe cauſæ; & ideò eſſe primæ cauſæ vt ſic, non eſt velle formaliter, ſed intelligere.

Prima opinio, quæ attribuitur Aureolo, aſſerit quòd Deus non cognoſcit, etiam mediatè, creaturas ſecundùm eſſe quod habẽt in ſeipſis, ſed tantùm ſecundùm eſſe quod habent in diuina eſſentia. Probatur, Nulla perfectio diuina poteſt dependere ab eſſe creato, cùm Deus ſit ens à ſe, ac proinde independens ab alio: ſed ſi Deus cognoſceret creaturas ſecundùm eſſe, quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo; ſcientia Dei, quæ eſt eius perfectio, dependeret à creaturis: nam ablato eſſe creato ipſarum, Deus non haberet ſcientiam poſſibilium: ergo Deus non cognoſcit creaturas ſecundùm eſſe proprium quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo.

Secundò, Beati cognoſcunt creaturas in Verbo, & etiam per proprias ſpecies: in Verbo quidem cognoſcunt eas tantùm ſecundùm eſſe quod habẽt in ipſo; per ſpecies autem cognoſcunt eas ſecundùm eſſe quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo: aliàs, ſi in Verbo cognoſcerent creaturas ſecundùm eſſe quod habent in ſeipſis, cognitio quæ fit per ſpecies eſſet inutilis: ſed Deus non cognoſcit creaturas per ſpecies, at tantùm in ſeipſo: ergo cognoſcit eas ſecundùm eſſe tantùm quod habent in ipſo, & non ſecundùm eſſe quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo.

Tertiò, Si Deus cognoſceret creaturas ſecundùm eſſe proprium, quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo, cognoſceret lineam diuiſibilem in infinitum; non quidem ſucceſſiuè, cognitio enim ſucceſſiua eſt imperfecta; at deberet ſimul cognoſcere omnes eius partes ſecundùm vltimam diuiſibilitatem: ſed eſt impoſſibile, quòd ſic Deus cognoſcat lineam, cùm ſit contra rationem continui eſſe & cognoſci ſecundùm vltimam diuiſibilitatem: ergo Deus non cognoſcit, etiam mediatè, creaturas ſecundùm eſſe quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd cognitio, quam Deus habet de creaturis, terminatur ad ipſas ſecundùm eſſe proprium, quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo. Ita communiter docent tam Diſcipuli D. Thomæ, quàm alij Theologi.

Probatur Concluſio. Eſt certum, etiam ſecundùm fidem, quòd Deus cognoſcit creaturas diſtinctè, vt oſtenſum eſt dubio præcedenti: ergo cognitio, quam Deus habet de ipſis, terminatur ad eſſe tam ſubſtantiale, quàm accidentale quodcumque quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo: patet hæc conſequentia: nam creaturæ ſunt ſolùm creaturæ ſecundùm illud eſſe, quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo, quia ſecundùm eſſe quod habent in Deo ſunt ipſemet Deus; ſiue ſunt ipſa creatrix eſſentia, vt ait D. Thomas: vnde ſi Deus videret ſolùm creaturas ſecundùm eſſe quod habent in ipſo Deo, non videret creaturas, ſed ſuam eſſentiam cui aſſimilantur creaturæ: & ita concludendum eſt, quòd cùm Deus cognoſcat creaturas, cognoſcit eas ſecundùm eſſe proprium, quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo: quamuis eſſe quod habent in Deo, ſit ratio cur cognoſcantur ſecundùm eſſe proprium quod habent in ſeipſis: nam Deus videt creaturas in ſua eſſentia, vt in medio.

AD primum ergo dicendum, quòd ſcientia Dei non dependet; ſi quæ ſit vocanda dependentia: nec ſpecificatur niſi ab obiecto primario. Et ſi obiectio quid probaret; probaret omnia diuina attributa pendere à creaturis, quod eſt falſum. Vnde dicendum eſt, quòd ablato omni poſſibili, Deus non cognoſceret poſſibilia: ſed iſte defectus non eſſet ex parte ſcientiæ diuinæ, quæ talis eſt, vt poſſit terminari ad omnia ſcibilia; ſed ex parte obiecti, quod non eſſet.

AD ſecundum dicendum, quòd Beati vident creaturas ſecundùm eſſe proprium quod habent in ſeipſis, tam in Verbo, quàm per proprias ſpecies: nec iſta ſecunda viſio eſt inutilis: imò per illam perficiuntur Beati, nam cognoſcere aliquid per plura media, eſt perfectio. Cognitio in Verbo eſt ſupernaturalis: cognitio autem per proprias ſpecies eſt connaturalis.

AD tertium dicendum, quòd Deus cognoſcit

gnoſcit lineam eſſe diuiſibilem in infinitum, & perfectè cognoſcit omnes partes determinatas, quia ſunt, & proximè poſſunt exiſtere ſeparatæ propria exiſtentia: indeterminatas verò non cognoſcit omnes ſigillatim, ſed cognoſcit alias in aliis incluſas, quia ſic ſunt tantùm aliæ in aliis, nec proximè poſſunt exiſtere ſeparatæ; vnde non ſunt numerabiles, nec ſcibiles: & ſi omnes numerari poſſent, deſtrueretur ratio continui, quia non ampliùs eſſet diuiſibile, ſed eſſet actu diuiſum: poſſe autem diuidi radicaliter, ſiue habere partes extra partes, eſt eſſentia quantitatis continuæ; & ſic data qualibet particula Quanti eſt diuiſibilis in infinitum.

DVBIVM IV.

Vtrùm Deus cognoſcat creaturas in ſeipſo tantùm, vt in obiecto priùs cognito.

SVpponendum eſt ex Caietano, quòd licèt in hoc omnes conueniant, quòd eſſentia diuina, ſiue vt ratio cognoſcendi, ſiue vt obiectum cognitionis eminenter contineat omnia intelligibilia; in hoc tamen differunt, quòd rudiores putant, quòd in eſſentia diuina contineantur alia cum quadam diſtinctione, eo modo quo relucent res in ſpeculo; Sapientes verò docent, quòd in eſſentia diuina continentur omnia indiſtinctè, & eleuata vt effectus in cauſis eminentibus: ſic tamen perfectè, ac ſi diſtinctè continerentur; & ſic patet, quòd eſſentia diuina vt ſpecies intelligibilis non repręſentat alia immediatè, ſed mediante ſeipſa vt obiecto; habet enim ſe ad alia, ſicut ſpecies cauſæ ad effectus, ad quos cauſa illa ſe poteſt extendere.

Supponendum eſt ſecundò ex D. Thoma hîc art. 5. quòd aliquid cognoſcitur in ſeipſo, quando cognoſcitur per ſpeciem propriam adæquatam ipſi cognoſcibili: ſicut cùm oculus videt hominem per ſpeciem hominis. In alio autem videtur id, quod videtur per ſpeciem continentis; ſicut cùm pars videtur in toto per ſpeciem totius, vel cùm homo videtur in ſpeculo per ſpeciem ſpeculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri. Vnde Vaſques non benè interpretatur mentem D. Thomæ, dum hîc diſp. 60. cap. 3. aſſerit, quòd in eius doctrina cognoſcere aliquid in ſeipſo, eſt nulla media ſpecie illud intueri: & ſubiungit, ſicut eò putat Deum videri à Beatis in ſe, quòd nulla media ſpecie expreſſa videatur; nam alioqui Deus creaturas in ſeipſis cognoſcit, non in alio; hoc eſt non confuſè ex alterius obiecti cognitione, ſed proprio conceptu, quo ſunt Deo per ſe, non per aliud notæ. Hoc, inquam, dictum Vaſquis multa continet contra doctrinam D. Thomæ: vnde ad eius inſtantiam dicendum, quòd cùm D. Th. probet ſupra q. 12. art. 2. non poſſe dari vllam ſimilitudinem ſiue ſpeciem intelligibilem adęquatam Dei, ſiue illa ſit impreſſa, ſiue expreſſa; rectè concludit, quòd ſi Deus videtur in ſeipſo à Beatis, non debet videri ab illis per vllam ſpeciem, ſiue impreſſam, ſiue expreſſam.

Prima opinio Scoti in 1. d. 35. & 36. Bachonis, & aliorum aſſerit, quòd Deus immediatè cognoſcit creaturas in ſeipſis. Ad quod explicandum Scotus ponit duo inſtantia: in primo, ait, cognoſcit Deus ſuam eſſentiam ſine ordine ad creaturas; & hæc cognitio ex ipſo non eſt omninò perfecta: in ſecundo inſtanti producit Deus creaturas ab æterno in quodam eſſe intelligibili, quod eſſe nec eſt purum ens reale, nec purum ens rationis; ſed medium inter vtrumque: creaturas ſic productas cognoſcit Deus in eodem inſtanti ſecundo, & ita cognoſcit illas in ſemetipſis. Probatur, Ex vna parte diuinus intellectus actuatus quodammodo eſſentia diuina vt ſpecie intelligibili, eſt in actu primo ſufficienti ad producendum in eſſe intelligibili quodcumque intelligibile; & ita intellecto ſe, intelligendo lapidem v.g. producit lapidem in eſſe cognito: ex alia verò parte diuinus intellectus, vt potè altior & perfectior potentia, quàm intellectus creatus, habet vniuerſalius obiectum: ergo cùm intellectus creatus Beatorum non ſolùm videat in Deo creaturas, ſed etiam videat eas immediatè in ſeipſis per proprias ſpecies: multò magis Deus videt creaturas non ſolùm in ſeipſo, ſed etiam immediatè in ſeipſis.

Secundò, Deus cognoſcit certiſſimè creaturas: ſed non poteſt ſic cognoſcere eas in ſeipſo, vt obiecto priùs cognito; nam actualia repręſentantur in decreto diuinæ voluntatis, poſſibilia autem in omnipotentia: conſtat verò, quòd diuina omnipotentia non habet connexionem neceſſariam cum poſſibilibus, ratione cuius debeant certiſſimè cognoſci; aliàs ſi aliqua ex illis eſſet impoſſibilis Deo, non eſſet in Deo omnipotentia: nec etiam decretum diuinæ voluntatis habet neceſſariam connexionem cum actualibus; aliàs omnes actiones cauſarum ſecundarum eſſent neceſſariæ, & ſic cauſæ liberæ agerent neceſſariò, quod non poteſt admitti: ergo reſtat quòd Deus cognoſcat creaturas in ſeipſis.

Tertiò, Si Deus non cognoſceret creaturas in ſeipſis, ſed in ſeipſo; maximè cognoſceret eas in ſeipſo tanquam in cauſa, vt docet D.Th. hîc art. 5. & alibi ſæpe: ſed Deus non cognoſcit creaturas in ſeipſo tanquam in cauſa: tum quia Deus priùs in ſigno rationis cognoſcit creaturas, quàm cognoſcat ſe vt cauſam creaturarum; nam omnipotentia, qua conſtituitur in ratione cauſæ, præſupponit ſcientiam ſaltem vt ſui directiuam: tum deinde, quia Deus vt

causa creaturarum, non continet omnes earum rationes eo modo quo sunt in ipsis; vnde vt sic non potest esse medium propriæ & quidditatiuæ cognitionis ipsarum, cùm sit potiùs dissimilis ipsis, quàm similis, per hoc quòd non formaliter, sed tantùm eminenter continet rationes ipsarum: tum denique, quia Deus est omninò absolutus nullam dicens relationem ad creaturas; constat autem, quòd vnum priùs cognitum non ducit in cognitionem alterius, nisi illius ad quod refertur: & friuolum est dicere, quòd Deus refertur ad creaturas relatione rationis, quia hæ relationes concipiuntur solùm à viatoribus, non autem à Beatis, & multò minùs à Deo, qui seipsum videt perfectè vt in se est: ergo Deus non cognoscit creaturas in seipso, vt in obiecto priùs cognito; sed cognoscit eas in seipsis, cùm in diuina essentia sint omnes species rerum ex D.Thoma hic ar. 5. ad 3.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non cognoscit creaturas immediatè in seipsis: sed in seipso tanquam in obiecto priùs cognito: 2. Vnde cognoscit eas in seipso vt in prima & vniuersali omnium causa: 3. Ac proinde vt in medio necessariò connexo cum ipsis; 4. Concurrente ad hanc cognitionem diuina essentia, tanquam specie intelligibili, specie expressa, similitudine, & ratione in ordine ad omnia tam possibilia, quàm non possibilia fieri à Deo: 5. Concurrente verò tanquam idea, tam in ordine ad possibilia fieri à Deo, quàm ad actualia ab ipso facta: 6. Vt exemplari autem in ordine ad actualia tantùm: 7. Nullo verò modo concurrente tanquam speculo, siue directè, siue indirectè, loquendo in rigore scholastico. Ita communiter Discipuli D.Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thomæ hic art. 5. vbi sic ait: *Sic igitur dicendum est; quòd Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem à se videt, non in ipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* Item authoritate S. Augustini libro 83. quæstionum, q. 46. vbi ait, sacrilegum esse asserere, quòd Deus exeat extra se, ad aliquid cognoscendum: vnde non cognoscit creaturas immediatè in seipsis, sed in seipso tanquam in obiecto priùs cognito. Deinde, creaturæ non cognoscuntur à Deo, seipsis immediatè vnitis cum intellectu diuino in esse obiectiuo; quia, vt statim dicetur, non sunt ab æterno in seipsis secundùm aliquod esse positiuum: nec cognoscuntur à Deo per proprias species adæquatas, in Deo receptas: quia cùm Deus sit suum esse & purus actus, non potest aliquid extraneum recipere; recipere quippe supponit potentiam passiuam receptiuam, oppositam puro actui: vnde restat, quòd solùm cognoscantur in essentia diuina habente rationem speciei intelligibilis: non enim aliud medium cognitionis est assignabile: sed essentia diuina seipsam tantùm primariò repræsentat secundùm totum esse reale quod importat, siue absolutum, siue relatiuùm; creaturas verò solùm repræsentat secundariò, eo modo quo causa repræsentat effectum: ergo Deus non cognoscit creaturas immediatè in seipsis, sed in seipso tanquam in obiecto priùs cognito. Maximè, quia si essent immediatum obiectum diuinæ cognitionis, ipsa diuina cognitio etiam specificaretur à creaturis; nam æquè primariò terminaretur ad ipsas, ac ad essentiam diuinam, & ita creaturæ essent obiectum æquè primarium diuinæ cognitionis, ac diuina essentia; obiectum autem primarium est specificatiuum. Nec valet obiicere, quòd nos Deum cognoscimus immediatè per species creaturarum: ergo etiam Deus poterit cognoscere immediatè creaturas per speciem sui. Ad hoc enim respondemus esse latum discrimen: nam nos quidem cognoscimus Deum immediatè per speciem creaturarum, sed fit per hoc quòd diuertimus nostram cognitionem à re immediatè repræsentata per talem speciem, & eam ad Deum transferimus; quandiu enim consideramus ipsam rem immediatè repræsentatam non cognoscitur Deus immediatè, sed tantùm mediatè in illa re tanquam in sua imagine: Deus autem non potest diuertere suam cognitionem ab obiecto primario repræsentato per suam essentiam, scilicet à seipso; sed necessariò fertur eius cognitio in seipsum vt in obiectum primarium. Præterea, quando nos per speciem creaturarum cognoscimus immediatè Deum, est in nobis duplex cognitio, vna quæ terminatur immediatè ad creaturas, & alia quæ immediatè terminatur ad Deum: & hoc prouenit ex hoc quòd nulla creatura perfectè repræsentat Deum; & ideò Deus non cognoscitur ex creaturis, nisi per quandam remotionem imperfectionũ, vel per modum excellentiæ: diuina autem essentia, cùm sit exemplar perfectissimum creaturarum, eas perfectè repræsentat; & ideò eadem cognitione simplicissima, qua cognoscitur diuina essentia in seipsa, cognoscuntur etiam creaturæ in ipsa relucentes. Denique probatur ex impugnatione opinionis Scoti: vtrumque enim dictum eius est falsum. Primum quidem, quòd scilicet Deus in primo instanti cognoscit suam essentiam sine ordine ad creaturas. Nam implicat Deum cognoscere seipsum, & talem cognitionem non esse comprehensiuam, cùm sit infinita; (nihil enim potest in Deo concipi, quod non sit verè infinitum;) ac proindè adæquat cognoscibilitatem passiuam ipsius Dei: tunc autem est comprehensio, quando est adæquatio inter cognitionem

nem & cognoscibilitatem passiuam obiecti: sed si Deus comprehendit suam essentiam & virtutem, cognoscit perfectissimè, imò & comprehendit omnes suos effectus possibiles, scilicet creaturas, quantùm ad omnes rationes earum; quælibet enim ratio est quid possibile; nam qui cognoscit quanta sit virtus alicuius, cognoscit quantum & quid possit; esse quippè virtutis siue potentiæ vt sic est posse: ergo falsum est, quòd Deus in illo instanti cognoscat suam essentiam sine ordine ad creaturas. Secundum etiam dictum est falsum: tum, quia in Concilio Senonensi damnatus fuit error Petri Abaylardi, qui dicebat aliquid esse extra Deum, quod nec erat creator, nec creatura: idem autem videtur sequi ex hoc dicto Scoti; nam ex illo creaturæ secundùm esse intelligibile sunt ab æterno in seipsis, & ita non sunt Deus; nec sunt creatura, alioquin daretur creatio ab æterno, quod non potest dici: tum, quia ex hoc dicto sequitur dari creationem ab æterno, nam reuera illud esse intelligibile, quod ponit Scotus in creaturis ab æterno, est verè ens participatum in seipso & extra Deum, & consequenter est effectus à Deo productus & creatura: tum, quia creaturæ prius natura sunt intelligibiles per essentiam diuinam per modum speciei, quàm actu intelligantur, vt patet; ac proindè Deus per suam intellectionem non producit eas in quodam esse intelligibili, sed talis intellectio supponit eas intelligibiles: tum quia illud esse intelligibile reale, quamuis diminutum, procederet à Deo necessariò, & non liberè; quod tamen dici non potest: tum, quia ex hoc dicto sequitur Deum non cognoscere perfectè suam essentiam; nam in primo instanti non cognoscit perfectè, vt fatetur Scotus; in secundo verò cognoscit tantùm creaturas in seipsis, & non in sua essentia; vnde non comprehenderet suam essentiam saltem cognitione comprehensiua à priori, sed ad summum illam comprehenderet à posteriori, quæ comprehensio non est ita perfecta. Et ita concludendum est, quòd quicquid Deus intelligit, intelligit in seipso vt in obiecto priùs cognito, nec aliò potest diuertere intuitum suum.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ infinitis prope locis suæ doctrinæ, vt 1. contra Gentes cap. 49. vbi citat S. Dionysium de diuinis nominibus dicentem, quòd vno causæ complexu omnia cognoscit Deus. Item, scientiam omnium per causam anticipatam habet. Et supra quæst. 12. art. 8. vbi sic ait: Omnia alia sunt in Deo, sicut effectus sunt virtute in sua causa. Sic igitur videntur omnia in Deo, sicut effectus in sua causa. Ex quo probat quòd Beati vident alia in Deo: ergo multò magis videntur à Deo, qui se perfectiùs cognoscit sub ratione causæ; vnde ibidem subdit D. Thomas, quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures eius effectus in ipsa videri possunt. Et in hac quæst. 14. art. 5. probat quòd Deus cognoscat alia omnia à se, quia cognoscit perfectè suam virtutem, quæ est causa effectiua omnium. Deinde, non potest perfectè cognosci causa vt causa, siue vt potens producere effectus, nisi cognoscantur effectus producibiles; quia qui cognoscit perfectè causam vt causam, cognoscit perfectè virtutem, qua constituitur causa in esse causæ; qui autem cognoscit perfectè virtutem alicuius, cognoscit quanta sit, quantum, & quid possit, ac proinde cognoscit effectus quos potest: sed secundùm fidem Deus cognoscit se vt primam & vniuersalem omnium causam, sicut & suam omnipotentiam, cognitione perfectissima & comprehensiua: ergo Deus cognoscit creaturas in seipso vt in prima & vniuersali omnium causa. Denique, Angeli & homines cognoscunt aliquos effectus possibiles in suis causis certò & infallibiliter, vt communiter conceditur: ergo multò magis Deus in se cognoscit creaturas vt in prima & vniuersali omnium causa; cùm ex vna parte se cognoscat sub ratione causæ longè perfectiori modo, quàm Angeli & homines cognoscant alias causas; & ex alia parte creaturę multò magis dependeant à Deo, quàm effectus ab aliis causis, nam secundùm omnem rationem creaturæ à Deo dependent, non autem sic dependent effectus ab aliis causis.

Probatur tertia pars conclusionis. Deus videt omnes creaturas simpliciter sub quacumque ratione, in sua essentia & omnipotentia; possibiles quidem, necessariò in sua essentia & omnipotentia absolutè considerata; actuales autem in sua essentia & omnipotentia infallibiliter, prout est determinata per decretum efficax diuinæ voluntatis: sed diuina essentia & omnipotentia absolutè considerata est medium necessariò simpliciter connexum cum possibilibus; quia non potest intelligi Deus omnipotens, nisi intelligantur omnia à Deo posse fieri; non ita tamen quòd Deus sit omnipotens, quia omnia sunt ipsi possibilia; sed è contra omnia sunt ipsi possibilia, quia est omnipotens: similiter diuina essentia & omnipotentia vt determinata per decretum efficax diuinę volũtatis est medium necessariò connexum cum actualibus; non quidem necessitate consequentis & absoluta, sed tamen necessitate consequentiæ & infallibilitatis; cùm enim tale decretum sit causa efficax rerum, infallibiliter & necessariò necessitate consequentiæ fit id, quod Deus decreuit fieri: ergo Deus cognoscit creaturas in seipso vt in medio necessariò connexo cum ipsis.

Probatur quarta pars conclusionis: tum authoritate D. Thomæ, maximè supra quæst. 12. vbi sæpè repetit quòd diuina essentia concurrit

ad viſioné beatificam vt ſpecies intelligibilis, vt ſpecies intellecta, vt ſimilitudo & ratio: tum quia ſpecies intelligibilis, ſpecies expreſſa, ſimilitudo, & ratio deſeruiunt cognitioni tam ſpeculatiuæ, quàm practicæ, vt docet D.Th. q. 3. de potentia art. 3. & communiter conceditur: ergo diuina eſſentia concurrit, tanquam ſpecies intelligibilis, ſpecies expreſſa, ſimilitudo & ratio, ad cognitionem qua Deus cognoſcit omnia tam poſſibilia, quàm non poſſibilia fieri ab ipſo: imò Deus videt ſeipſum in diuina eſſentia aliquo modo ex his conſiderata; nam diuina eſſentia in eſſe intelligibili conſiderata repræſentat ſeipſam, ac alia diuina, & eſt ratio cognoſcendi ſe, aliáque diuina ſecundùm eſſe reale. Nec valet obiicere, quòd priùs eſt intellectio, quàm verbum, cùm per intellectionem producatur; & ita Deus non videt, ſaltem viſione directa, aliquid in ſua eſſentia, tanquam in Verbo, aut tanquam in ſpecie expreſſa. Ad hoc enim dicendum, quòd vniuerſaliter loquendo, intellectio & productio verbi (quando producitur) ſe habent concomitanter: & licèt priùs ipſa intellectio concipiatur in fieri & inchoatiuè, quàm verbum; tamen in facto eſſe, ſiue completè non concipitur priùs quàm verbum; imò in verbo completur, & ſimul directè videtur verbum in quantum eſt ſimilitudo obiecti, & ipſum obiectum in verbo; quamuis ipſum verbum ſecundùm alias rationes quas continet, putà entis, accidentis &c. non poſſit cognoſci, niſi per reflexionem.

Probatur quinta pars concluſionis: tum authoritate, tum ratione D.Thomæ, quam ſic proponit q. 3. de veritate art. 4. Cùm idea propriè dicta reſpiciat practicam cognitionem, non ſolùm in actu, ſed etiam in habitu: & Deus de his quæ facere poteſt, quamuis nunquam ſint facta, vel futura, habeat cognitionem virtualiter practicam, relinquitur quòd idea poſſit eſſe eius, quod nec eſt, nec fuit, nec erit: non tamen eo modo ſicut eſt eorum quæ ſunt, vel erunt, vel fuerunt; quia ad ea quæ ſunt, vel erunt, vel fuerunt producenda determinatur ex propoſito diuinæ voluntatis; non autem ad ea, quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt: & ſic ideæ iſtorum non ſunt ordinatæ à diuina cognitione ad hoc, vt ſecundùm eas aliquid fiat, ſed ad hoc, vt ſecundùm eas aliquid fieri poſſit. Et ſic patet, quòd in Deo ſolùm ponitur exemplar ſiue idea rerum actualium, vel poſſibilium à Deo. Et ſic Deus non cognoſcit ſe in ſua eſſentia, tanquam in idea vel exemplari, nec etiam non entia, nec peccata quæ non ſunt operabilia à Deo: ergo diuina eſſentia concurrit tanquam idea, ad cognitionem qua Deus cognoſcit tam poſſibilia fieri à Deo, quàm actualia ab ipſo facta.

Probatur ſexta pars concluſionis authoritate & ratione D.Thomæ q. 8. de veritate art. 8. ad 1. vbi ſic ait: Exemplar, ſi accipiatur propriè, importat cauſalitatem reſpectu exemplatorum, quia exemplar eſt, ad cuius imitationem fit aliud. Item q. 21. de veritate art. 2. ad 2. ait: Cauſa exemplaris non ſe extendit, niſi ad ea, quæ actu eſſe participant: ergo diuina eſſentia concurrit vt exemplar, ad cognitionem qua Deus cognoſcit actualia tantùm. Quòd ſi exemplar accipiatur largè & impropriè, pro omni illo, quod aliquo modo aliud repræſentat, poteſt concedi, quòd Deus videt in ſua eſſentia vt in exemplari, etiam poſſibilia, vt docet D.Thomas q. 8. de veritate art. 8. ad 1.

Probatur ſeptima pars concluſionis authoritate & ratione D.Thomæ q. 12. de veritate art. 6. vbi ſic ait: Illud in quo apparent ſpecies rerum, vt præexiſtentes ad rem, non poteſt propriè ſpeculum dici, ſed magis exemplar: illud autem ſpeculum poteſt dici, in quo rerum ſimilitudines à rebus ipſis reſultant. Quia verò in Deo ſunt ſpecies vel rationes rerum, non reſultantes à creaturis, nuſquam inuenitur dictum à Sanctis, quòd Deus ſit rerum ſpeculum; ſed magis quòd ipſæ res creatæ ſunt ſpeculum Dei. Hæc ratio D.Thomæ eſt efficaciſſima, ſi loquamur de rebus ſecundùm proprietates ipſarum: nam certum eſt, quòd ſpeculum accipit à rebus ſimilitudines. Et propter eandem rationem diuina eſſentia non poteſt dici imago rerum; nam imago accipit ab illo, cuius eſt imago: ergo diuina eſſentia nullo modo concurrit tanquam ſpeculum, ſiue directè, ſiue indirectè, loquendo in rigore ſcholaſtico, ad cognitionem qua Deus cognoſcit creaturas in ſeipſo.

Ad primum ergo dicendum, quòd fundamentum Scoti eſt falſum, ſcilicet quòd eſſe cognitum vel intellectum ſit quoddam eſſe abſolutum extra intellectum: nihil enim eſt aliud, quàm eſſe relatiuum denominatione extrinſeca. Vnde res non producuntur in eſſe intelligibili, quaſi ex ipſa intellectione recipiant aliquod eſſe in ſeipſis reale intrinſecum, ſolùm enim recipiunt denominationem extrinſecam intellecti ſeu cogniti: ſimiles enim denominationes cogniti, viſi, repræſentati, &c. adueniunt rei abſque vlla mutatione intrinſeca ipſius; ac proindè non afferunt aliquod eſſe intrinſecum. Ad aliud dicendum, quòd modus cognoſcendi res in ſeipſis per proprias ſpecies, eſt impoſſibilis reſpectu Dei, vt dictum eſt, & importat ſecundùm ſe imperfectionem; licèt in ordine ad intellectum creatum dicat perfectionem; cùm talis intellectus ſit ei proportionatus, & in eodem ordine cum rebus ſecundùm eſſe proprium, per hoc quòd ſit limitatus. Cognoſcere autem aliquid variis modis, eſt perfectio, niſi aliunde obſtet. Per hoc autem quòd diuinus intellectus ſit altior & perfectior potentia, non ſequitur quòd debeat habere

vniuerſa

vniuersalius obiectum: cuius ratio est, quia ens in confuso siue vniuersale est quidem altius & perfectius in prædicando, non autem in essendo, imò est imperfectissimum in essendo, cùm sit potentia respectu omnium: vnde quia nos incipimus ab imperfectioribus, ideò immediatè cognoscimus ens, & ab vniuersalioribus descendimus ad particularia: Deus autem vt potè in omnibus perfectissimus, incipit à perfecto, nempe à seipso; & consequenter eius cognitio mediante perfecto terminatur ad alia imperfectiora.

Ad secundum dicendum, quantùm ad primam partem, quòd diuina omnipotentia habet connexionem simpliciter necessariam cum tota collectione possibilium, tanquam cum obiecto adæquato; & cum quolibet possibili tanquam cum obiecto inadæquato: Vnde ad impugnationem dicendum, quòd verum est, Deum non fore omnipotentem, si aliqua creatura possibilis esset impossibilis Deo: illa verò quæ implicant, dicuntur impossibilia, ex eo quòd non important rationem entis; imò important destructionem & negationem entis, quia attributum opponitur subiecto, & consequenter destruit illud; sicut in hac propositione, *Homo est irrationalis*, videre licet: Vnde similia non possunt subdi diuinæ omnipotentiæ, cui subduntur omnia quæ dicunt aliquid positiuum siue rationem entis; & ita diuina omnipotentia est infinita, quia respicit omne ens. Quantùm ad secundam partem dicendum, quòd decretum diuinæ voluntatis habet connexionem necessariam cum actualibus, sed necessitate infallibilitatis & consequentiæ, quæ sufficit ad certitudinem omnimodam diuinæ cognitionis: actualia igitur fiunt eo modo quo importat ea fieri diuinum decretum; Deus enim non solùm decernit res fieri; sed etiam, cùm eius prouidentia sit infinitè perfecta, decernit modum quo fiant cum omnibus circunstantiis: vnde sicut est necessarium, necessitate infallibilitatis & consequentiæ, fieri illud, quod Deus decreuit absolutè fieri; sic necessarium est eadem necessitate infallibilitatis & consequentiæ, illud fieri eodem modo, quo Deus decreuit fieri. Ex quo sequitur, quòd si prædestinatus damnaretur, destrueretur diuinum decretum, quia fieret contrarium eius quod decretum est: non autem sequitur, quòd si prædestinatus possit damnari, possit destrui diuinum decretum; imò potiùs ex hoc sequitur, quòd perfectè compleatur: ratio vtriusque est, quia diuinum decretum respicit futuritionem rei, & modum futuritionis: vnde Deus decreuit, quòd Petrus v. g. saluetur; & liberè: & consequenter quòd ita saluetur, vt possit non saluari, hoc enim est saluari liberè: & sic quòd prædestinatus possit damnari, sequitur quòd diuinum decretum perfectè impleatur, & quòd Deus videat ipsum esse saluandum infallibiliter eo modo, quo Deus decreuit esse saluandum.

Ad tertium dicendum, quòd Deus cognoscit creaturas in seipso tanquam in causa. Ad primam impugnationem dicendum, quòd Deus priùs in signo rationis, siue prioritate naturæ cognoscit se vt causam creaturarum: quàm cognoscat ipsas creaturas: diuina autem omnipotentia, vt importat diuinam virtutem siue principium operandi (quomodo propriè sumitur, antecedit cognitionem creaturarum; nam ideò Deus scit creaturas esse possibiles, quia scit se esse omnipotentem, & se posse illas producere; creaturæ enim dicuntur possibiles, non per potentiam in seipsis, quia nihil sunt antequam producantur, sed per potentiam in alio scilicet Deo existentem: si autem accipiatur omnipotentia pro actu operatiuo (quod non est ita propriè sumi) sic est ipsa scientia practica: Deus autem cognoscit suam scientiam practicam & operatiuam; vnde semper in se tanquam in causa cognoscit creaturas. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd falsum est, quòd medium, in quo aliud cognoscitur, debeat formaliter continere illud quod in eo cognoscitur: sufficit enim quòd contineat illud eminenter; & hoc modo Deus continet omnia secũdùm omnes illorum rationes: in principio enim cognoscuntur conlusiones, quę tantũ continentur in illo virtualiter & eminenter: & sic Deus actu directo cognoscit in sua essentia omnes creaturas, in illa eminenter contentas, & in ipsa vt exemplari cognoscit ipsas formaliter repræsentatas. Ad tertiam impugnationem dicendum, quòd æquè militat contra Aduersarios, qui debent fateri quòd Deus videt in seipso sub aliqua ratione creaturas: vnde vel ponunt in Deo respectum aliquem ad creaturas, tanquam necessarium ad hanc visionem, vel non ponunt: si ponunt, quare illum impugnant? si non ponunt quasi non necessarium, quare à nobis exigunt vt necessarium? dicẽdum igitur, quòd sufficit Deum esse causam creaturarum, ad hoc vt in seipso illas videat: per hoc autem quòd est causa creaturarum, dicit respectum rationis ad ipsas; qui respectus non solùm percipitur à viatoribus, sed etiam à Beatis, imò ab ipso Deo, vt docet D. Thomas quæst. sequenti art. 1. ad 3. & 4. in Deo enim est fundamentum formandi tales respectus rationis, etiam à videntibus Deum vt in se est. Quando autem D. Thomas dicit, quòd in diuina essentia sunt omnes species rerum: vel per species intelligit rationes formales rerum, quæ relucent in diuina essentia; vel si per species intelligit species intelligibiles rerum, solùm intendit quòd sint eminenter in diuina essentia, inquantum ipsa tam perfectè omnes res repræsentat, ac si contineret actu species intelligibiles ipsarum.

DVBIVM V.

Vtrùm creaturæ sint obiectum secundarium scientiæ Dei.

SVpponendum est, quòd præsens dubium procedit de creaturis secundùm earum esse proprium, quod habent distinctum à Deo:nam secundùm esse quod habent in ipso, cùm sint ipsa creatrix essentia, pertinent ad obiectum primarium scientiæ Dei.

Prima opinio, quæ attribuitur Hispalensi, asserit, quòd creaturæ nec sint dicendæ obiectum secundarium scientiæ Dei. Probatur, si creaturæ sint obiectum secundarium scientiæ Dei, sequitur scientiam Dei perfici à creaturis; nam perfectius est scire & causam & effectus, quàm solam causam: sed non potest dici quòd scientia Dei perficiatur à creaturis; omnis enim diuina perfectio est independens: ergo creaturæ non sunt obiectum secundarium scientiæ Dei.

Secundò, Creaturæ terminant scientiam Dei vt obiectum materiale ipsius; nam cognoscuntur secundùm quòd participant rationem aliquam entis diuini: sed obiectum materiale alicuius scientiæ non est obiectum secundarium;cùm obiectum secundarium sit obiectum per se, quamuis secundariò inspectum; obiectum verò materiale est obiectum per accidens: ergo creaturæ non sunt obiectum secundarium scientiæ Dei.

Tertiò, Si creaturæ sint dicendæ obiectum secundarium scientiæ Dei, per hoc quòd videantur à Deo in diuina essentia: sequitur quòd indiuidua & singularia sint obiectum secundarium scientiæ Angelicæ, per hoc quòd videantur in speciebus vniuersalibus, per se primò repræsentantibus naturas vniuersales: sed indiuidua & singularia non sunt obiectum secundarium scientiæ Angelicæ: ergo nec creaturæ sunt obiectum secundarium scientiæ diuinæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum,quòd licèt creaturæ non pertineant ad obiectum primarium scientiæ Dei: 2. Sunt tamen obiectum secundarium ipsius. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & communiter alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thomæ 1. contra Gentes cap. 48. vbi sic ait: Operatio intellectualis speciem & nobilitatem habet secundùm id, quod est per se & primò intellectum, cùm hoc sit eius obiectum: si igitur Deus aliud à se intelligeret, quasi per se & primò intellectum, eius operatio intellectualis speciem & nobilitatem haberet, secundùm id quod est aliud ab ipso: hoc autem est impossibile; cùm sua operatio sit eius essentia; & hæc, quippe ens à se, nequeat ab alio distincto ab ipso Deo speciem capere: sic igitur impossibile est, quòd intellectum à Deo primò & per se sit aliud ab ipso:constat autem, quòd intellectum primò & per se à Deo sit obiectum primarium scientiæ Dei: ergo creaturæ, quæ sunt aliud ab ipso Deo, non pertinent ad obiectum primarium scientiæ Dei. Deinde probatur ex dictis Dubio primo huius Disputationis, vbi ostensum est solum ens diuinum esse obiectum primarium scientiæ Dei; quia solum ipsum primariò & immediatè attingitur à scientia Dei.

Probatur secunda pars conclusionis. Obiectum secundarium alicuius scientiæ est illud, quod licèt per se primò & immediatè non terminet scientiam, illam tamen terminat per se secundò, & mediante alio priùs cognito, vt constat ex ipsis terminis; quod maximè verum est, quando scientia consistit in vnico actu simplicissimo, vt contingit in præsenti: sed creaturæ, secundùm esse proprium quod habent in seipsis, licèt non terminent per se primò & immediatè scientiam Dei, illam tamen per se secundò, & mediante essentia diuina priùs cognita, in qua cognoscuntur, terminant, ita vt sit impossibile simpliciter & absolutè, quòd creaturæ possibiles à Deo non sciantur, sicut etiam est impossibile, quòd creaturæ actuales non sciantur à Deo, facta suppositione quòd Deus decreuerit futuritionem ipsarum: ergo creaturæ sunt obiectum secundarium scientiæ Dei. Nec tamen inde sequitur, quòd in Deo sit duplex scientia: sed solùm sequitur, quòd vnus & idem actus simplicissimus scientiæ Dei attingat in se ens diuinum vt obiectum primarium,& attingat in ipso Deo creaturas vt obiectum secundarium; ex quibus omnibus constituitur obiectum adæquatum scientiæ Dei: & ita scientia Dei respicit hoc obiectum cum quodam ordine; ens quidem diuinum primariò & immediatè, creaturas autem secundariò & mediatè.

AD primum ergo dicendum, quòd perfectio scientiæ desumitur tantùm ab obiecto à quo specificatur, vt patet: scientia autem diuina specificatur tantùm ab ente diuino, siue ab essentia diuina secundùm omnem rationem quam importat, siue absolutam, siue relatiuam: quia ipsa in ratione speciei intelligibilis est in Deo principium intellectualis operationis; omnis autem operatio specificatur ab illa forma, quæ est principium ipsius, vt calefactio à calore, vt docet D.Thomas hîc art. 5. ad 3. Nec aliqua scientia est formaliter perfectior, per hoc quòd videt effectus in causa:sed solùm ex hoc colligitur perfectio scientiæ, quia qui videt effectus in causa, perfectissimè penetrat virtutem causæ: & hoc maximè valet in proposito; nam Deus, qui est obiectum primarium

marium scientiæ Dei, continet quicquid est perfectionis in creaturis quæ sunt obiectum secundarium, vel formaliter, vel eminenter: vnde cùm creaturæ sint limitatæ participationes diuinæ perfectionis, Deus cum illis non plus dicit perfectionis, quàm ipse Deus solus, (si loquamur de perfectione intensiua; nam certum est quòd loquendo de perfectione extensiua, creaturæ important suam qualemcumque perfectionem distinctam à perfectione Dei:) & consequenter qui cognosceret perfectè Deum in se, cognosceret perfectè quicquid est cognoscibile in omnibus aliis; & æquè perfectam haberet scientiam, ac ille qui cognosceret alia omnia: nam perfectio, quæ ab obiecto deriuatur in scientiam, regulatur à perfectione intensiua eiusdem obiecti, non ab extensiua.

Ad secundum dicendum, quòd obiectum materiale est duplex: vnum quod cognoscitur ab eadem potentia, à qua cognoscitur obiectum formale; & istud est obiectum secundarium per se, sicut in opinione probabili color respectu visus; nam licèt color videatur mediante lumine, tamen videtur ab oculo sicut & lux: & hoc modo creaturæ sunt obiectum materiale respectu Dei; nam licèt videantur in essentia diuina, tamen cognitio diuina terminatur ad esse illarum, & perfectè cognoscit rationes illarum; vnde sunt obiectum secundarium per se scientiæ Dei. Aliud obiectum materiale est, quod non cognoscitur ab eadem potentia, à qua cognoscitur obiectum formale, sicut substantia respectu coloris vel luminis; nam substantia secundùm se non videtur ab oculo, sicut videtur color & lux; & ideò est tantùm obiectum secundarium per accidens: sed creaturæ non sic se habent respectu scientiæ Dei.

Ad tertium dicendum, quòd indiuidua & singularia pertinent ad idem obiectum scientiæ Angelicæ, ad quod pertinent naturæ vniuersales: cùm tamen creaturæ sint obiectum secundarium scientiæ diuinæ; & essentia diuina, in qua creaturæ videntur, sit obiectum primarium: cuius disparitatis ratio est, quia naturæ vniuersales immediatè repræsentatæ in speciebus Angelicis, non distinguntur realiter à ratione cuiuscumque indiuidui, sed sunt idem realiter cum illa; & ideò Angelus per suas species intelligibiles, & in ipsis immediatè cognoscit ipsa indiuidua, sicut & naturas vniuersales. Ratio autem immediatè repræsentata per speciem diuinam, scilicet Deus, distinguitur realiter à creaturis: & ideò cùm diuina cognitio solùm terminetur immediatè ad illam rationem, quæ est primarium & immediatum repræsentatum diuinæ speciei, non potest terminari immediatè ad creaturas secundùm esse quod habent in seipsis.

DVBIVM VI.

Vtrùm Deus cognoscat non entia, & mala; & quomodò.

Supponendum est, quòd non ens potest sumi dupliciter: vel pro negatione entis, vt sunt priuationes & negationes: vel pro illo quod non est actu; sed erit, aut potest esse actu.

Supponendum est secundò, quòd hæc duo valde differunt: cognoscere in alio, & cognoscere per aliud: nam cognoscere in alio non dicit propriè & præcisè causalitatem, cognoscere autem per aliud dicit causalitatem, saltem formalem, sicut cùm cognoscitur aliquid per suam speciem: Certum est autem ex supradictis, quòd quicquid Deus cognoscit, illud cognoscit in sua essentia, tanquam in medio & motiuo vnico diuinæ cognitionis. Certũ est etiam, quòd nihil potest esse extra Deum, quòd sit Deo causa siue ratio cognoscendi aliud, tenens se ex parte ipsius Dei, quasi sit ratio terminationis actiuæ ipsius cognitionis Dei: benè tamen vnum potest esse Deo ratio cognoscendi aliud, tenens se ex parte obiectorum; quasi sit ratio terminationis passiuæ ipsius cognitionis Dei: ita quòd sit talis dependentia vnius obiecti ab alio, quòd vnum non possit à Deo cognosci non cognito alio.

Prima opinio potest esse, quòd Deus non cognoscat mala. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. Habacuc 1. dicitur de Deo; Mundi sunt oculi tui, ad iniquitatem respicere non poteris.

Secunda opinio Zumel in præsenti & aliorum, asserit Deum cognoscere mala per suam bonitatem, non verò per bonitatem creatam, cui opponuntur. Probatur, Ex vna parte Deus non potest accipere cognitionem ab aliquo extrinseco, est enim independens quoad omnes suas perfectiones: ex alia verò parte quodlibet malum secundùm suam rationem etiam particularem; opponitur tum bonitati diuinæ, quæ continet omnem rationem boni; tum arti & regulæ diuinæ, qua prohibetur omnis defectus: ergo Deus cognoscit mala per seipsum siue per suam bonitatem.

Tertiò, Peccatum est summum malum, cùm sit destructiuum ipsius Dei, quantùm est ex parte sui: vnde directè opponitur ipsi Deo summo bono & vltimo fini, à quo auertit peccatorem: ergo Deus saltem cognoscit per seipsum malum peccati: sicut & malum in communi, quod ex D. Thoma q. 2. de veritate art. 15. opponitur directè bono diuino, quia importat omnem & summam rationem mali.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd si nomine

mine non-entis intelligatur illud, quod non existit actu, sed potest existere; Deus cognoscit non-entia in sua omnipotentia, & in potentia creaturæ, à qua possunt produci. 2. Si autem nomine non-entis intelligatur vel ens rationis logicum, vel priuationes & negationes; Deus cognoscit non-entia per actum ad quem consequuntur, vel per formas oppositas, quas priuant aut negant. 3. Peccata autem, quæ sunt simpliciter mala, cognoscit per gratiam sanctificantem & charitatem, quibus opponuntur; si sumantur secundùm rationem generalem peccati, vel peccati mortalis: 4. Si autem sumantur secundùm suam rationem particularem specificam; cognoscit Deus per speciales virtutes ipsis oppositas; quomodo etiam cognoscit vitia. 5. Vnde vniuersaliter loquendo, Deus non cognoscit, nec cognoscere potest non-entia, nisi per entia creata; nec mala, nisi per bona creata opposita: 6. Non-entia autem & mala cognoscit per simplicem apprehensionem, non per aliquam compositionem: semper tamen motiuum diuinæ cognitionis est diuina essentia, in qua Deus omnia videt; terminatiuum verò sunt formæ positiuæ oppositæ. Ita communiter Discipuli D.Thom.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 9. vbi sic ait: Quæcumque possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici: & etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus: & præmiserat; Ea quæ nō sunt actu, sūt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturæ: siue in potentia actiua, siue in passiua. In decursu postea articuli dicit, Quòd si hæc non-entia sint tantùm possibilia, & non futura, cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ: si autem sint futura in tempore, cùm sint præsentia in æternitate, cognoscuntur per scientiam visionis: quæ scientia non est simpliciter infinita ex parte obiecti, cùm non sint futura infinita in omni genere: nec tamen potest augeri in sensu composito, id est supposito quòd Deus voluit istas creaturas producere, & non alias; alioquin sequeretur, quòd Deus posset mutari: in sensu autem diuiso potuit Deus videre alia futura, quæ non sunt futura, quia potuit velle illa esse futura; & ideò in hoc sensu potuit augeri scientia visionis ex parte obiecti: quia tamen istæ propositiones, *Scientia visionis potest augeri: Deus potest plura cognoscere per scientiam visionis:* faciunt sensum compositum; nam augeri significat motum à præexistenti diminutione: & cognoscere plura præsupponit pauciora cognita; ideò sunt absolutè negandæ.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Ex D.Thoma hîc art. 9. iam citato, Deus cognoscit ea, quæ sunt in potentia, vel ipsius Dei, vel creaturæ, siue in potentia actiua, siue in passiua, siue in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi: sed ens rationis logicum, priuationes & negationes sunt in potentia imaginatiua creaturæ, quæ hæc omnia apprehendit ad modum entis realis: ergo hæc omnia cognoscit Deus; ens quidem rationis logicum, per actum ad quem consequitur: priuationes autem & negationes, per formas oppositas, vt dicetur in quinta parte conclusionis. Entia rationis quæ fiunt à nobis, cognoscuntur à Deo per scientiam visionis, quia habent suam actualitatem obiectiuam: ea verò quæ non fiunt, sed possunt fieri, cognoscuntur à Deo per scientiam simplicis intelligentiæ in potentia creaturæ; sicut & actus ad quos possunt consequi. Similiter priuationes & negationes, quæ actu sunt, cognoscit Deus per scientiam visionis: illas verò, quæ non sunt, sed possunt esse in aliqua temporis differentia, cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ; quia vt ait Caietanus, negatio per affirmationem cognoscitur, & illius genus sequitur in essendo, & cognoscendo secundùm se: constat autem quòd formæ negatæ & priuatæ; si sint aliquando actu, cognoscuntur per scientiam visionis; si autem sint tantùm in potentia, cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ.

Probatur tertia pars conclusionis. Priuationes & negationes cognoscūtur per formas quas priuant & negant, & quibus opponuntur immediatè ac formaliter, vt statim dicetur: sed peccata secundùm rationem generalem peccati opponuntur immediatè ac formaliter gratiæ sanctificanti & charitati; illásque priuant vel simpliciter, si sint mortalia; vel secundùm quid, si sint venialia, inquantùm diminuunt feruorem charitatis. Sub ratione etiam peccati mortalis opponuntur immediatè & formaliter gratiæ sanctificanti & charitati, quæ sunt principium vitæ spiritualis in ordine supernaturali, ipsásque simpliciter priuant; ergo Deus per gratiam sanctificantem & per charitatem cognoscit peccata secundùm rationem generalem peccati, vel peccati mortalis.

Probatur quarta pars conclusionis. Peccata secundùm rationem particularem specificam, opponuntur immediatè & formaliter specialibus virtutibus, (quod idem dicendum est de vitiis;) putà peccatum & vitium Intemperantiæ ipsi Temperantię &c: ergo cùm priuationes & negationes cognoscantur per formas, quibus immediatè & formaliter opponuntur; Deus cognoscit peccata secundùm suam rationem particularem specificam, per speciales virtutes ipsis oppositas.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate sanctorum Patrum. Augustinus in Psalmum 13. sic ait de Deo: Vt videret declinantes à bono, respexit requirentes Deum; quia non

non cognoscit mala, nisi per bona. Gregorius 2. Moralium, ait: ideò Satan dicitur stetisse coram Deo, quia Deus in luce tenebras videt, & per bona opera aliorum, videt improbitatem Satanæ. Deinde, quicquid Deus cognoscit, cognoscit in sua essentia vt participationem ipsius, & in sua omnipotentia vt effectum; ideò enim alia à Deo repræsentantur in diuina essentia & omnipotentia, quia in ipsis præexistunt saltem eminenter: sed non-entia non præexistunt vt effectus immediatè in diuina omnipotentia, sed tantùm mediis entibus quibus opponuntur; cùm obiectum diuinæ omnipotentiæ sit ens possibile: similiter mala non præexistunt in diuina essentia, vt participationes ipsius, cùm ipsa sit summum bonum; at tantùm præexistunt bona quibus opponuntur, in quibus relucent ipsa mala opposita: ergo vniuersaliter loquendo Deus non cognoscit, nec cognoscere potest non-entia, nisi per entia creata; nec mala, nisi per bona creata opposita. Maximè, quia cùm non-entia, & mala simpliciter nihil sint; non possunt fundare intelligibilitatem passiuam etiam materialem; sed debent illam fundare ratione formarum oppositarum, cum quibus habent ab intrinseco necessariam connexionem, cùm nihil sint aliud, quàm negationes ipsarum.

Probatur sexta pars conclusionis ex dictis; nam ex vna parte sæpè dictum est, quòd Deus omnia videt vno & simplici intuitu: & ita non per aliquam compositionem, sed per simplicem apprehensionem. Ex alia verò parte ostensum est, quòd Deus omnia alia videt in seipso tanquam in medio, licèt eius visio terminetur ad esse quod creaturæ habent in seipsis: & ita in cognitione prædictorum omnium, motiuum diuinæ cognitionis est diuina essentia; terminatiuum verò sunt formæ positiuæ oppositæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus dicitur non cognoscere peccata, vel quia non cognoscit ea per propriam ideam, sed per ideam bonorum cui opponuntur, vt ait D.Th. Vel quia ea non cognoscit per scientiam approbationis & complacentiæ, vt ait Augustinus: Vel quia illa dissimulat, vt ait Ambrosius: Vel quia illa non operatur, vt ait Epiphanius.

Ad secundum dicendum, quòd licèt Deus cognoscat mala per bona opposita; non tamen accipit suam cognitionem ab illis, cùm non sint motiuum diuinæ cognitionis; at tantùm terminatiuum illius. Ad aliud dicendum, quòd nullum malum opponitur diuinæ bonitati immediatè & formaliter, quia nullum est malum, quod possit Deum attingere vel mutare: vnde D.Thomas infra q. 17. art.4. ad 3. sic ait: Quia contraria & opposita priuatiuè nata sunt fieri circa idem, ideò Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium; neque ratione suæ bonitatis, neque ratione suæ veritatis: quia in eius intellectu non potest esse falsitas aliqua: sed in apprehensione nostra habet aliquid contrarium; nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Nec mala prohibita opponuntur arti & legi diuinæ, nisi quia fundantur supra actus positiuos: præcipiuntur enim actus debiti, & prohibentur indebiti.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non potest destrui nec mutari; vnde secundùm rem nihil est formaliter contrarium ipsi Deo vt formæ: sed ad summum, aliquid est ipsi contrarium vt fini, vt personæ offensæ, vt obiecto: priuationes autem, vt dictum est, solùm cognoscuntur per formam, quam formaliter & immediatè priuant. Summum malum autem non datur, secundùm rem, quia nullum est malum, quod non fundetur in bono: vnde malum in communi, cùm sit tantùm secundùm vocem & imaginationem nostram, secundùm imaginationem tantùm nostram & vocem cognoscitur à Deo; & consequenter per actum imaginationis nostræ, & vocem exprimentem illud.

DISPVTATIO VIII.

De Scientia Dei, respectu futurorum contingentium absolutorum.

Qvia futura contingentia, pertinentia ad obiectum secundarium scientiæ Dei, habent specialem difficultatem in ordine ad eandem scientiam: cùm enim sint contingentia, tamen certissimè à Deo præsciuntur; ideò sigillatim de illis agimus; & priùs de absolutis, quàm de conditionatis, de quibus agetur disputatione sequenti.

DVBIVM I.

Vtrùm Deus certò sciat futura contingentia absoluta.

Svpponendum est, quòd futurum contingens absolutum est illud, quod ita habet determinationem in suis causis, vt sit absolutè in aliqua duratione subsequenti; vt tamen, attenta lege ordinaria, possit non esse. Nam ex qua parte dicitur futurum, debet actu quidem non esse, sed tamen debet habere determinationem in suis causis, vt sit in aliqua duratione subsequenti. Ex qua verò parte dicitur contingens, debet habere hanc indifferentiam, quòd possit esse, & non esse: vnde licèt vt futurum habeat determinationem in suis causis, vt sit; tamen vt contingens habet simul, quòd possit non esse. Additur autem, Attenta lege ordinaria; quia in ordine ad diuinam omnipoten-

tiam, nihil est tam necessariò futurum, quod non possit non esse de lege extraordinaria: vnde in ordine ad diuinam omnipotentiam omnia possunt dici futura contingentia: sed de his non loquimur; at tantùm de futuris contingentibus in ordine ad causas inferiores, & maximè ad causam proximam. Hæc futura contingentia sunt in duplici differentia: nam aliqua sunt talia ab intrinseco, alia ab extrinseco: futura contingentia ab intrinseco sunt actus liberi, nam positis omnibus necessariis ad agendum, voluntas ab intrinseco potest non agere: futura contingentia ab extrinseco, sunt illa quę procedunt quidem à causa ab intrinseco quidem determinata ad vnum, sed tamen ab extrinseco impedibili, vt fructus arboris & similia; quamuis etiam aliquo modo hæc possint dici contingentia ab intrinseco; quia quælibet causa secunda, cùm sit limitatæ virtutis, habet ab intrinseco, quòd possit impediri per concursum aliarum causarum.

Supponendum est secundò ex Caietano in art. 13. huius quæstionis, quòd aliud est loqui de natura contingentiæ, & aliud est loqui de statu contingentiæ: cùm enim contingentia sit differentia entium, non accidentalis, sed substantialis, (quoniam vnumquodque secundùm propriam naturam in seipso est ens contingens, vel necessarium:) & natura rei non varietur; sed sit eadem in actu & in potentia: oportet quòd res contingens, siue sit in actu & præsens, siue sit futura & in potentia; semper sit naturæ contingentis. Potest autem vna & eadem natura, sua ratione salua, diuersos habere status, in actu & in potentia, præsentis & futuri: status enim actualitatis est status determinati ad alteram partem contradictionis: status verò in causa ad vtrumlibet est status indeterminationis. Constat autem quòd contingentia se tenet ex parte indeterminationis: necessitas autem ex parte determinationis; & ideò res contingens vt futura & in potentia, dicitur habere rationem contingentis quoad statum; vt præsens autem in actu, dicitur habere rationem necessarij quoad statum, quia res quantumcumque contingens, ex statu præsentiæ contrahit quędam necessitatis modum ex suppositione status; nam ex 1. Perihermenias, Vnumquodque quod est, dum est, necesse est esse: res autem, vt futura, seu in potentia, cùm non sit, non contrahit talem necessitatis modum; sed contingens, & in statu contingente absque tali necessitate relinquitur: & ideò hîc docet D. Thomas, quòd contingens vt præsens, potest subdi infallibili & certæ scientiæ: & ad 2. dicit, quòd vt sic est necessarium. In præsenti autem dubio non quærimus, Vtrùm Deus certò sciat futura contingentia absoluta, vt intelliguntur futura respectu ipsius, vel vt sunt ipsi præsentia in æternitate; de hoc enim postea sigillatim agetur: sed quærimus absolutè, Vtrùm Deus certò sciat futura contingentia absoluta, antequam sint actu extra causas, & in propria mensura suæ durationis: per ordinem enim ad propriam mensuram res dicuntur futuræ, præsentes, & præteritæ: nam per ordinem ad superiorem mensuram æternitatis, nihil est præteritum, aut futurum; sed omnia sunt præsentia realiter, vt dicetur infra.

Prima opinio, sed erronea & hæretica, fuit aliquorum veterum Philosophorum, qui non valentes conciliare contingentiam rerum cum infallibilitate scientiæ Dei; ne omnia necessariò euenire concederent (experiebantur enim se liberè agere,) negarunt Deum certò præscire futura contingentia. Inter hos fuerunt Cicero lib. 2. de Diuinatione, & libro item 2. de natura Deorum: item Commentator 12. Metaphysicæ textu 62. Imò aliqui hunc errorem attribuerunt Aristoteli, sed eum defendit D. Thomas q. 1. de veritate art. 2. & sequentibus. Hæc dicebant contra alios, qui vt Deo attribuerent scientiam omnium quæ fiunt, tollebant contingentiam à rebus ex eodem principio, quòd scilicet non possit concordare infallibilitas diuinæ scientiæ cum contingentia rerum. Hos vltimos sequuntur hæretici moderni, qui tollunt à nobis libertatem, dicentes illam esse titulum sine re, vel rem de solo titulo. Probatur autem, quòd Deus non certò sciat futura contingentia absoluta, antequam sint: si Deus certò sciret futura contingentia absoluta, eius scientia esset omninò certa & infallibilis; ac proindè esset de obiecto infallibili, obiectum quippè est mensura ipsius scientiæ; si autem obiectum est infallibile, non poterit aliter se habere, & consequenter erit necessarium: sed esse necessarium repugnat futuris contingentibus, vt patet; necessitas quippè tollit indifferentiam, quam importat contingentia: ergo Deus non certò scit futura contingentia absoluta.

Secundò, si Deus certò sciret futura contingentia absoluta, illa sciret in diuina essentia, vt determinata per decretum diuinæ voluntatis; & consequenter non posset fieri, quin euenirent: nam quod Deus decreuit esse futurum, & repræsentatur in diuina essentia vt futurum, non potest non esse futurum, alioquin destrueretur diuinum decretum: sed repugnat naturæ futurorum cõtingentium, quòd ita sint futura, vt non possint non esse futura, aliàs necessariò euenirent: ergo Deus non certò scit futura contingentia absoluta. Maximè, quia ex opposito sequitur quòd in vera conditionali possit esse antecedens absolutè necessarium, & consequens contingens, vt in ista, *Petrus orabit, si est præscitum à Deo*; quod tamen est contra communem doctrinam traditam 1. Posteriorum, vbi dicitur, quòd ex vero

semper

[illegible]

semper sequitur verum, & ex necessario necessarium.

Tertiò, si Deus certò sciret futura contingentia absoluta, illa deberent infallibiliter euenire, ne scientia Dei falleretur: sed si futura contingentia absoluta à Deo præscita, deberent infallibiliter euenire, tollenda esset prouidentia humana, & omnis sollicitudo, tam circa temporalia, quàm spiritualia; nam siue de illis simus solliciti, siue non; infallibiliter euenient: quod tamen est contra illud 2. Petri 1. Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem faciatis: ergo Deus non certò scit futura contingentia absoluta.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, etiam secundùm fidem, quòd Deus scit certò omnia futura contingentia absoluta, tam ab intrinseco, quàm ab extrinseco, antequam sint. Ita docent omnes Doctores Catholici.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ. Sapientiæ 8. dicitur de Sapientia increata; Signa & monstra scit antequam fiant, & euentus temporum & sæculorum. Ecclesiastici 23. Domino Deo, antequam crearentur, omnia sunt agnita. Isaiæ 41. tribuitur soli Deo certa cognitio futurorum contingentium in signum diuinitatis; dicitur enim: Annuntiate quæ ventura sunt, & sciemus quia Dij estis vos. Et cap. 45. Deus ipse ait, Ventura interrogate me. Ieremiæ 1. Priusquam te formarem in vtero, noui te. Ioannis 14. Christus vt probaret se esse Deum, dixit Discipulis suis: Nunc dixi vobis priùs quàm fiat, vt cùm factum fuerit, credatis. Specialiter autem de futuris contingentibus liberis habetur insigne testimonium, toto ferè Psalmo 138. sed inter alia habetur, Intellexisti cogitationes meas de longè: semitam meam & funiculum meum inuestigasti, & omnes vias meas præuidisti. Et tandem constat ex omnibus prophetiis: si enim Deus reuelat Prophetis ventura, quæ vt reuelata sunt, eueniunt statuto tempore: necessariò sequitur, quòd Deus certò illa nouit: vnde Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. ait: Quot Deus habet Prophetas, tot testes habet suæ præscientiæ.

Secundò, probatur authoritate sanctorum Patrum, qui vnanimiter hanc Catholicam veritatem profitentur. Dionysius cap. 9. de diuinis nominibus. Augustinus lib. 5. de ciuitate Dei cap. 9. vbi agens contra Ciceronem, inter alia dixit, quòd vt homines faceret liberos, fecit sacrilegos. Item, ait, qui non est præscius omnium futurorum, non est vtique Deus. Et tandem D. Thomas infinitis locis id probat, sed maximè infra q. 57. art. 3. vbi sic ait: Et sic solius Dei est futura cognoscere: non solùm quæ ex necessitate proueniunt, vel vt in pluribus, sed etiam casualia & fortuita.

Tertiò, probatur duplici ratione. Deus est causa omnium futurorum contingentium, producens illa statuto tempore, per actum imperij diuini intellectus, præsupposito decretò libero, tam quoad substantiam, quàm quoad omnes circumstantias: cùm enim omnia alia à Deo sint entia per participationem, debent procedere à Deo qui est ens per essentiam: constat autem quòd Deus non potest agere ad extra, nisi per intellectum & voluntatem, ordinando omnia ad debitos fines: sed causa agens per intellectum & voluntatem, debet certò scire & prædefinire quæ acturus est, antequam agat, alioquin ageret cæco modo: ergo Deus certò scit futura contingentia absoluta, tam ab intrinseco, quàm ab extrinseco, antequam sint. Deinde, Deus scit certò futura contingentia absoluta, tam ab intrinseco, quàm ab extrinseco, dum actu sunt, vt communiter conceditur; si enim hæc notitia conceditur creaturis, multò magis debet concedi Deo causæ ipsorum: ergo etiam scit certò, dum adhuc sunt futura, alioquin scientia Dei esset variabilis, attingendo nunc vnum ex ipsis, postea aliud, dum actu producuntur.

AD primum ergo dicendum, scientiam Dei, respectu futurorum contingentium absolutorum, esse omninò certum & infallibilem: & consequenter ipsa scita à Deo esse ventura, debent infallibiliter euenire; sed eo modo quo Deus scit esse ventura, propter infallibilitatem diuinæ scientiæ: vnde illa quæ Deus scit euentura, infallibiliter euenient; non tamen omnia necessariò, quia multa scit euentura contingenter, quia sic vult euenire: & sic quòd illa eueniant contingenter, non officit scientiæ Dei; imò illam perficit, quia eo modo eueniũt, quo ab ipso sciuntur euentura. Ex quo patet, quòd aliud est euenire infallibiliter, & aliud euenire necessariò necessitate absoluta: nam euenire infallibiliter, solùm importat quòd de facto eueniet; euenire autem necessariò necessitate absoluta, importat & quòd de facto eueniet, & insuper importat quòd non possit non euenire.

AD secundum dicendum, quòd Deus scit certò futura contingentia absoluta, sub futuritione, in sua diuina essentia determinata per decretum diuinæ voluntatis, in quantùm in ipsa vt sic repræsentatur ordo & series omnium causarum, à prima vsque ad vltimam talium futurorum contingentium, quæ causæ sunt à Deo determinatæ ad ipsorum productionem. Sed quia hæc determinatio causarum est ad hoc, vt producant futura contingentia, ac proindè quòd ita producant, vt tamen possint deficere ab eorum productione; ideò licèt illa infallibiliter producant, non tamen producunt necessariò, & consequenter illa contingentia sic sunt infallibiliter futura, vt absolutè possint non esse

esse futura: & in hoc perfectè completur diuinum decretum, quo prædefinitum est, vt sic sint futura, quòd absolutè possint non esse futura; vtrumque enim exigit natura futurorum contingentium. Ad aliud dicendum, quòd quãdo Antecedens influit necessitatem in Consequens, non est necesse quòd eodem modo sit necessitas in Consequente, quo est in Antecedente, sed eo modo quo ab Antecedente influitur in Consequens: vnde cùm diuinum decretum & diuina scientia influant tantùm necessitatem infallibilitatis, & non absolutam in effectus contingentes & actus liberos, sufficit quòd habeant necessitatem infallibilitatis, licèt ponamus diuinum decretum & diuinam scientiam esse necessaria absolutè quoad substantiã; quoad terminationem enim passiuam sunt tantùm necessaria ex suppositione, eo modo quo omne quod est, quando est, necesse est esse.

AD tertium dicendum, quòd quando Deus prædiffinit aliquem effectum, simul prædiffinit causas secũdas, & media quibus debet euenire, & consequenter scit quidem infallibiliter illum euenturum, sed per tales causas & talia media, & non aliter; vnde sublatis illis non eueniet: & ita adhibenda est omnis prouidentia & sollicitudo humana, tam circa temporalia, quàm circa spiritualia. Ex euentu autem possumus tantùm scire, quid Deus efficaciter prædiffinierit, & per quæ media; nam illud infallibiliter eueniet, & per media à Deo prædiffinita; Deus enim attingit fortiter à fine vsque ad finem, & suauiter disponit omnia: ipse quippè habet supremum dominium in omnia creata; vnde sua omnipotenti efficacia facit facere omnia quæ vult, & eo modo quo vult.

DVBIVM II.

Vtrùm Deus præsciat certò & infallibiliter futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis.

SVpponendum est præsens dubium tantùm procedere de præscientia certa & infallibili, nulla enim potest esse in Deo alia; nam præscientia coniecturalis dicit imperfectionem, qui enim solùm habet coniecturam de aliquo, potest decipi & falli; vndè solus intellectus fallibilis, qualis est creatus, potest habere notitiam coniecturalem de aliquo obiecto, & hanc Deus cognoscit.

Supponendum est secundò, quòd futurum contingens potest considerari, vel secundùm suum esse exercitum quod habet in seipso, vel secundùm quòd adhuc habet esse in suis causis determinatis. Primo modo est in mensura æternitatis, in qua omnia sunt realiter præsentia & existentia, absque vlla differentia præteriti & futuri: vocatur tamen futurum contingens, quia in ordine ad propriam mensuram est futurum, & ab ipsa debet regulari: vnde licèt in ordine ad diuinam cognitionem sit præsens, quia hæc mensuratur æternitate, in qua attingit futurum contingens; tamen in seipso est futurum: postquam autem est actu productum in propria mensura, iam non est futurum, licèt adhuc sit contingens. Secundo modo consideratur futurum contingens; non quidem in causis nudè sumptis, (sic enim non continent futurum contingens sub statu & ratione futuri, at solùm sub statu & ratione possibilis:) sed in causis determinatis ad agendum, siue cum omnibus prærequisitis & necessariis ad productionem illius futuri contingentis. Licèt autem effectus contingens habeat certitudinem futuritionis in suis causis sic determinatis: tamen, vt est extra causas, habet maiorem certitudinem; quia iam non potest aliter se habere, sed est determinatum ad vnum. Nec tamen sequitur ex hoc, scientiam Dei, vt terminatur ad effectum contingentem positum extra causas, esse certiorem seipsa provt terminatur ad effectum, vt est in suis causis: nam Deus cognoscit illum effectum secundùm vtrumque statum, quantùm cognoscibilis est; licèt secundùm vnum statum habeat maiorem certitudinem modo explicato.

Prima opinio Suaris, Vasquis, & aliorum in præsenti, negat Deum præscire certò & infallibiliter futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis quomodocumque consideratis. Probatur multiplici authoritate D. Thom. hìc art. 13. sic ait: Vnde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantùm, non habet de eo, nisi coniecturalem cognitionem. Et infra q. 57. art. 3. ait: Quæ proueniunt ex causis suis vt in paucioribus, penitùs sunt ignota, sicut casualia & fortuita. Item in 1. d. 38. q. 1. art. 5. ad 5. ait: Contingens in causis suis, antequam sit in actu, non habet necessitatem, nec ibi est scitum à Deo futurũ esse; non enim scit Deus effectum contingentem esse determinatum in causa sua, quia esset falsa scientia, cùm in causa sua determinatum non sit. Item q. 2. de veritate art. 12. ait: Ex quo patet, contingens, vt futurum est, per nullam cognitionem sciri, cui falsitas subesse non possit: vnde cùm diuinæ scientiæ non subsit falsitas, nec subesse possit, impossibile esset quòd de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea, vt futura sunt. Et tandem in tractatu de Prædestin. cap. 4. ad 5. ait, quòd futurum contingens non potest cognosci, nisi dum actu est.

Secundò, Repugnat quòd aliquis effectus sit formaliter contingens, & quòd subiaceat diuinæ scientiæ; nam scientia Dei cùm sit infallibilis, debet esse de obiecto determinato ad vnum; aliter posset falli: quia si obiectum est indeter

Digitized by Google

indeterminatum, potest aliter se habere, & consequenter ipsa scientia esset variabilis: sed futurum contingens, vt est in suis causis, est effectus formaliter contingens; nullam enim habet necessitatem essendi, sicut habet aliquam, dum actu est positũ extra causas, iuxta illud: Omne quod est quando est, necesse est esse: ergo futurũ cõtingens vt habet esse in suis causis, non potest certò & infallibiliter subiacere sciẽtiæ Dei.

Tertiò, si Deus præsciret certò & infallibiliter futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis: maximè præsciret vt habent esse in causis habentibus omnia necessaria ad agendum, & à Deo prædeterminatis efficaci decreto suæ voluntatis: sed non datur hęc prędeterminatio efficax & physica: tum quia tollit libertatem, dicit enim S. Anselmus, quòd determinatio antecedens inducit necessitatem antecedentem, oppositam libertati: tum quia prædeterminatio physica idem est ac naturalis opposita libertati, Naturale quippè & Liberum opponuntur: tum quia Deus saltem non prædeterminat ad actus peccaminosos: ergo Deus non præscit certò & infallibiliter futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis. Maximè, quia nihil potest esse infallibiliter futurum siue determinatum in suis causis respectu Dei: nam res determinantur per efficax decretum diuinæ voluntatis, posito autem illo decreto, cùm ex vi illius sint futuræ in propria mensura, ex vi illius sunt præsentia in æternitate, quæ complectitur & ambit omnem mensuram temporis: ergo cùm Deus illas intueatur in æternitate, vt in mensura debita suæ cognitioni, intuetur vt præsentes & in seipsis, non autem vt futuras & in causis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt Deus non præsciat futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis nudè sumptis, siue nõ habentibus omnia prærequisita in ordine ad productionem ipsorum: 2. Tamen illa certò & infallibiliter præscit, vt habent esse in suis causis completis, siue habentibus omnia necessariò requisita ad agendum. Ita communiter Discipuli D. Thomæ in præsenti, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thom. in omnibus illis locis in contrarium adductis, quæ hanc partem efficaciter probant. Deinde, effectus aliquis non potest cognosci esse aliter quàm est, alioquin talis cognitio esset falsa, vt patet: sed futura contingẽtia absoluta, vt sunt in suis causis nudè sumptis, siue non habentibus omnia prærequisita in ordine ad productionem ipsorum, non habent rationem effectus futuri, at tantùm effectus possibilis: nam licèt causa sit propensa ad illa producenda; tamen pro illo statu non est productura, cùm nondum habeat omnia necessariò prærequisita ad producendum; ac proindè non sit omninò determinata ad productionem ipsorum: & consequenter nec ipsa futura contingentia absoluta habent in causa sic nudè sumpta determinatam omninò futuritionem: ergo Deus non præscit futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis nudè sumptis, siue non habentibus omnia prærequisita in ordine ad productionem ipsorum. Denique, quilibet Angelus comprehendit omnes res naturales, quantùm comprehensibiles sunt, siue scit quidquid est in eis naturaliter scibile; quãuis possint à Deo altiori modo comprehendi: sed Angelus non cognoscit, nec naturaliter cognoscere potest futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis nudè sumptis, siue non habentibus omnia prærequisita in ordine ad productionem ipsorum, vt communiter cõceditur, propter adductam rationem, quia scilicet in causis sic sumptis non habent rationem effectus absolutè futuri; at tantùm effectus possibilis: vnde signum est quòd futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis nudè sumptis, non sunt cognoscibilia vt futura, at tantùm vt possibilia: ergo Deus non præscit futura contingentia absoluta, vt habent esse in suis causis nudè sumptis, siue non habentibus omnia prærequisita in ordine ad productionem ipsorum.

Probatur secunda pars conclusionis multiplici authoritate D. Thomæ: hîc art. 13. sic ait: Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solùm provt sunt in suis causis: sed etiam provt vnumquodque eorum est actu in seipso: constat autem ex ipso textu articuli, quòd D. Thom. loquitur de contingentibus vt futuris, & non vt possibilibus: vnde quando immediatè præmisit, Quicumque cognoscit effectum cõtingentem in causa sua tantùm, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem; intelligit de causa nudè sumpta iuxta primam partem conclusionis: in verbis autem pro nobis citatis, intelligit de causis completis, siue habentibus omnia necessariò requisita ad agendum: non enim potest intelligi de cognitione coniecturali; quia, vt dictum est, non potest esse in Deo. Sed clariùs 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2. vbi hæc habet: Diuina præscientia respicit futura secundùm duo, scilicet secundùm quòd sunt in seipsis, in quantum scilicet ipsa præsentialiter intuetur: & secundùm quòd sunt in suis causis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus: & quamuis contingentia futura, provt sunt in seipsis, sint determinata ad vnum: tamen provt sunt in suis causis, non sunt determinata, quin possint aliter euenire. Et quamuis ista duplex cognitio semper in intellectu diuino coniungatur, &c. Constat autem quòd D. Thomas ibi agit de contingentibus vt futuris, & non tantùm vt possibilibus; tum ex ipso textu; tum quia agit de præscientia Dei; præscientia

ſcientia autem non eſt niſi de futuris: nam reſpectu poſſibilium, non eſt præſcientia; ſed ſciẽtia ſimplicis intelligentiæ. Idem docet q. 2. de veritate, art. 12. ad 9. & alibi ſæpè. Deinde, cauſæ ſecundæ, ſecundùm quòd ſubſtant determinationi diuinæ voluntatis efficaci, & diſpoſitioni diuinæ ſcientiæ practicæ, qua decernitur vt operẽtur, ſunt certò & infallibiliter operaturæ: (alioquin diuina voluntas efficax fruſtraretur, quod eſt impoſſibile:) & conſequenter earum effectus habent in ipſis ſic determinatis veram & infallibilem futuritionem: ſed Deus cognoſcit certò & infallibiliter omne verum, vt conſtat ex infinitate diuinæ ſcientiæ: ergo Deus certò & infallibiliter præſcit cauſas ſecundas, ſecundùm quòd ſubſtant determinationi efficaci diuinæ voluntatis, operaturas eſſe ſuos effectus; & conſequenter præſcit certò & infallibiliter earum effectus, vt habent eſſe futurum in ipſis ſic completis. Denique, Deus videt certò & infallibiliter futura contingentia abſoluta, quæ immediatè ab ipſo dependẽt, vt habent eſſe in ipſo tanquam in cauſa; ſtatim enim ac decreuit efficaciter aliquid producere, illud videt vt futurum in ſeipſo tanquam in cauſa; ſiue ſecundùm eſſe futurum quod habet in ſeipſo tanquam in cauſa: ſed eadem eſt ratio de quacumque cauſa futurorum contingẽtium abſolutorum, etiam de proxima vt ſubſtat primæ; ac de ipſa prima propter infallibilem ſubordinationem fundatam in efficacia diuinæ voluntatis: ergo Deus certò & infallibiliter præſcit futura contingentia abſoluta, vt habent eſſe in ſuis cauſis completis. Pro cauſa autem completa, intelligimus non ſolùm ipſam vt potentem operari, ſed etiam vt actu applicatam ad operandum per efficacem diuinam præmotionem: quam ſi actu habeat, eſt determinata in actu exercito; ſi autem conſideretur vt nondum habet, ſed vt eſt habitura ex decreto efficaci diuinæ voluntatis, (cuius talis motio eſt executiua) eſt determinata in actu ſignato: & ſic ipſam videt Deus ab æterno in ſua eſſentia. Vnde dicimus, quòd ſi per impoſſibile Deus non videret omnia futura contingẽtia abſoluta, vt actualia in ſua æternitate, de quo infra dicetur, adhuc præuideret illa certò & infallibiliter vt futura, vt habent eſſe in ſuis cauſis. Sciendum tamen eſt, quòd licèt cauſæ contingentes, vt ſubſtant efficaci prędeterminationi primæ cauſæ, ſint determinatæ & completæ ad operandum, ita vt ſint infallibiliter operaturæ; quod ſufficit & requiritur ad cognoſcendos certò earum effectus, vt habent eſſe futurum in ipſis: manent tamẽ ſimpliciter contingentes & indeterminatæ; quia ſunt impedibiles, licèt non impediendæ. Si autem loquamur de cauſis liberis, præter illam diuinam prædeterminationem, habent propriam determinationem quando actu operantur; nam & prædeterminantur à Deo, & ſeipſas determinant: vnde earum effectus ſunt ſimpliciter contingentes, non ſolùm vt ſunt futuri; ſed etiam vt ſunt actu: cùm enim contingentia ſit differentia entium, non accidentaria, ſed ſubſtantialis; quia vnumquodque ſecundùm propriam naturam in ſeipſo eſt ens, vel contingens, vel neceſſarium; & natura rei non varietur, ſed ſit eadem in actu & in potentia; oportet quòd res contingens, ſiue ſit in actu & præſens, ſiue in potentia & futura, ſemper ſit naturæ contingentis: dicitur tamen neceſſaria ex ſuppoſitione ſecundùm quòd eſt actu; quia omne quod eſt, dum eſt, neceſſe eſt eſſe.

AD primum ergo dicendum, quòd hæc omnia teſtimonia D. Thomæ intelligenda ſunt iuxta primam partem noſtræ concluſionis. Et licèt ſit verum, quòd poſito decreto efficaci diuinæ voluntatis de futuritione alicuius contingentis, tale cõtingens ſit realiter præſens æternitati, vt poſtea dicetur; ſimpliciter tamen eſt contingens futurum, quia eſt futurum per ordinem ad propriam menſuram: & ſic Deus cognoſcit illud & vt præſens, & vt futurum: & ita conſonant omnia loca D. Thomæ.

AD ſecundum dicendum, quòd eſt duplex determinatio, vna potentiæ, alia effectus: eſt etiam ſimultas potentiæ, & potentia ſimultatis: datur autem determinatio excludens ſimultatem potentiæ; & illa inducit neceſſitatem abſolutam, & eſt determinatio naturalis: alia eſt determinatio excludens potentiam ſimultatis, ſiue faciens quòd duæ formæ, ſeu forma & eius priuatio non ſint ſimul; & iſta non excludit libertatem & contingentiam, ſeu non inducit neceſſitatem abſolutam, ſicut inducit prior illa. Siue clariùs, eſt duplex determinatio, vna quantùm ad poſſe vel non poſſe, alia quantùm ad fore vel non fore: ſimiliter duplex eſt neceſſitas; vna abſoluta, quando effectus procedit à cauſa naturaliter determinata ad vnum; alia eſt neceſſitas ſecundùm quid ſiue infallibilitatis, & eſt quando effectus poteſt quidem non eſſe, ſed infallibiliter erit. Ex his ſequitur, quòd aliquis effectus, per hoc præciſè quòd ſubiacet ſcientiæ Dei, & decreto efficaci diuinæ voluntatis, eſt quidem determinatus ad fore, ſed non eſt determinatus ad non poſſe eſſe: vnde falleretur quidem diuina ſcientia ſi non foret; non tamen ſequitur, quòd poſſit falli, ſi effectus poteſt non eſſe: nam Deus ſcit illum fore, & poſſe non eſſe ſimul, & vtrumque ſimul vult; eo ipſo quòd vult effectum eſſe liberum, & contingentem.

AD tertium dicendum, quòd Minor eſt falſa; vnde ad primam impugnationem dicẽdum, vel quòd S. Anſelmus pro neceſſitate antecedente intelligit neceſſitatem naturalem, vel quòd diuina prædeterminatio dicit ordinem ad cauſam proximam, & attemperatur ipſi; vnde non eſt ſimpliciter antecedens. Ad ſecundam

dam impugnationem dicendum, quòd pro physica prædeterminatione, intelligimus veram & realem, non autem naturalem: nec est cur Aliqui ita abhorreant nomen *Prædeterminationis* quasi nouum; nam vt ostendemus infra in q.19. est valde antiquum; nam S. Dionysius Areopagita cap. 5. de diuinis nominibus illo vtitur, ait enim: Exemplaria autem esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas, & singulariter præexistentes, quas Theologia *Prædiffinitiones* vocat, & diuinas & bonas voluntates existentium prædeterminatiuas & effectiuas, secundùm quas supersubstantialis essentia omnia prædiffiniuit & produxit. Ad tertiam impugnationẽ dicendum, quòd Deus prædeterminat ad actus peccaminosos, in quãtum sunt entia & actus; vnde circa peccatum Deus se habet, & positiuè quantùm ad substantiam actus, siue quantùm ad materiale ipsius materialiter considerati; & permissiuè quantùm ad malitiam, siue quantùm ad formale peccati, decernit enim permittere peccatum, & posito vtroque decreto tam positiuo, quàm permissiuo, videt in causa defectibili infallibiliter futurum peccatum. Ad aliud patet ex dictis in responsione ad primum. Inferius in hac eadem Disputatione agetur, An Deus videat futura contingentia secundùm esse quod habent in seipsis, in mensura æternitatis realiter præsens, postquam sequentibus Dubiis examinauerimus, quomodò ea videat secundùm esse futurum, quod habent in suis causis.

DVBIVM III.

Vtrùm Deus certò & infallibiliter præsciat futura contingentia absoluta, & præcipuè libera, in comprehensione causarum secundarum.

SVpponendum est, quòd futura contingentia absoluta possunt sumi dupliciter, vel vt possibilia tantùm, vel vt formaliter futura. Si sumantur primo modo; non est dubium, quin Deus videat in comprehensione causarum secundarum omnia futura contingentia absoluta, etiam pendentia à libertate: nam eo ipso quòd comprehenditur virtus alicuius causæ; certò & infallibiliter videtur quicquid potest: vnde cùm secundùm fidem Deus comprehendat omnes causas secundas, necessariò sequitur, quòd in comprehensione ipsarum certò videat omnes effectus possibiles ipsarum: ac proindè omnia futura contingentia absoluta vt sunt possibilia: Sed de ipsis vt sic non est difficultas in præsenti; at tantùm vt sunt formaliter futura. Rursus hoc Dubium potest intelligi, vel antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis, de futuritione futurorum contingentium absolutorum, vel consequenter ad illud decretum. Vtimur autem in his Dubiis nomine *Præscientiæ*, quia agimus de scientia Dei in ordine ad futura secundùm se, & in ordine ad propriam mensuram; agimus enim de ipsis secundùm esse futurum quod habent in suis causis: quãuis respectu Dei, & in ordine ad mensuram æternitatis habeant esse præsens realiter in seipsis, vt postea dicetur; & sic potiùs sciantur, quàm præsciantur.

Prima opinio Molinæ in præsenti disp. 4. Becani tom. 1. Summæ Theologicæ cap. 10. q. 9. & aliorum, asserit Deum certò & infallibiliter præscire omnia futura contingentia absoluta, etiam libera, in comprehensione supereminẽti, quam habet, causarum secundarum, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis de eorum futuritione. Probatur: Ex eo quòd Deus comprehendat creaturas rationales supereminenti illa comprehensione, videt conditionem vniuscuiusque, tam secundùm potentiam naturalem, quàm secundùm obedientialem; & consequenter videt quam inclinationem, vel repugnantiam habet ad actus, v. g. virtutum moralium, (aliqui enim sunt magis, & alij minùs dispositi naturaliter ad virtutem, vt probat D. Thomas in quæstionibus de potentia, iuxta illud Iob, 31. Ab infãntia mea creuit mecum miseratio, & de vtero matris egressa est mecum:) ergo videt, quòd si hic meliùs dispositus ad virtutem, ponatur in his circunstantiis cum tali motione, eliciet actum virtutis, quem non eliciet alius minùs dispositus cum eadem motione; nam ille, qui minùs est dispositus, maiori indiget motione vt moueatur, quàm ille qui magis est dispositus, vt potest ostendi in globo magis vel minùs rotundo in ordine ad motum: ad quod non prærequiritur decretum efficax diuinæ voluntatis, vt patet: & ita Deus certò & infallibiliter præscit futura contingentia absoluta, etiam libera, in comprehensione causarum secundarum.

Secundò, Angelus in comprehensione causarum secundarum, & aliarum circunstantiarum concurrentium, præscit coniecturaliter & valde probabiliter futura contingentia absoluta, etiam libera, vt communiter conceditur: ergo Deus certò & infallibiliter præscit eadem futura contingentia absoluta, etiam libera, in comprehensione earundem causarum secundarum, & circunstantiarum concurrentium: cùm eius comprehensio sit supereminens, & infinitè perfectior quàm Angelica, ita vt possit dici supercomprehensio: si enim comprehensio Angelica propter suam perfectionem attingit aliquo modo futura contingentia absoluta in suis causis vt futura; comprehensio diuina, quia infinitè perfecta, ipsa attinget perfectissimo modo; ac ita certò & infallibiliter.

Tertiò, Deus præscit certò & infallibiliter futuros effectus naturales & necessarios, in cõprehensione causarum naturalium, propter dependentiam

pendentiam ipsorum à suis causis: ergo etiam præscit certò & infallibiliter futuros effectus liberos & contingentes, in comprehensione causarum liberarum & contingentium; quia hi non minùs dependent à suis causis quàm illi; & si hi sunt impedibiles ab intrinseco, illi etiam sunt impedibiles, etsi tantùm ab extrinseco.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non præscit certò & infallibiliter futura contingentia absoluta, in comprehensione causarum secundarum, & circunstantiarum concurrentium ad eorum productionem, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis. 2. Et maximè si sit sermo de futuris contingentibus à libero arbitrio dependentibus. Ita docent communiter Discipuli D. Thom. Scotus cum sua schola, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis multiplici authoritate D. Thomæ. hîc art. 13. sic ait: Alio modo potest considerari Contingens, vt est in sua causa, & sic consideratur vt futurum, & vt contingens, nondum determinatum ad vnum: quia causa contingens se habet ad opposita: & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni: vnde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantùm, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem. Item in 1. d. 38. q. 1. art. 5. sic ait: Sed quædam causæ sunt, quæ se habent ad vtrumlibet, & in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem, vel determinationem: & ideò contingentia ad vtrumlibet in causis suis nullo modo cognosci possunt. Idem docet q. 16. de malo art. 7. & alibi sæpè.

Secundò, Antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis de futuritione alicuius, illud absolutè non est futurum; tum quia ex August. Nihil fit nisi Deo volente, si sit bonum; vel permittente, si sit malum: & ita decretum vel positiuum, vel permissiuum ipsius Dei præcedit futuritionem cuiuscumque; tum quia omnis effectus creatus pendet, tam à causis secundis aliisque circunstantiis, quàm ab ipso Deo causa prima, quantùm ad suam futuritionem; imò principaliter ab illo pendet, cùm non solùm agat, sed etiam det posse agere, & actu agere ipsis causis secundis; vnde antequam Deus intelligatur determinatus per efficax decretum suæ voluntatis ad producẽdum aliquid, illud non potest intelligi futurum: ergo quantumcũque perfectè Deus comprehendat causas secundas, aliásque circunstantias concurrentes, non potest certò & infallibiliter præscire futura contingentia absoluta, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis; alioquin diuina præscientia falleretur; nam videret in causis secundis id, quod in eis non est; scilicet futura contingentia, vt futura; cùm tamen antecedenter ad diuinum decretum non sint futura. Vnde quòd diuina comprehensio sit infinitè perfectior quàm Angelica, tantùm importat quòd infinitè perfectiori modo, se tenente ex parte cognoscentis, attingat obiectum, quàm comprehensio Angelica; non autẽ quòd aliquid attingat in obiecto, quod non attingatur ab Angelo; alioquin Angelus non comprehenderet illud: & ita, si Angelus in comprehensione causarum secundarum non præscit certò futura contingentia absoluta, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis, nec etiam Deus illa certò præscit.

Probatur secunda pars conclusionis. Liberum arbitrium ex vna parte tam perfectum habet dominium suorum actuum, vt nulla causa creata, vel circunstantia possit ipsum efficaciter mouere, & ad vnam partem determinare: ex alia verò parte tantam habet subordinationem & dependentiam à diuina voluntate vt à primo libero, vt non habeat supremum dominium suorum actuum, & ita non potest se efficaciter mouere, vel determinare ad vnam partem, nisi à Deo efficaciter præmota & prædeterminata: ergo cùm hæc præmotio & prædeterminatio fiant per decretum efficax diuinæ voluntatis, & per motionem executiuam ipsius, impossibile est quòd in comprehẽsione liberi arbitrij creati, Deus certò & infallibiliter præsciat futura contingentia absoluta dependentia à libero arbitrio, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis.

Secundò, Deus non præscit certò in comprehensione suæ diuinæ voluntatis futuros actus eius liberos, antecedenter ad actualem eius determinationem, vt fatetur Molina; quia ante illam determinationem non sunt futuri: ergo nec in comprehensione voluntatis creatæ certò præscit futuros actus eius liberos, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis, quia ante illud non sunt futuri, vt dictum est. Nec obstat quòd Deus solùm comprehendit suam voluntatem, supercomprehendit autem voluntatem creatam: nam æquè perfectè cognoscit suam voluntatem, ac voluntatem creatam, vtramque enim infinitè cognoscit & quantùm cognoscibilis est, (quamuis dicatur supercomprehendere voluntatem creatam, quia maior est diuina cognitio, quàm cognoscibilitas passiua voluntatis creatæ:) vnde si non potest certò attingere in sua diuina voluntate futuros actus eius liberos, antecedenter ad actualem eius determinationem: nec potest certò attingere in voluntate creata futuros actus eius liberos, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis, propter eandem vtriusque rationem, vt dictum est.

AD primum ergo dicendum, quòd Deus comprehendendo creaturas rationales supereminenti illa comprehensione, videt conditionem vniuscuiusque, tam secundùm potentiam

tiam

al Molina si risponde che tanto è il comprendere quanto il supercomprendere

tiam naturalem, quàm secundùm obedientialem; & consequenter videt quam inclinationem, vel repugnantiam habet ad actus virtutum, &c. non tamen videt antecedenter ad decretum suæ diuinæ voluntatis, quòd hic meliùs dispositus in his circunstantiis sit operaturus cum tali motione, cum qua alius minùs dispositus non erit operaturus; quia, vt dictum est, liberum arbitrium creatum habet perfectum dominium sui actus, soli Deo subordinatum: vnde nihil est in toto ordine creato, quod possit ipsum efficaciter mouere, & determinare ad vnum, ac tollere eius indifferentiam; sed solum diuinum decretum efficax, & motio executiua ipsius; quæ proinde habet aliquid intentionale, vt procedens ab efficaci diuina voluntate vt ipsius executiua; quod non habent aliæ motiones, etiam maiores secundùm entitatem physicam. Vnde ad instantiam negatur paritas; quia motio globi est necessaria, quando virtus mouentis est proportionata: illa autem virtus, quæ est proportionata globo magis rotundo, non est proportionata globo minùs rotundo; nam figura magis rotunda est aptior ad motum.

Ad secundum dicendum, quòd diuina comprehẽsio, quia est infinitè perfectior quàm Angelica, habet quòd infinitè perfectiori modo attingat in obiecto cognito, illud omne quod attingit comprehensio Angelica: non autem habet quòd in eo attingat vt futurum aliquid, antecedenter ad decretum efficax suæ voluntatis, quia re vera antecedenter ad illud decretum non est futurum; vnde Deus antecedenter ad actum suæ voluntatis nihil videt futurum, sed omnia videt vt possibilia, & simul scit quòd ex possibilibus illa tantùm erunt futura, quæ decernet esse futura: Angeli autem nescientes decreta Dei circa futura contingentia absoluta, & videntes concursum causarum secundarum ac circunstantiarum, possunt coniecturalem habere cognitionem futurorũ contingentium absolutorum; cui tamen potest subesse falsum: vnde Angeli boni suspendunt iudicium.

Ad tertium dicendum, quòd Deus præscit certò & infallibiliter futuros effectus naturales & necessarios, in comprehensione causarum naturalium; post decretum efficax suæ voluntatis de futuritione ipsorum, non verò antecedenter ad illud decretum, quia nihil omninò fit, nisi Deo volente. Et similiter Deus videt futuros effectus liberos & contingentes in cõprehensione causarum liberarum & contingentium, post decretum efficax suæ voluntatis de futuritione ipsorum, & non antecedenter ad illud decretum. Est tamen maior difficultas ex parte obiecti, vt cognoscantur futuri effectus contingentes & liberi, quàm vt cognoscantur futuri effectus necessarij: nam causæ necessariæ sunt ab intrinseco determinatæ ad tales effectus, vt ignis ad comburendum: causæ verò contingentes & liberæ sunt indeterminatæ ad hos effectus, vel ad illos.

DVBIVM IV.

Vtrùm Deus certò præsciat futura contingentia absoluta, in eorum veritate obiectiua, ante diuinum decretum.

Svpponendum est, omnia futura habere ab æterno obiectiuam veritatem respectu Dei: vnde Antichristus ab æterno obiicitur verè diuino conspectui vt futurus: & hæc veritas exprimitur per propositiones, vt prædicta veritas per istam, *Antichristus erit.* In hoc tamen est differentia, quòd veritates obiectiuæ necessariæ, in quibus scilicet attributum est de essentia subiecti, vel est necessariò coniunctum cum subiecto; vt istæ, *homo est rationalis, homo est risibilis*; exprimuntur per propositiones dictas æternæ veritatis: quia necessarium est ab æterno, quòd si sit homo, sit rationalis & risibilis: aliæ verò veritates, in quibus attributum non habet necessariam connexionem cum subiecto; at tantùm contingentem, vt accidit in omnibus futuris; exprimuntur per propositiones quæ non dicuntur æternæ veritatis, quia licèt sint veræ ab æterno, sicut prædicta, *Antichristus erit*; tamen non habent hanc veritatem ex natura rei, siue ab intrinseco; at tantùm ab extrinseco, scilicet ex diuino decreto, de futuritione obiectorum expressorum per similes propositiones. Igitur certum est apud omnes, quòd omnia futura absoluta, tam necessaria, quàm contingentia habent ab æterno veritatem obiectiuam respectu Dei: sed est differentia de modo quo illam habent: Authores enim, contra quos hîc agimus, asserunt illam habere antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis de eorum futuritione: & ex hoc inferunt Deum cognoscere futura contingentia absoluta, in eorum veritate obiectiua, antecedenter ad diuinum decretum de eorum futuritione.

Prima igitur opinio Suaris opusc. de scientia Dei futurorum contingentium lib. 2. cap. 1. Vasquis in præsenti disp. 66. cap. 2. & aliorum asserit, Deum certò præscire futura contingentia absoluta, in eorum veritate obiectiua, antecedenter ad diuinum decretum de eorum futuritione: & ante omne decretum cognoscere veritatem determinatam propositionum exprimentium illa, & falsitatem propositionum oppositarum. Probatur, Futura quæcumque, etiam contingentia, sunt infallibiliter futura, eo modo quo præterita sunt præterita: & vtraque sunt necessariò talia, ex suppositione quòd sint futura & præterita; vnde Augustinus lib. 26. contra Faustum cap. 4. sic ait: Tam non possunt futura

futura non fieri, quàm non fuisse facta præterita: & Anselmus lib. de concordia præscientiæ & prædestinationis gratiæ cum libero arbitrio cap. 1. ait: Rem verò futuram necesse est esse futuram: quoniam futurum esse nequit, & non futurum: ergo futura contingentia absoluta certò præsciuntur futura à Deo in sua veritate obiectiua, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis de eorum futuritione: per hoc enim quòd sunt infallibiliter futura, sunt determinatè vera; non minus ac quando actu sunt.

Secundò, Omnis propositio disiunctiua est pro omni signo vera & necessaria, ita vt vna pars sit determinatè vera, alia determinatè falsa, vt in ista: Antichristus erit, Antichristus non erit: cuius ratio est, quia propositio de futuro debet regulari per propositionem de inesse siue de præsenti sibi correspondentem; vnde illa censenda est pro omni signo vera, cuius correspondens de inesse est aliquando vera; & illa censenda falsa, cuius correspondens de inesse est falsa: sed Deus certò præscit omnem veritatem & falsitatem determinatam cuiuscumque propositionis, & obiecti per eam significati; cùm eius scientia sit infinita & comprehensiua omnium: ergo Deus pro omni signo, & consequenter ante omne decretum efficax diuinæ voluntatis de futuritione rerum, certò præscit futura contingentia absoluta in eorum veritate obiectiua.

Tertiò, Si quid suaderet Deum non certò præscire futura contingentia absoluta antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis: maximè quia ante illud decretum non potest intelligi futuritio, vel non futuritio positiua alicuius: sed hæc ratio non suadet; nam si futuritio rerum non possit esse antecedenter ad diuinum decretum, in illo priori ante decretum nihil est futurum, & ita scit hanc propositionem determinatè veram, Nihil est futurum; vnde semper scit aliquid certò de futuris contingentibus, antecedenter ad decretum suæ diuinæ voluntatis. Maximè, quia significare verum vel falsum, est proprietas propositionis cõueniens ei necessariò, & pro omni signo, vt docet Aristoteles in lib. Perihermenias.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd Deus non certò præscit futura contingentia absoluta, in eorum veritate obiectiua, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis: quia in illo priori nihil est determinatè futurum, vel non futurum; vnde nec propositiones de futuris contingentibus possunt esse determinatè veræ, vel determinatè falsæ. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & ferè omnes alij Theologi

Probatur conclusio authoritate Philosophi & D. Thomæ. Philosophus lib. 1. de interpretatione cap. 8. inter alia, quæ probant nostram conclusionem, sic ait: Quare quoniam similiter orationes veræ sunt, quemadmodum & res, manifestum est, quoniam quæcumque sic se habent, vt ad vtrumlibet sint, & contraria ipsorum contingant, necesse est similiter se habere & contradictionem. Quod contingit in iis quæ non semper sunt, & non semper non sunt. Horum enim necesse est alteram partem contradictionis veram esse, vel falsam; non tamen hoc vel illud, sed vtrumlibet: & magis quidem alteram veram, non tamen iam veram vel falsam. Quod exponens D. Thomas lect. 13. inter alia hæc habet: Et vlterius manifestat, quomodo similiter se habeat in contradictoriis enuntiationibus, & dicit quod harum enuntiationum, quæ sunt de contingentibus, necesse est quòd sub disiunctione altera pars contradictionis sit vera vel falsa: non tamen hæc vel illa determinatè, sed se habet ad vtrumlibet: & si contingat quòd altera pars contradictionis magis sit vera, sicut accidit in contingentibus quæ sunt vt in pluribus: non tamen ex hoc necesse est, quòd ex necessitate altera earum determinatè sit vera, vel falsa. Eandem veritatem docet Angelicus Doctor, alibi sæpè, vt in 1. d. 38. quæst. 1. art. 5. ad 2. Item quæst. 2. de veritate art. 12. ad 1. Item in præsenti art. 13. vbi sic ait: Contingens aliquod dupliciter potest considerari: Vno modo in seipso, secundùm quòd iam in actu est: & sic non consideratur vt futurum, sed vt præsens; neque ad vtrumlibet contingens, sed vt determinatum ad vnum: & propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni; vt potè sensui visus, sicut cum video Sortem sedere. Alio modo potest considerari contingens, vt est in sua causa: & sic consideratur vt futurum, & vt contingens, nondum determinatum ad vnum; quia causa contingens se habet ad opposita: & sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Et tandem infra quæst. 16. art. 7. ad 3. vbi sic ait: Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat vt fieret: Vnde sublata causa non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna: vnde ex hoc non sequitur, quòd ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causa sempiterna fuit, vt essent futura: quæ quidèm causa solus Deus est.

Secundò, Antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis, nihil est determinatè futurum, vel non futurum, sed omnia subiacent diuinæ dispositioni; & maximè contingentia, de cuius intrinseca ratione est, quòd sint indeterminata secundùm se, & ad vtrumlibet; vnde indigent ab extrinseco decreto Dei determinari ad vnam contradictionis partem; quod

Digitized by Google

quod decretum, vt potè causa omnium summè efficax, debet præintelligi ad absolutam futuritionem, vel non futuritionem vniuiusque, sicut & causa debet præintelligi effectui; & cùm sit summè efficax, dat effectui futuritionem eo modo quo vult, vel necessariam; vel contingentem: ratio omnium istorum est, quia nihil aliud extra Deum potest habere esse à seipso, sed omnia alia, vt potè entia per participationem, debent habere esse à Deo ente per essentiam: ergo futura contingentia absoluta, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis de eorum futuritione, non habent veritatem obiectiuam suæ futuritionis: cùm enim, vt dictum est, non sint futura antecedenter ad illud decretum, non possunt Deo objici in illo priori vt verè futura; alioquin alio modo objicerentur, quàm essent: & consequenter, cùm sola veritas obiectiua sit obiectum certæ cognitionis, futura contingentia absoluta non possunt à Deo certò præsciri, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis de eorum futuritione.

Ad primum ergo dicendum, quod futura, quando sunt futura, sunt infallibiliter futura, & necessariò necessitate consequentiæ: sed non sunt futura, nisi post decretum efficax diuinæ voluntatis prædeterminantis & prædiffinientis eorum futuritionem: quia sicut nihil est possibile, nisi dependenter à diuina omnipotentia, à qua omnia possunt fieri: sic multò magis nihil est, aut intelligi potest futurum, nisi dependenter ab eadem diuina omnipotentia, determinata ad eorum productionem, quæ producentur, per decretum efficax diuinæ voluntatis: Sanctus autem Augustinus, & Sanctus Anselmus loquuntur de futuris contingentibus vt futuris ex vi decreti diuini, quæ vt talia, sunt ita infallibilia ad fore, sicut præterita ad fuisse: & sunt necessaria necessitate ex suppositione, & consequentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd vt propositio disiunctiua sit vera & necessaria, sufficit quòd ambæ eius partes sint incompossibiles, ita vt non sint ambæ veræ, vel falsæ: sed si vna est vera determinatè, altera sit determinatè falsa. Quòd autem hæc pars sit determinatè vera, vel falsa, pendet à diuino decreto prædeterminante futuritionem, vel non futuritionem obiecti per illam expressi, si propositio sit de futuro: vnde hoc diuinum decretum est prima regula veritatis, vel falsitatis harum propositionum; propositio autem de inesse siue de præsenti correspondens huic vel illi, est tantùm regula quoad nos & à posteriori.

Ad tertium dicendum, quòd minor est falsa, & ad probationem ipsius dicendum, quòd licèt nulla sit duratio realis, in qua non sit verum dicere, Hoc est determinatè futurum, vel non futurum; dependenter tamen ex diuino decreto prædeterminante eius futuritionem, vel non futuritionem; tamen in illo priori rationis, antecedenter ad illud diuinum decretum nihil est, quod intelligatur determinatè futurum, vel determinatè non futurum; sed omnia sunt sub puro statu possibilis; vnde quamuis pro tunc nihil sit futurum, & hoc certò sciat Deus; tamen absolutè loquendo, multa erunt futura post diuinum decretum de futuritione ipsorum; & multa non futura post decretum de non futuritione ipsorum. Ad aliud dicendum, quòd hæc proprietas propositionis, quæ est significare verum vel falsum, conuenit illi pro omni duratione reali, sed semper post diuinum decretum, per quod res significata tali propositione, habet esse vel non esse: ipsa enim res est regula veritatis vel falsitatis propositionis: si enim est vt enuntiatur, propositio est vera; si verò ita non est vt enuntiatur, propositio est falsa.

DVBIVM V.

Vtrùm Deus certò præsciat futura contingentia absoluta in eorum ideis, antecedenter ad diuinum decretum.

Supponendum est ex D. Thoma quæstione sequenti articulo primo, quòd idea est forma rerum, præter ipsas res existens, siue distincta ab illis. Aliquando sumitur pro exemplari rerum, ad quod intendens Deus operatur: & sic idea habet rationem practici. Aliquando verò sumitur pro principio tantùm cognoscendi ipsas res, secundùm quod formæ cognoscibilium sunt in cognoscente: & sic tantùm pertinet ad speculationem. Applicando autem ad propositum, dicimus essentiam diuinam habere rationem ideæ: non quidem secundùm omnem eius considerationem: Primò enim consideratur, vt est substantia infinita, continens omnes omnium rerum perfectiones; & sic non adhuc est idea. Secundò, consideratur prout est imitabilis à multis; & sic adhuc non est idea, nisi fundamentaliter. Tertiò consideratur vt seipsam repræsentat intellectui diuino præcisè; & sic habet rationem speciei intelligibilis, & non ideæ. Quartò denique consideratur, vt habet rationem obiecti cogniti, vt imitabilis secundùm diuersas perfectiones quas habet; & sic essentia diuina, vt terminat cognitionem dicto modo, est idea speculatiua, cùm sit quid priùs cognitum: est autem idea practica absolutè, quando interuenit actus diuinæ voluntatis, quando scilicet Deus vult communicare istas suas perfectiones: vnde sicut cognitio est practica, quando ordinatur ad opus; sic idea est practica, quando illam artifex respicit vt imitandam actu, & non solùm vt imitabilem: & sic idea completè definitur, quòd sit forma rei in

mente existens, ad quam respiciés artifex operatur. In præsenti autem Dubio, loquimur tantùm de ideis diuinis, vt sunt principium cognoscendi præcisè; sic enim antecedunt diuina decreta: non autem loquimur de ipsis vt sunt practicæ; sic enim supponunt diuinum decretum: aliàs titulus Dubij inuolueret contradictionem. Igitur quærimus, vtrùm in diuinis ideis, vt sunt principium præcisè cognitionis, repræsententur futura contingentia absoluta; non tantùm vt sunt possibilia, de quo nullus dubitat; sed etiam vt futura, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis, & ita certò præsciantur à Deo, antecedenter ad illud decretum. Eadem autem est difficultas de diuina essentia, vt habet rationem speciei intelligibilis; & ita quæ dicentur in ordine ad ideas diuinas, possunt intelligi de diuina essentia vt habet rationem speciei intelligibilis.

Prima opinio Ægidij Romani in 1.d.38.q.1. art.2. & aliorum extra scholam D.Thomæ, asserit Deum certò præscire futura contingentia absoluta in eorum ideis, antecedenter ad diuinum decretum. Probatur, Ideæ diuinæ sunt infinitæ in repræsentando, cùm omnia diuina sint infinitè perfecta intra propriam lineam, & hoc antecedenter ad diuinum decretum; de ratione autem ideæ est repræsentare: ergo antecedenter ad diuinum decretum repræsentant omnia repræsentabilia, & consequenter futura contingentia absoluta: vel dicendum quòd ex diuino decreto accresceret diuinis ideis perfectio repræsentandi.

Secundò, Ideæ diuinæ secundùm propriam & formalissimam rationem suam, sunt tantùm respectu creaturarum futurarum ex D.Thom. quæst. sequenti art.3. ergo antecedenter ad diuinum decretum, repræsentant futura contingentia absoluta; nam diuina attributa secundùm suam propriam rationem sunt omninò necessaria, & independentia à decretis diuinis: & consequenter Deus certò præscit in illis futura contingentia absoluta, antecedenter ad suum decretum: eo modo quo in illis præsciret futura contingentia absoluta, si euenirent à casu, vel tantùm producerentur à causis secundis independenter à diuinis decretis.

Secunda opinio, quæ attribuitur Scoto, asserit quòd Deus nullo modo præscit futura contingentia absoluta in eorum ideis, etiam consequenter ad diuinum decretum. Probatur, Ideæ diuinæ repræsentant necessariò sua obiecta; cùm enim sint diuinum attributum, propria ratio repræsentatiua eis necessariò cõpetit: sed non possunt necessariò repræsentare futura contingentia absoluta; quia hæc, cùm contingenter eueniant, contingenter tantùm possunt repræsentari: ergo diuinæ ideæ non repræsentant futura contingentia absoluta vt futura, at tantùm sub esse possibili: & consequenter Deus non potest certò præscire in suis ideis, futura contingentia absoluta vt futura, at tantùm sub esse possibili.

Secundò, Ideæ diuinæ non magis repræsentant post diuinum decretum, quàm ante illud; quia per decretum nihil eis aduenit perfectionis, & tamen adueniret, si ratione decreti aliquid de nouo repræsentarent: sed ante diuinum decretum ideæ diuinæ non repræsentant futura contingentia absoluta sub esse futuri, at tantùm sub esse possibilis, cùm ante illud non sint futura, at tantùm possibilia: ergo ideæ diuinæ non repræsentant, etiam post diuinum decretum, futura contingentia absoluta: & consequẽter Deus nullo modo præscit futura contingentia absoluta in eorum ideis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt Deus non præsciat certò futura contingentia absoluta, in eorum ideis, antecedenter ad diuinum decretum de eorum futuritione, ex sola efficacia suæ scientiæ: 2. Consequenter tamen ad illud diuinum decretum, illa certò præscit in ideis. Ita communiter docent Discipuli D.Th. in præsenti, & ferè omnes alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Th. q.3. de veritate art.6. vbi sic ait: Idea potest esse eius, quod nec est, nec erit, nec fuit: non tamen eodem modo, sicut est eorum, quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt: quia ad ea quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt producenda, determinatur ex proposito diuinæ voluntatis: non autem ad ea, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: & sic huiusmodi habent quodammodo ideas indeterminatas. Vnde ex D. Th. idea habet determinari ad repræsentandum futura ex proposito diuinæ voluntatis siue ex diuino decreto.

Secundò, Nihil intelligitur esse futurum, antecedenter ad diuinum decretum de eius futuritione, vt fides docet; nulla enim creatura habet ex propria sua natura, quòd sit in aliqua temporis differentia; sed omnis creatura, sicut habet esse possibile à diuina omnipotentia absolutè considerata, sic habet esse futurũ ab eadem omnipotentia determinata per decretum diuinæ voluntatis: cum hac tamen differentia, quòd esse possibile tantùm dicit ex parte creaturæ non repugnantiam, ad hoc vt producatur, & in Deo potentiam productiuam, à qua extrinsecè denominatur possibilis; esse verò futurum importat ex parte Dei actum imperij, connotando decretum de futuritione creaturæ possibilis, & ex parte ipsius creaturæ importat esse quod habitura est: ergo est impossibile, quod antecedenter ad illud decretum, futura contingentia absoluta repræsententur in diuinis ideis vt futura, & consequenter quòd Deus certò præsciat ea in ideis.

Tertiò, Ex vna parte scientia Dei, quæ est causa rerũ, est scientia libera; omnia enim creata procedunt

procedunt à Deo liberè; ſcientia autem libera connotat decretum diuinæ voluntatis vt præuium: ex alia verò parte idea non repræſentat futurum aliquid, niſi ſit practica ex fine; non autem eſt practica ex fine ante decretum, cùm Deus non operetur ad extra, niſi liberè: ergo nec ideæ diuinæ repræſentant futura contingentia abſoluta vt futura, antecedenter ad diuinum decretum: nec ſcientia, in qua poſſent tanquam in cauſa actuali attingi, reſpicit illa niſi connotando decretum diuinæ voluntatis vt præuium. Si dicatur quòd ſcientia Dei habet ante decretum efficaciam dandi eſſe rebus. Reſpondetur hoc quidem eſſe verum: ſed tamen quia non eſt datura illud eſſe ante decretum; propterea in ipſa nudè ſumpta cognoſcit Deus res ſolùm vt poſſibiles, in ipſa verò determinata per decretum cognoſcit res vt futuras: ratio eſt, quia ſcientia Dei eſt cauſa rerum vt eſt actus imperij, non vt eſt ſimplex notitia; actus autem imperij ſupponit actum voluntatis.

Probatur & explicatur ſecunda pars concluſionis. Conſtat ex dictis, quòd ideæ diuinæ antecedenter ad diuinum decretum repræſentant res neceſſariò, & conſequenter ſub ſolo eſſe poſſibili, quod eſt neceſſarium, ſuppoſita in Deo omnipotentia, à qua dependent vt à cauſa ſiue ratione à priori ſuæ poſſibilitatis: vt ergo repræſentent ſub eſſe futuro, debent determinari in eſſe repræſentatiuo, ſicut & obiectum in eſſe repræſentabili: vnde ſicut determinatur obiectum per efficax decretum diuinæ voluntatis de eius futuritione; (omnium quippè, quæ aliquando erunt, futuritio pendet à diuino decreto, tanquam à prima radice effectiua; vnde non poteſt intelligi futuritio alicuius, niſi præſuppoſito diuino decreto:) ſic etiam determinantur ideæ per idem decretum, & ita repræſentãt ſic determinatæ vt futurum, id quod antecedenter ad illud decretum repræſentabant tantùm vt poſſibile. Hoc poſito, ſic probatur: in exemplari perfecto, & cõpletè practico, quódque non eſt impedibile, ac cognoſcitur vt tale, certò præſcitur aliquod futurum, cuius eſt tale exemplar: ſed poſt diuinum decretum efficax de futuritione futurorum contingentium abſolutorum, ideæ diuinæ ſunt ipſorum exempla ria perfecta, & completè practica, quæque non ſunt impedibilia, ac cognoſcuntur à Deo vt talia, vt ex ſe patet: ergo futura contingentia abſoluta præſciuntur certò à Deo in eorum ideis, conſequenter ad diuinum decretum efficax de ipſorum futuritione.

AD primum ergo dicendum, quòd ideæ diuinæ, quia infinitè perfectæ, repræſentant omnia repræſentabilia pro illo ſtatu, in quo conſiderantur ipſæ ideæ: vnde cùm antecedenter ad diuinum decretum de futuritione rerum, nihil ſit repræſentabile vt futurũ, cùm pro illo priori nihil ſit futurum, ſed poſſibile: ideò pro illo priori ideæ diuinæ non repræſentant futura contingentia abſoluta ſub eſſe futuro, at tantùm ſub eſſe poſſibili. Ad aliud dicendum, quòd perfectio diuinis ideis competit ex hoc, quòd poſſint repræſentare & actu repræſentent obiecta repræſentabilia: vnde quòd in illo priori non repræſentent futura vt ſic, non prouenit ex defectu perfectionis ipſarum, ſed ex defectu obiecti: & ſic quòd poſito decreto de futuritione ideæ iam repræſentent futura, non ſequitur quòd ex illo decreto accreſcat diuinis ideis perfectio repræſentandi; ſed ſequitur quòd per illud decretum ponatur obiectũ futurum repræſentabile.

AD ſecundum dicendum, quòd D. Th. loco citato dicit ideas diuinas, & eſſe principium factiuum rerum, & eſſe principium cognoſcitiuum ipſarum: priori modo, idea eſt idem ac exẽplar, & conſequitur diuinum decretum de futuritione rerum: alio modo, ſe habet ad omnia quæ cognoſcuntur à Deo, etiam ſi nullo tempore fiant; vt igitur ideæ repræſentent tantùm poſſibilia, non ſupponunt decretum; ſicut ſupponunt, vt repræſentent futura. Ad aliud dicendum, quòd in illo caſu impoſſibili, Deus non videret in ſuis ideis futura contingentia, quia non continerentur in diuina eſſentia in cauſa, ac proindè nec in ideis quæ ſunt ipſa diuina eſſentia: dato autem vno impoſſibili non eſt inconueniens dari aliud.

AD primum ſecundæ opinionis dicendum, quòd ideæ diuinæ neceſſariò habent virtutem repræſentatiuam, propter rationem adductam. Quòd autem actu repræſentent neceſſariò, vel liberè, prouenit ab obiecto repræſentabili; quod ſi ſit neceſſarium vt ſunt poſſibilia, illud repræſentant neceſſariò; ſi autem ſit contingens, illud repræſentant contingenter. Quòd autem poſt decretum repræſentent plura, non facit quòd accreſcat, aut mutetur eius perfectio, ſed ſupponit quòd obiectum, quod priùs & antecedenter ad decretum erat tantùm in ordine poſſibilium, iam ſit etiam in ordine futurorum, vt dictum eſt, & per hoc patet ad ſecundum.

DVBIVM VI.

Vtrùm Deus certò præſciat futura contingentia abſoluta, in efficaci decreto poſitiuo ſuæ voluntatis.

SVpponendum eſt, quòd certitudo alicuius cognitionis, propriè loquendo, deſumitur ex parte medij cognoſcendi, ſub quo, vel per quod talis cognitio tendit in obiectum: & hinc fit quòd v.g. in opinione, licèt obiectum ſit certum & determinatum; quia tamen talis cognitio nititur tantùm medio probabili, cognitio nõ eſt certa: & è contra, vt docet Ariſtoteles, multa falſa, ratione medij cognoſcendi, ſunt probabiliora veris. Hæc doctrina debet intelligi de

 medio,

medio, prout repræsentat obiectum: vnde vt cognitio sit certa, medium debet esse certum, siue certò repræsentans obiectum: & etiam debet esse aliquo modo necessarium, siue debet habere esse certum & determinatum, ad hoc vt possit subiici cognitioni certæ & infallibili.

Supponendum est secundò ad perfectam notitiam diuini decreti, dari in Deo duplicem voluntatem, scilicet antecedentem & consequentem: illam inefficacem, quia non fertur in obiectum in indiuiduo cum omnibus circunstantiis; qualis est voluntas, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, videns enim naturam humanam capacem beatitudinis. & non attendens ad alias circunstantias & rationes, vult omnia indiuidua talis naturæ consequi beatitudinem, sicut bonus Iudex non aduertens ad delicta, vult omnes homines viuere. Voluntas autē consequens est efficax; & est illa, qua Deus absolutē determinauit & decreuit saluare hos & illos in particulari, attentis omnibus circunstantiis, per bona opera quæ per gratiam facturi sunt; vel damnare propter mala opera, quæ ex sua malitia perpetraturi sunt; sicut bonus Iudex visis bonis operibus alicuius, vult illum præmiare; visis autem malis operibus alterius, vult illum punire: & sic simul vult eundem viuere, in quantum est homo; & vult suspēdi in quantum est malefactor: sed de his ampliùs agetur inferiùs, quæst. 19. Ponimus igitur in Deo decreta absoluta respectu futurorum contingentium absolutorum, quæ sunt actus voluntatis consequentis, ac proindè efficaces. Diuina autem voluntas non eodem modo se habet ad liberos actus moraliter bonos, & ad moraliter malos: bonos enim prædiffinit decreto positiuo, malos verò quoad malitiam, decreto tantùm permissiuo; licèt quoad entitatem ipsorum, & quoad substantiam actus, eos prædiffinierit positiuè, cùm vt sic sint quoddam ens & bonum. Ex his manifestus est titulus huius Dubij, quod procedit de futuris contingentibus absolutis, & maximè de actibus liberis bonis; certum est enim, vt suo loco dicetur, quòd Deus prædiffinit omnes actus liberos bonos decreto positiuo: ad Dubiū autem sequens remittimus agere de actibus liberis malis, qui à Deo prædiffiniuntur decreto tantùm permissiuo quoad ipsorum malitiam; quia de ipsis est peculiaris difficultas.

Prima opinio Vasquis in præsenti disp. 65. & aliorum extra scholam D. Thom. negat Deum certò præscire futura contingentia absoluta in efficaci decreto positiuo suæ voluntatis, vt præsenti & exercito. Probatur, decretum liberum diuinæ voluntatis addit supra actum necessarium, respectum tantummodò rationis, resultantem ex futuritione obiecti, ita vt nostro modo intelligendi prior sit futuritio obiecti, quàm talis respectus, & consequenter quàm decretum: ergo Deus potiùs præscit ex futuritione obiecti ipsum decretum, quàm ex decreto futuritionem obiecti; & ita non præscit certò futura contingentia absoluta, in efficaci decreto positiuo suæ voluntatis, vt præsenti & exercito.

Secundò, Per determinationem causæ remotæ effectus non potest certò præsciri; quia causa proxima potest impediri, & concursus causæ remotæ modificatur in causa proxima, vt constat in generatione plantæ respectu Solis: sed decretum diuinum est causa remota futurorum contingentium absolutorum, vt patet: ergo per determinationem diuini decreti, siue in ipso determinato non præscit certò Deus futura contingentia absoluta: Maximè illa, quæ pendent à libero arbitrio, quod posito quocumque decreto manet indifferens ad vtrumlibet; si enim prædeterminaretur ad vnam partē per decretum Dei exercitum, amitteret libertatem.

Tertiò, D. Thomas in præsenti art. 13. & alibi sæpè negat futurum vt futurum, siue vt est in causa, posse certò cognosci: & vt probet Deum cognoscere futura contingentia absoluta, recurrit ad eorum præsentiam in æternitate: ergo signum est; quòd secundùm eius doctrinam Deus non præscit certò futura contingentia absoluta in efficaci decreto positiuo suæ voluntatis, vt præsenti & exercito.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus certò præscit futura contingentia absoluta in efficaci decreto positiuo suæ voluntatis, vt præsenti & exercito. 2. non autem vt futuro, siue, subsequenti ad futuritionem ipsorum. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorū Patrum. Esther 13. Domine Rex omnipotens in ditione tua cuncta sunt posita, & non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreueris saluare Israël. Isaiæ, 14. Iurauit Dominus exercituum dicens: si non vt putaui, ita erit: & quomodò mente tractaui, sic eueniet vt conteram Assyrium in terra mea. & post pauca: Hoc consilium quod cogitaui super omnem terram, Dominus enim exercituum decreuit, & quis poterit infirmare? & manus eius extenta, & quis auertet eam? Ad Rom. 9. Voluntati eius quis resistit? Hilarius lib. 9. de Trinitate ait: Quæ Deus facere decreuit, in sua voluntate cognouit. Augustinus in Enchiridio cap. 95. afferens illud Psal. Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit: ait, quòd non esset verum, si aliqua voluit facere, & non fecit. Et quod est indignius: ideò non fecit, quia ne fieret quod volebat, omnipotens voluntas hominis impediuit. Et post pauca: Hoc nisi credamus, periclitatur nostræ fidei confessionis initium, qua nos in Deum Patrem omnipotentem credere confitemur: nec enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quia

Digitized by Google

quia quicquid vult, potest: neque voluntate cuiuspiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus. Idem docet D.Thomas multis locis suæ doctrinæ, vt 1. contra gentes cap. 68. Item q. 2. de veritate art. 12. & passim tota hac quæstione, afferens pro ratione, quia est causa omnium per decretum efficax suæ voluntatis.

Secundò, Deus constituitur prima & vniuersalissima causa omnium actualium, per sciētiam practicam liberam, siue per actum imperij applicatum à decreto efficaci suę voluntatis: vnde nihil potest intelligi fiendum, vel à Deo immediatè, vel mediis causis secūdis; nisi intelligatur prædeterminatū efficaci decreto diuinę voluntatis, tam quoad substantiam, quàm quoad modum ipsius: & cùm aliūde efficax decretum diuinæ voluntatis sit omnipotens, ad ipsum certò & infallibiliter sequitur effectus: ergo in ipso decreto efficaci suæ voluntatis, Deus certò præscit futura contingentia absoluta: quasi in principio *quo* suæ causalitatis. Et cùm effectus non possit cognosci determinatè futurus in causa, nisi vt præsenti & exercita (hoc enim habent causa efficiens & quæ ipsam constituunt vt talem, quòd debent necessariò poni vt præsentia & exercita, ante positionem effectus, quia agere sequitur ad esse; & vnumquodque agit, in quantum est actu:) inde est quòd Deus omnia futura contingentia præscit in suo decreto vt præsenti & exercito, siue vt præuio ad futuritionem contingentium: seu in essentia diuina, vt determinata per decretum exercitum, ad repræsentanda futura contingentia absoluta vt futura sunt, quæ antecedenter ad decretum ipsa repræsentat vt possibilia. Et ex his probata manet secunda pars conclusionis.

Ad primum ergo, dicendum iuxta ea, quæ dicentur in quæstione de voluntate Dei, quòd decretum liberum diuinæ voluntatis nihil addit, etiam virtualiter distinctum, supra actum necessarium diuinæ volitionis, sed solùm connotat hoc obiectum ponendum cum his & illis circunstantiis: ad quod consequitur respectus ille rationis, qui non pertinet ad rationem intrinsecam decreti: actus autem necessarius diuinæ volitionis, vt connotans futuritionem futurorum contingentium, antecedit hanc futuritionem vt causa effectum: vnde in ipso Deus certò præscit futura cōtingentia absoluta.

Ad secundum dicendum, quòd Maior est vera; quando causa proxima, vt substat causæ remotæ, est impedibilis, vt in exemplo allato: quod non est in nostro casu respectu Dei, cùm sit causa summè efficax & omnipotens: vnde infallibiliter euenit, quod ipse vult, & eo modo quo vult. Ad aliud dicendum, quòd causa secunda ita prædeterminatur à prima, vt etiam seipsam determinet: in ipso enim instanti primo operationis recipit motionem à Deo, quæ facit vt volūntas creata se determinet; & ideò priùs natura siue causalitate dicitur prædeterminari à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd D.Thomas sæpè docet, Deum certò præscire futura contingentia absoluta in decreto efficaci suæ voluntatis, vt constat ex locis citatis, tum in hoc Dubio, tum superiùs Dubio 2. Cùm igitur negat futurum vt futurum posse certò cognosci, intelligit de futuro antecedenter ad diuinum decretum, quod quidem tunc non est futurum, sed dicitur futurum, quia post decretum est futurum. Quòd autem D.Thomas, vt probet Deum certò cognoscere futura contingentia absoluta, recurrat ad eorum præsentiam in æternitate; non tollit quin admittat ea cognosci in decreto efficaci suæ voluntatis, imò virtualiter ibidem hoc dicit nam ideò futura contingentia sunt præsentia realiter in æternitate, quia ex efficaci decreto diuinæ voluntatis sunt futura in propria mensura: vnde priùs prioritate naturæ cognoscuntur vt futura in decreto, quàm præsentia in æternitate. Quòd autem prophetiæ comminatoriæ non semper impleantur, non est quòd Deus fuerit deceptus in sua præuisione, sed quia reuelat euentus futuros, attendendo vel ad exigentiam suæ iustitiæ tantùm, vel solùm ad exigentiam causarum proximarum, vel quia eos decreuit sub conditione futuros, qua non impleta non eueniunt; & tamen Deus in reuelatione eorum non exprimit hanc conditionem: vnde semper diuina præscientia est certa & infallibilis; sicut & diuina reuelatio semper est vera: & si intelligeretur iuxta sensum Dei reuelantis, semper perciperetur eius veritas.

DVBIVM VII.

Vtrum Deus certò præuideat futura peccata, in suo decreto permissiuo.

Supponendum est, quòd circa peccatum quatuor reperimus. Primum est ipsa permissio peccati, quæ est à Deo, & consistit in actu positiuo non impediendi peccatum, siue negandi creaturis auxilium efficax, quo posito impediretur: Deus igitur videns Petrum v.g. secundùm varium statum, quem ex diuina dispositione in toto decursu vitæ habiturus est, decernit pro illo vel illo statu, in his vel aliis circunstantiis permittere illum peccare; siue statuit negare ipsi pro tunc auxilium efficax quo vitet peccatum; & dandi solum auxilium sufficiens, quo possit vitare peccatum: & in hoc decreto permissiuo præuidet Petrum infallibiliter peccaturum; quia licèt possit resistere peccato, cùm habeat auxilium sufficiens; tamen non resistet, ex propria defectibilitate. Secundum quod reperimus, est decretum positiuum,

uum, quod habet Deus (ſuppoſito prædicto decreto permiſſiuo) concurrendi ad phyſicam entitatem peccati, quæ entitas eſt quoddam bonum, & ideò eſt ab ipſo Deo tanquam à prima & vniuerſaliſſima cauſa, ac proindè concurrente & præuiè, & ſimultaneè: igitur ſuppoſito, quòd Deus ex ſuo iuſto iudicio vult permittere peccatum; debet ex conſequenti, vt potè prima cauſa, concurrere ad entitatem actionis peccaminoſæ: & licet cauſa ſecunda ſic prædeterminata poſſit non operari, & conſequẽter non peccare, infallibiliter tamen operabitur, & peccabit: operabitur quidem ex vi præmotionis, peccabit autem quia eſt creatura defectibilis; & ita ab intrinſeco deficiet, niſi efficaciter adiuuetur; ſiue peccabit, peccare enim eſt deficere, & non efficere, vt ait Auguſtinus: vnde Deus in decreto poſitiuo vt ſic non præuidet peccatum, quia iſtud decretum reſpicit tantùm entitatem actus, & ſequitur decretum permiſſiuum; præuidet autem, abſolutè loquendo, peccatum futurum in decreto permiſſiuo, nam ad iſtud ſequitur infallibiliter decretum poſitiuum de præmouendo ad actum: poteſt autem dici, quòd in decreto poſitiuo Deus præuidet peccatum futurum, in quantum ſupponit & habet annexum decretum permiſſiuum. Tertium quod reperimus, eſt quòd in actione peccaminoſa entitas ex vi ſua & propria ratione, nullam habet connexionem cum malitia ſpecifica aut numerica peccati, ſed hæc procedit & prouenit ei à cauſa ſecunda defectibili: ſicut claudicatio, quæ eſt in deambulatione, non eſt annexa deambulationi vt ſic, & vt procedit à potentia motiua; ſed ſolùm vt procedit à tibia curua & defectuoſa: & ſic licèt hæc numero actio procedens à voluntate creata, vt fit in talibus circunſtantiis, quarum aliqua ſit mala, non poſſit eſſe bona; tamen malitia eius ſemper prouenit ex peruerſo affectu voluntatis humanæ abſtentis præmotione diuina, quæ ſolùm datur ad entitatem actionis, & ad bonitatem in actionibus bonis. Quartum quod reperimus, eſt quòd licèt Deus ordinet peccatum in miſericordiam, parcendo, & ex illo bona aliqua, putà humilitatem, contritionem, aut quid ſimile eliciendo; aut in iuſtitiam, puniendo (propter quæ permiſſio peccati eſt bona, quia ordinatur per ſe ad bonum finem; licèt ipſum peccatum non ſit ordinabile ad bonum finem, imò deordinet ab vltimo fine:) non tamen poteſt dici, quòd Deus præmoueat ad malitiam peccati, licèt præmoueat ad entitatem ipſius: ſicut non poteſt dici, quòd concurrat ſimultaneè ad malitiam, licèt concurrat ad entitatem; cùm enim hæc ſit ens per participationem, debet fieri & conſeruari à Deo ente per eſſentiam; quod vltimum difficiliùs apparet, nam concurſus ſimultaneus magis attingit effectum, quàm præuius; imò præuius eſt influxus in cauſam immediatè, & media cauſa in effectum; ſimultaneus autem eſt immediatus influxus in actum ſeu effectum: vnde ſi poteſt dici, & debeat dici, quòd Deus concurrit ad entitatem peccati concurſu ſimultaneo, & non ad malitiam; eodem modo poteſt, & debet dici de concurſu præuio.

Prima opinio illorum, qui admittunt ſcientiam mediam, aſſerit decretum permiſſiuum abſolutum, eſſe quidem Deo medium cognoſcendi peccata abſolutè futura; ſed tamen ex præſuppoſitione ſcientiæ cõditionatæ ſiue mediæ: vnde ſecundùm iſtos Authores inter decretum permiſſiuum & futuritionem peccati non eſt connexio infallibilis, niſi ratione ſcientiæ mediæ, qua Deus præuidit, quòd ſi Petrus tentaretur in tali occaſione conſtitutus, tentationi ſuccumberet, & ita ex ipſis prima radix certitudinis deſumitur ex hac præuiſione, & non ex libero decreto Dei permiſſiuo, ne Deus dicatur author peccati: ſicut etiam ſecundùm iſtos radix certitudinis præſcientiæ diuinæ circa actus moraliter bonos, non deſumitur ex libero decreto Dei poſitiuo, ſed ex eadem ſcientia media, ne lædatur libertas voluntatis creatæ vel auferatur contingentia à rebus. Probatur, decretum permiſſiuum peccati duo importat tantùm; ſcilicet propoſitum non impediendi peccatum, in quo includitur ſuſpenſio vel negatio auxilij efficacis ad reſiſtendum, vel ad faciendum actum virtutis oppoſitum; & propoſitum concurrendi ad entitatem peccati, & dandi ex parte cauſæ primæ ea, quæ ſunt neceſſaria cauſæ ſecundę ad agendum: ſed decretum permiſſiuum, vt hæc duo importat, non habet infallibilem connexionem cum futuritione peccati: non quidem ex parte primi, aliàs ſequeretur quòd voluntas ſibi ipſi relicta cum ſolo concurſu generali, eſſet ex ſe determinata ad malum, quod eſt hæreſis Manichæorum & Lutheranorum; ſequeretur etiam quòd voluntas humana cum ſolo generali concurſu non poſſet operari aliquod opus morale bonum, quod eſt contra D. Thomam & communem ſententiam Diſcipulorum eius: nec etiam ex parte ſecundi quod importat, aliàs ſequeretur quòd Deus poſitiuè prædeterminaret & flecteret voluntatẽ creatam ad actum, qui hîc & nunc non poteſt exerceri ſine malitia, ac proindè ſequeretur quòd Deus eſſet cauſa peccati, & illud vellet; qui enim vult obiectum, cui eſt hîc & nunc ita annexa malitia, vt non poſſit haberi ſine illa, vult & ipſam malitiam: ſi autem decretum permiſſiuum non habet infallibilem connexionem ſecundùm aliquid ſui cum futuritione peccati, non poteſt peccatum vt futurum in eo certò præuideri, vt patet: ergo Deus non poteſt certò præuidere futura peccata in ſuo decreto permiſſiuo.

CON

Digitized by Google

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus certò præuideat futura peccata in suo decreto permissiuo: 2. Quia ex ea parte præcisè, qua dicit propositum non impediendi peccata, siue negandi auxilium efficax, habet infallibilem connexionem cum futuritione ipsorum: 3. Hanc autem infallibilem connexionem non emendicat ex scientia media siue conditionata. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & plures alij.

Probatur prima, & secunda pars conclusionis. Prima quidem ex secunda; si enim decretum Dei permissiuum habet infallibilem connexionem cum futuritione peccatorum ratione alicuius sui, Deus videndo tale decretum, certò præuidet in eo futura peccata vt patet. Secunda autem pars probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Psal. 80. Dimisi eos secundùm desideria cordis eorum, ibunt in adinuentionibus suis. In Concilio Arausicano secundo, Canone 19. Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam Creatore suo non adiuuante seruaret. In epistola 29. Innocentij ad Concilium Carthaginense inter epistolas Augustini, 91. Necesse est enim, vt quo auxiliante vincimus, eo iterum non adiuuante vincamur (intellige necessitatem secundùm quid & infallibilitatis, non simpliciter & absolutam.

Secundò, Ex vna parte liberum arbitrium creatum est talis conditionis, vt ait Augustinus 12. de ciuitate Dei cap. 7. quòd ex se possit peccare siue deficere, quia ex nihilo factum est: vnde ad peccandum vt sic non indiget auxilio Dei: ex alia verò parte homo tentatus nullum potest vitare peccatum sine speciali Dei auxilio, quia post peccatum originale nullum potest facere bonum arduum sine speciali Dei auxilio, siue absque aliquo auxilio gratiæ roborantis ipsam naturam infirmam, vt communiter docent Discipuli D. Thomæ in materia de gratia, & docet ipse D. Thomas q. 24. de veritate art. 14. vbi postquam distinxit duplex bonum, scilicet naturale & supernaturale, sic concludit: Vnde si gratiam Dei velimus dicere, non aliquod habituale donum, sed ipsam misericordiam Dei, per quam interiùs motum mentis operatur, & exteriora ordinat ad hominis salutem: sic nec vllum bonum homo potest facere sine gratia Dei: constat autem quòd vitare peccatum, cùm quis tentatur, est aliquod bonum arduum: vnde Deus videt quòd si permittat Petrum tentari, infallibiliter succumbet cum solo auxilio sufficienti gratiæ (quòd Deus tenetur dare, quoties aliquid supra vires naturæ præcipit, quia nemo ad impossibile tenetur:) licèt enim cum illo possit non succumbere, & vincere tentationem; infallibiliter tamen succumbet, & vincetur à tentatione, ex innata sua defectibilitate: ergo decretum Dei permissiuum, ex ea parte præcisè, qua dicit propositum non impediendi peccata, siue negandi auxilium efficax, quo actu vitentur, habet infallibilem cōnexionem cum futuritione peccatorum: quia ad hoc propositū sequitur aliud in Deo, scilicet concurrendi per modum causæ primæ ad entitatem peccati.

Probatur tertia pars conclusionis. Nihil habet esse futurum absolutè, ac proinde non potest intelligi absolutè esse futurum, nisi præsupposito aliquo decreto Dei absoluto; vel positiuo, vt causa futuritionis; vel permissiuo, vt conditione *sine qua non* talis futuritionis; quia ex Augustino nihil fit nisi Deo volente, vel permittente: quod prouenit ex summa dependentia creaturarum à Deo Creatore; vnde sicut non habent esse possibile, nec possunt intelligi vt possibilia, nisi præsupposita & præintellecta in Deo omnipotentia, ad modum causæ possibilitatis ipsarum; sic nec habent esse futurum, nec possunt intelligi vt futura, nisi præsupposito & præintellecto decreto, vel positiuo vt causa futuritionis, vel permissiuo vt conditione *sine qua non* talis futuritionis; illud enim quod pertinet ad genus causæ efficientis debet præcedere, & præintelligi præcedens positionem effectus: ergo decretum permissiuum non emendicat ex aliqua scientia suam infallibilem connexionem cum futuritione peccatorum; quin potiùs scientia futuritionis peccatorum emendicat suam certitudinē à decreto permissiuo ipsorum: quia vt dictum est, nihil intelligitur sub conditione futurum, nisi priùs intelligatur sub conditione præfinitum, vel permissum.

AD argumentum ergo in contrarium dicendum, quòd decretum permissiuum habet infallibilem connexionem cum futuritione peccati, ex ea parte præcisè, qua dicit propositum non impediendi peccatum, connotando tamen propositum concurrendi ad entitatem ipsius. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd aliud est voluntatem creatam esse determinatam ad malum; & aliud est ex seipsa, dum tentatur, non posse vitare malum, quod vt sic habet rationem ardui: ex hoc enim quòd occurrente necessitate Deus dat illi gratiam sufficientem, ex qua potest resistere malo, inde sequitur ipsam non esse ordinatam ad malum. Nec D. Thomas eiúsque Discipuli dicunt, quòd voluntas humana sine speciali auxilio possit nunc facere aliquod bonum morale arduum, quale est resistere tentationi; at tantùm aliquod facile & conforme naturæ, putà salutare amicum: & hoc propter corruptionem naturæ; in statu autem naturæ integræ potuisset ex se resistere aliquibus tentationibus, sed non grauioribus sine gratia Dei. Ad secun-

dam impugnationem dicendum, quòd verum est Deum prædeterminare ad entitatem peccati: negandum tamen est ex hoc sequi Deum esse authorem peccati: nec valet ista sequela, qui vult obiectum, cum quo est hîc & nunc sic annexa malitia, vt illud non possit haberi sine illa, vult & ipsam malitiam: hæc enim sequela est Pelagij, qui ex illa probabat pueros non contrahere peccatum originale; aliàs, inquit, Deus infundens animam esset author peccati, quia tale peccatum sequitur ad illam infusionem hîc & nunc. Vnde dicendum, quòd illa sequela esset vera, si malitia esset annexa huic actui vt actus est, vel provt procedit à Deo prima causa: non autem si proueniat ista malitia, vt de facto prouenit, ex voluntate creata deficiente, tanquam à prima radice, vt constat ex dictis in toto hoc Dubio, & maximè in Supponendo.

DVBIVM VIII.

Vtrùm Deus videat futura contingentia absoluta, vt sunt ipsi realiter præsentia in æternitate.

Svpponendum est, hoc Dubium particulare de futuris contingentibus absolutis, includi in alio vniuersali, vtrùm scilicet omnia tam præsentia, quàm præterita & futura, sint sibi inuicem & Deo ab æterno realiter præsentia, siue coëxistentia in mensura æternitatis: & vtrumque in præsenti examinabimus. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd realiter præsens & coëxistens in præsenti materia idem sunt: nam licèt coëxistens respiciat eandem durationem, & præsens respiciat eundem locum (propter quod non se habent conuertibiliter, non enim omne coëxistens est semper realiter præsens;) tamen respectu Dei conuertibiliter se habent, cùm Deus sit vbique; & ideò non solùm quod est ipsi realiter præsens, est ipsi coëxistens, quod respectu omnium verum est; sed etiam omne coëxistens est ipsi realiter præsens, quod non semper verificatur respectu aliorum. Igitur ad præsentiam realem requiritur coëxistentia realis, quæ tamen non requiritur ad præsentiam obiectiuam. Aliquid autem dicitur coëxistere alteri, vel quantùm ad mensuram propriam vniuscuiusque, vel quantùm ad mensuram communem æternitatis: in qua esse præsens realiter & coëxistere, formaliter loquendo abstrahit à præsentia obiectiua cogniti ad cognoscẽtem; quia data æternitate, si per impossibile Deus non esset cognoscitiuus, creaturæ quæ darentur, verè essent coëxistentes & realiter præsentes Deo in æternitate, non tamen essent ipsi obiectiuè præsentes; quia obiectiua præsentia est tantùm in ordine ad cognitionem.

Supponendum est secundò ex D. Thoma supra q. 10. quòd æternitas est mensura formaliter indiuisibilis, nullam admittens successionẽ; vnde definitur quòd sit, interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio: cum hoc tamen stat, ipsam esse diuisibilem virtualiter & eminenter: in præsenti autem loquimur de æternitate formaliter considerata, in quantum scilicet adæquatè correspondet toti tempori, & adhuc latiùs patet quàm tempus; & vt sic probabimus omnia, tam præterita, quàm præsentia, & futura semper esse realiter præsentia in æternitate: non autem loquimur de æternitate virtualiter considerata, siue secundùm diuisionem virtualem quam habet; nam vt sic accipitur, provt correspondet cuilibet parti temporis: vnde cùm in quolibet Nũc temporis quælibet res non sit, sed quædam res sint præteritæ, & aliæ sint futuræ; sic nec in quolibet Nunc æternitatis virtualiter consideratæ præterita & futura sunt; & ita falsum est dicere, quod in quolibet Nunc tẽporis omnia sint realiter præsentia æternitati, ita quòd existẽtia cuiuslibet rei ad æternitatem mensuretur quolibet instanti temporis: quia si aliquod instans semper & pro quolibet instanti temporis coëxisteret æternitati, etiam coëxisteret aliis instantibus temporis, tam præteritis, quàm futuris; & sic illud instans non esset habens, & omnia instantia essent vnum instans in rei veritate, & plura instantia eiusdem temporis essent simul, & præteritum ac futurum essent præsens, quæ omnia implicant contradictionem. Vnde hîc tantùm intendimus probare, quòd in quolibet Nunc æternitatis omnia sint præsentia realiter æternitati, ita quòd coëxistentia cuiuslibet rei ad æternitatem, saluetur in quolibet Nunc æternitatis, quod formaliter est vnicum, & multiplex virtualiter.

Prima opinio Scoti in 1. d. 38. q. 1. Durandi ibidem q. 3. Suaris lib. 1. de scientia futurorum absolutorũ, cap. 7. Vasquis in præsenti, disp. 64. & aliorum plurium extra scholam D. Thomæ, negat futura contingentia absoluta fuisse ab æterno, & nunc esse realiter ac physicè Deo præsentia in mensura æternitatis: vnde ex ipsis Deus non cognoscit futura contingentia absoluta, vt sibi realiter & physicè præsentia, sed tantùm vt obiectiuè præsentia. Hæc opinio de futuris contingentibus absolutis, fundatur super aliam vniuersalem, quam docent iidem Authores, quod scilicet præterita & futura non sint realiter ac physicè præsentia in æternitate: & probatur vniuersaliter authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Sacra Scriptura dicit æternitatem esse ante omne tempus, & Deum ante esse actuale cuiuscumque creaturæ, vt Psalmo 89. Priusquam montes fierent, aut formaretur terra & orbis: à sæculo & vsque in sæculum tu es Deus: & consequẽter res temporales non sunt ab æterno præsentes æternitati & Deo realiter & physicè. Concilium

lium Nicenum condemnat Arium negantem Verbum diuinum eſſe coæternum Patri,& cõſequenter intendit quòd ſemper fuit in æternitate realiter phyſicè, qui modus non conuenit creaturis, ſi ſpecialiter conueniat Verbo diuino. Auguſtinus 12. de ciuitate Dei cap. 28. ait: Si potentiam ſuam Deus à rebus ſubtrahat, ita non erunt, ſicut antequam fierent, non fuerunt: antè dico, æternitate, non tempore. Item ſermone 11. de verbis Apoſtoli ait: Habet Deus electos apud ſemetipſum, non in eorum natura,ſed in ſua præſentia. Iſidorus lib. de ſummo bono cap. 8. ait: Si tempora ſemper eſſent Deo præſentia, non eſſent tempora, ſed æternitas; quia non mutarentur, ſed ſtarent. Tandem D.Thomas ſæpè docet, vt 1.2. q. 91. art. 1. ad 1. creaturas eſſe æternas, vel exiſtere apud Deum, in quantum ſunt ab ipſo cognitæ, ſiue in quantum ſunt in mente diuina ſecundùm eſſe cognitum; ac proindè non reale & phyſicum, ſed obiectiuum.

Secundò, Sicut ſe habet æternitas ad tempus & res temporales; ita ſe habet immenſitas ad locum & res locatas, nam ſicut æternitas ambit totum tempus, ſic immenſitas ambit omnem locum: ſed immenſitas non attingit res locatas,niſi actu ſint locatæ; propterea Deus non dicitur eſſe in omnibus rebus ab æterno, at tantùm poſtquam fuerunt productæ: ergo nec æternitas attingit res temporales, niſi ſint in tempore, ſiue in eſſe actuali. Maximè, quia eſt impoſſibile, quòd aliquid ſit actu realiter in aliena menſura, antequam ſit in propria.

Tertiò, Si omnia tam præterita, quàm futura ſunt realiter phyſicè præſentia & coëxiſtentia in menſura æternitatis,multa ſequuntur inconuenientia.Primum eſt,quòd præterita coëxiſtunt futuris, vt Adam Antichriſto, nam coëxiſterent vni tertio ſcilicet æternitati, & conſequenter coëxiſterent inter ſe.Secundum, quòd detur multitudo infinita actu in aliqua menſura reali, ſcilicet in cogitationibus Beatorum; cùm enim in propria menſura ſint infinitæ in potentia, eſſent infinitæ actu in æternitate. Tertium, quòd contradictoriæ ſint ſimul veræ de eodem:nam v.g. Antichriſtus ſimul haberet eſſe in æternitate, & non haberet eſſe, nam pro diuerſo tempore, quod ſimul & indiuiſibiliter ambit æternitas, vtrumque eſt verum. Quartum, quòd res priùs coëxiſtit alteri in æternitate, quàm de facto in ſeipſa exiſtat.Quintum,quòd omnia creata ſint ab æterno: nam quod verè eſt actu reſpectu primæ cauſæ, ſimpliciter eſt actu productum: conſtat autem quòd ea quæ ſunt realiter in æternitate, ſunt verè actu reſpectu primæ cauſæ. Sextum, quòd Deus non cognoſceret futura contingentia, imò quòd non darentur futura contingentia reſpectu Dei, omnia ſiquidem eſſent ipſi præſentia realiter. Septimum, quòd omnia pari modo ſint præſentia Angelo; nam æuum, quod eſt menſura Angelica, eſt totum ſimul, ſicut æternitas,& ita indiuiſibiliter ambiret totum tempus, ſicut dicitur æternitas ipſum ambire.

Conclvsio.

Respondeo dicendum,quòd omnia tam præterita,quàm præſentia & futura; atque ideò futura contingentia abſoluta, non ſolùm ſunt Deo obiectiuè præſentia in æternitate: 2. Sed etiam ſunt ab æterno realiter Deo præſentia & phyſicè coëxiſtentia, in menſura æternitatis: 3. Sicut & ſibi inuicem. 4. Hæc realis & phyſica præſentia eſt quidem ratio adæquata, cur ſcientia Dei de futuris contingentibus abſolutis ſit omninò immutabilis & intuitiua; 5. Non autem eſt vnica ratio, cur ſit omninò infallibilis & certa, ex parte medij cognoſcendi, at tantùm ex parte obiecti. 6. Beati per viſionem beatificam poſſunt attingere futura contingentia abſoluta vt realiter & phyſicè præſentia in æternitate;non autem per aliam quamcumque cognitionem extra verbum. Ita docent communiter Diſcipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars concluſionis, tanquam de fide, & in qua nulla eſt difficultas inter Theologos: Ex ſacris Scripturis Deus cognoſcit omnia, antequam ſint actu producta, vt ſupra oſtenſum eſt, & conſtat ex prophetiis,quæ futura multò ante prænuntiant, & hæc infallibiliter eueniunt: ſed cognitio alicuius rei neceſſariò ſupponit talem rem eſſe obiectiuè præſentem ipſi cognoſcenti, vt communiter conceditur: ergo omnia tam præterita, quàm præſentia, & futura; atque adeò futura contingentia abſoluta ſunt Deo obiectiuè præſentia in æternitate.

Probatur & explicatur ſecunda pars concluſionis, in qua eſt præcipuè difficultas. Non intelligimus, quòd ipſa futura contingentia, vt exiſtentia in ſua propria duratione, ſcilicet in tempore futuro, attingant ex ſe ad infinitam & æternam durationem à parte Ante, hoc enim eſt falſum: ſed potiùs quòd attingantur ab ipſa æternitate, in quantum eſt menſura infinita in ratione durationis, omninò indiuiſibilis formaliter, & abſque vlla ſucceſſione tam in ſeipſa, quàm in ſuo contactu ad res per ipſam menſuratas; ac proindè in ſuo Nunc indiuiſibili continet,& ambit omnes differentias temporis, & omnes res in eis exiſtentes. Hoc poſito, probatur authoritate ſacræ Scripturæ & ſanctorum Patrum. Eccleſiaſt. 39. Opera omnis carnis coram illo à ſæculo, & vſque in ſæculum reſpicit, & nihil eſt mirabile in conſpectu eius. Item in Scriptura, futura referuntur quaſi præſentia & præterita, vt illud Pſalmi: Dederunt in eſcam meam fel. Ad Hebræos 1. Per quem fecit & ſæcula: cuius alia non poteſt eſſe ratio, niſi quia omnia ſunt Deo reali-

Digitized by Google

ter præsentia in æternitate. Sancti Patres plurimi docent hanc veritatem. Augustinus cap. 31. de cognitione veræ vitæ, ait de Deo: Nihil præteriti decedit, nihil futuri accedit, sed quicquid est, aut erit, totum est præsens Deo. Et lib. 5. de Trinitate cap. 16. ait: Apud Deum nec præterita transierunt, & futura iam facta sunt. Gregorius 12. Moralium, cap. 1. Apud omnipotentem Deum etiam labentia stant. Bernardus serm. 8. super Cantica ait: Tempora sub eo transeunt, non ei; futura non expectat, præterita non recogitat, præsentia non experitur. Ricardus de S. Victore lib. 2. de Trinitate, cap. 3. Sicut eorum, quæ nondum sunt, nihil est Deo futurum: sic eorum omnium, quæ iam non sunt, nihil est præteritum: sic eorum omnium, quæ iam præsentialiter sunt, nihil est ei transitorium. Petrus Damianus epist. 4. de Dei omnipotentia cap. 8. ait: Omnia quæ apud nos per temporum vicissitudines se variant, apud illud Hodie (scilicet æternitatis) stant & immobiliter perseuerant. In illo scilicet Hodie, dies adhuc ille immobilis est, in quo Mundus iste sumpsit originem: in illo Iam, & ille nihilominus est, quo iudicandus est. Tandem D.Th. multis locis suæ doctrinæ hanc veritatem supponit, vel probat efficaciter, vt q. 2. de veritate art. 12. Item 1. contra Gentes cap. 66. opusc. de Prædestin. cap. 3. in 1. d. 38. q. 1. art. 5. Item 2. 2. q. 171. art. 6. ad 2. sed præcipuè hic art. 13. vbi sic ait: Æternitas tota simul existens ambit totum tempus: vnde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia. Non solùm ea ratione, qua habet rationes rerum apud se præsentes, vt quidam dicunt: sed quia eius intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in sua præsentialitate. Vnde manifestum est, quòd contingentia, & infallibiliter à Deo cognoscuntur, in quantum subduntur diuino conspectui, secundùm suam præsentialitatem: & tamen sunt futura contingentia suis causis proximis comparata. In quibus omnibus testimoniis ita clarè loquitur D.Thomas, vt si benè perpendantur, non sit dubium vllum de mente ipsius: nam primò vtramque rerum præsentiam distinguit scilicet obiectiuam & physicam, & vtramque ponit respectu Dei; obiectiuam quidem per hæc verba: *Non solùm ea ratione, qua habet rationes rerum apud se præsentes*; physicam autem per sequentia. Secundò, quia ex præsentialitate rerum in æternitate negat earum futuritionem realem respectu Dei: constat autem quòd ex sola præsentialitate obiectiua non negatur futuritio realis. Tertiò, quia opponit præsentialitatem, quam habent futura contingentia per ordinem ad Deum, futuritioni quam habent per ordinem ad causas proximas. Quartò, quia dicit futura contingentia esse Deo præsentia ratione æternitatis: constat autem quòd æternitas non causat præsentiam obiectiuam, sed physicam; cùm non sit attributum pertinens ad cognitionem, sed sit attributum durationis, quæ respicit realem existentiam. Ex quibus omnibus necessariò infertur D.Thomam loqui de præsentialitate physica.

Secundò, Æternitas ex vna parte est duratio tota simul & formaliter indiuisibilis: ex alia verò parte ambit totum tempus propter suam eminentiam, non minùs ac si esset extensa per totum tempus; vt communiter conceditur quoad vtramque partem: ergo ex qua parte ambit totum tempus, siue omnes differentias temporis, præteritum, præsens, & futurum; omnia quæ sunt in illis differentiis, sunt etiam in æternitate: & ex qua parte æternitas est tota simul, & formaliter indiuisibilis, ita vt non sit nisi Nunc; omnia quæ sunt diuisibiliter & successiuè in tempore, sunt simul & absque vlla successione in æternitate, ac proindè sunt omnia physicè præsentia in æternitate, & æternitas indiuisibili & immutabili contactu ambit omnia temporaria.

Tertiò, Scientia Dei mensuratur æternitate, vt communiter conceditur; ac proindè est omninò inuariabilis & immutabilis in se: ergo omnia quæ attingit, eodem modo inuariabili & immutabili attingit; variato enim & mutato obiecto, variatur & mutatur ipsa scientia, vt patet, saltem quoad terminationem; propterea D.Thomas negat in visione beatifica mensurata æternitate participata dari successionem: si autem scientia Dei attingit omnia eodem modo inuariabili & immutabili; semper attingit ea vt realiter & physicè sibi in æternitate præsentia & non, modò vt futura, modò vt præsentia, modò vt præterita. Maximè, quia scientia Dei de futuris contingentibus, est scientia visionis & intuitiua, vt cōmuniter conceditur, & sæpe docet D.Thomas: sicut scientia qua attingit possibilia, est scientia simplicis intelligentiæ & abstractiua: videre autem & intueri supponit realem & physicam præsentiam obiecti, respectu ipsius videntis.

Quartò, si futura contingentia absoluta, & omnia alia creata, sint tantùm Deo obiectiuè præsentia in æternitate, & non realiter ac physicè; sequitur in Deo verè esse memoriam præteritorum, & verè esse præscientiam futurorum; quia tam memoria, quàm præscientia feruntur in rem obiectiuè præsentem, & solùm excludunt præsentiam realem & physicam: sed in Deo non est memoria, nec præscientia propriè loquendo, vt docet S. Augustinus libro 2. de memoria ad Simplicianum, vbi ait: Quid enim est præscientia, nisi scientia futurorum? Quid autem est futurum Deo, qui omnia supergreditur tempora? Item docet Boëtius 5. de Trinitate, prosa vltima: & S. Gregorius 20. Moralium cap. 24. vbi dicit quòd Deus non præscit,

Digitized by Google

præſcit, niſi reſpectu noſtri: ergo futura contingentia abſoluta, & omnia alia creata, non ſunt tantùm Deo obiectiuè præſentia in æternitate; ſed etiam ſunt ipſi realiter ac phyſicè præſentia. Vnde D.Thomas q. 2. de veritate art. 12. ſic ait: Difficultas autem in hoc accidit, eo quòd diuinam cognitionem ſignificare non poſſumus, niſi per modum noſtræ cognitionis ſignificando differentias: ſi enim ſignificaretur vt eſt Dei ſcientia, magis deberet dici, quòd Deus ſcit hoc eſſe, quàm quòd ſciat futurum; quia ſibi nunquam ſunt futura, ſed ſemper præſentia.

Solet autem explicari hæc difficultas variis exemplis. Nam primò, ſicut anima rationalis ſimpliciſſima & indiuiſibilis, ob ſuam eminentiam, coëxiſtit tota ſimul ſingulis partibus corporis: ſic æternitas ob eandem ſuam eminentiam coëxiſtit tota ſimul omnibus differentiis noſtri temporis; quia cùm non habeat niſi vnum Nunc, quod æquatur ipſi æternitati, & excedit omne tempus; neceſſe eſt quòd omne inſtans noſtri temporis, & quicquid in illo eſt aut fit, ſaluetur in Nunc æternitatis, & menſuretur ab illo, non vt à menſura adæquata, ſed excedente. Explicatur etiam exemplo Centri, quod in ſe indiuiſibile correſpondet toti Circũferentiæ diuiſibili. Et tandem exemplo illius, qui poſitus in alta turri videt omnes qui ſunt in tota via, vt præſentes realiter & actu tranſeuntes; qui tamen reſpectu alterius exiſtentis in eadem via diuerſimodè ſe habent, nam quidam ex illis iam tranſierunt, alij tranſeunt, alij tranſibunt. Sed hæc omnia exempla, licèt hanc difficultatem declarent, tamẽ in multis deficiunt: omnia quippè diuina ſunt ſingularia.

Probatur tertia pars concluſionis. Quæ exiſtunt ſimul in eodem inſtanti reali, coëxiſtunt ſibi inuicem, vt patet: nam vniuerſaliter verum eſt, quòd ea quæ ſunt eadem vni tertio, ſiue in ſubſtantia, ſiue in quantitate, ſiue in qualitate, ſiue in duratione; & ſic de aliis; ſunt eadem inter ſe: ſed omnia tam præterita, quàm præſentia, & futura exiſtunt in eodem inſtanti æternitatis, nam æternitas eſt vnicum inſtans includens & excedens omnem durationem totius temporis, vt oſtenſum eſt: ergo omnia illa ſibi inuicem coëxiſtunt in æternitate. Vnde iſta propoſitio concedenda eſt, Præterita & futura exiſtunt Nunc in æternitate, vt in menſura ſuperiori & communi: & licèt in rigore poſſit etiam ſimpliciter concedi iſta, quòd Omnia ſunt ab æterno præſentia æternitati tanquã menſuræ communi; non tamen ſimpliciter & ſine explicatione aſſumitur; quia ex illa poſſet intelligi, quòd omnia ſint abſolutè ab æterno; præſertim cùm æternitas ſit virtualiter diuiſibilis, licèt formaliter ſit indiuiſibilis: & ita verum eſt, quòd omnia actualia ſunt ſemper & ab æterno in æternitate formaliter conſiderata, non autem vt virtualiter conſiderata, ſiue ſecundùm virtualem eius diuiſionem: & ſic datur veritas creata ab æterno, non quidem in propria menſura, ſed in menſura communi æternitatis: ſola veritas increata eſt ab æterno ſimpliciter, & in propria menſura, æternitas enim eſt propria menſura omnium diuinorum.

Probatur quarta pars concluſionis, quantùm ad primum. Licèt variatio obiecti v.g. à poſſibilitate ad futuritionem, quãdo eſt facta ab æterno, non afferat intrinſecam variationem ſcientiæ Dei, ſicut nec illam affert volitioni diuinæ actus liber Dei habitus ab æterno: cuius ratio eſt, quia variatio importat quòd res aliter ſe habeat nunc, ac ſe habebat antea: conſtat autem quòd ea quæ ſunt ab æterno non habent priùs, in quo fuerint alio modo: ſi autem hæc variatio obiecti eſſet facta in tempore, verè refunderet variationem intrinſecam ſcientiæ & volitioni Dei: ſicut ſi per impoſſibile Deus de nouo aliquid vellet eſſe futurum, quod ab æterno non voluiſſet, verè diceretur eſſe mutata eius voluntas & ſcientia, aliter enim de nouo ſe haberent, ac priùs: ſed ſi omnia actualia non eſſent realiter & phyſicè præſentia in æternitate, verè variarentur in ordine ad ſcientiam diuinam, nam de realiter futuris fierent præſentia, & de præſentibus præterita: & conſequenter etiam variaretur ſcientia, nam de abſtractiua fieret intuitiua, & rurſus rediret in abſtractiuam, vt ſtatim dicetur: ergo realis & phyſica præſentia actualium in æternitate, eſt ratio adæquata, cur ſcientia Dei de futuris contingentibus abſolutis ſit omninò immutabilis. Probatur quoad ſecundum: Scientia intuitiua eſt obiecti realiter & phyſicè præſentis: hæc enim denominatio intuitiui deſumitur à ſenſu viſus, qui non videt nec intuetur, niſi realiter præſẽtia; vnde ſcientia cuiuſcumque rei, etiam certiſſima, eſt tantùm abſtractiua, ſi res ipſa actu non exiſtat & non ſit realiter præſens: ergo realis & phyſica præſentia actualiũ in æternitate, eſt ratio adæquata, cur ſcientia Dei de futuris contingentibus abſolutis ſit intuitiua: ſi enim in menſura æternitatis futura contingentia abſoluta, vere eſſent futura, pro Tunc viderentur à Deo ſcientia abſtractiua; ſicut & quando de præſentibus facta fuiſſent præterita. Eſſe autem intuitiuum non importat aliquam perfectionem intrinſecam ſcientiæ: ſicut illam importat certitudo & euidentia: cuius ratio eſt, quia certitudo & euidentia procedunt à medio cognoſcendi, quod eſt intrinſecum ipſi ſcientiæ; ratio autem intuitiui prouenit ab obiecti præſentia, quæ eſt omninò extrinſeca ſcientiæ, & per accidens ſe habet reſpectu ipſius: & quãuis importaret perfectionem, adhuc talis perfectio prout eſt in ſcientia diuina, radicaliter proueniret à voluntate Dei, quæ eſt cauſa exiſtentiæ rerum.

Probatur & explicatur quinta pars conclusionis. Vt dictum est, Deus non solùm cognoscit futura contingentia secundùm esse quod habent in seipsis, sed etiam secundùm esse quod habent in suis causis: & hoc asserit D. Thomas 1. contra Gentes cap. 66. vbi sic ait: Ea quæ sunt præsentia, præterita, vel futura nobis, cognoscit Deus secundùm quòd sunt in potentia sua, & in propriis causis, & in seipsis: & horum cognitio dicitur notitia visionis; non enim Deus rerum, quæ apud nos nondum sunt, videt solùm esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantùm eius æternitas est præsens sua indiuisibilitate omni tempori: ergo realis & physica præsentia rerum in æternitate, non est vnica ratio, cur scientia Dei de futuris contingentibus absolutis sit omninò infallibilis & certa, ex parte medij cognoscendi; nam vt dictum est, ipsa cognoscit in suo decreto efficaci, vt in medio infallibili & certissimo, secundùm esse futurum quod habent in suis causis. Quòd autem hæc realis & physica præsentia rerum in æternitate sit vnica ratio, cur scientia Dei de futuris contingentibus absolutis sit omninò infallibilis & certa ex parte obiecti, patet; quia licet futura contingentia absoluta, vt substant efficaci decreto diuinæ voluntatis, habeant esse futurum certum & determinatum: quando tamen sunt in seipsis, habent peculiarem certitudinem & determinationem, ita vt non sint omninò contingentia quoad statum, contrahunt enim quandam necessitatem essendi, iuxta illud: Omne quod est, quando est, necesse est esse: ergo realis & physica præsentia rerum in æternitate, est vnica ratio, cur scientia de futuris contingentibus absolutis, sit omninò infallibilis & certa ex parte obiecti. Imò hæc præsentia valdè conducit ad conciliandam diuinæ scientiæ infallibilitatem, cum contingentia rerum ac libertate nostra: quod sic explicat D. Thomas quæst. 2. de veritate art. 2. Sicut ergo noster visus non fallitur videns contingentia, vt sunt præsentia; & tamen ex hoc non remouetur, quin illa contingenter eueniant: ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, quia sibi non futura, sed ea inspicit esse Tunc quando sunt; vnde ex hoc non remouetur, quin contingenter eueniant.

Probatur sexta pars conclusionis quantùm ad primum. Ideò Deus videt futura contingentia absoluta, vt realiter præsentia; quia visio diuina mensuratur æternitate, cui omnia sunt realiter præsentia: sed visio beatifica cuiuscumque Beati, per hoc quòd est omninò immutabilis, mensuratur æternitate formaliter considerata, eo modo quo res temporales mensurantur tempore; licet talis æternitas dicatur participata ex parte visionis beatificæ mensuratæ, eo quòd non respondet adæquatè ipsi æternitati mensuranti, sed est mensuratum inadæquatum: ergo Beati per visionem Beatificam possunt attingere futura contingentia absoluta, vt realiter & physicè præsentia in æternitate. Probatur quantùm ad secundum: Futura contingentia absoluta sunt solummodò realiter & physicè præsentia in æternitate, & consequenter tantùm possunt attingi vt præsentia, per cognitionem mensuratam æternitate: sed nulla cognitio extra verbũ mensuratur æternitate, vt communiter conceditur: ergo Beati per quamcumque aliam cognitionem extra verbum, non possunt attingere futura contingentia absoluta, vt realiter & physicè præsentia in æternitate.

Ad primum ergo dicendum, quantùm ad authoritatem sacræ Scripturæ, quòd æternitas ita correspondet tempori, vt tamen excedat omne tempus: & sic in quantùm ambit totum tempus vt ei correspondens, omnia sunt in æternitate: in quantùm autem excedit omne tempus, dicitur quòd ipsa est ante omne tempus, & ante omnia si considerentur vt mensurata per propriam mensuram. Quantùm ad authoritatem Concilij dicendum, quòd tantùm intendit dicere, quòd non conuenit creaturis esse ab æterno extra causas, siue non esse ab æterno in æternitate, vt in propria mensura & duratione: sicut conuenit Verbo diuino coæterno Patri. Quantùm ad authoritatem sanctorum Patrum, dicendum quòd Augustinus primo loco solùm vult quòd res non fuerunt in propria mensura, antequam actu fierent. In secundo autem loco non habetur ly, *in eorum natura*, sed, *in sua natura*: vnde sensus illius est, quòd Deus habet electos apud semetipsum non quidem in sua natura ipsius Dei, quasi speciali modo sibi in natura vnitos; sed in sua præsentia. Isidorus autem nihil aliud vult, quàm quòd si tempora (siue differentiæ temporum) peterent ex sua ratione semper esse præsentia Deo adæquatè, ita vt successio eis repugnaret, non essent tempora, sed æternitas; quia essent indefectibilis duratio: non autem negat, quin sint inadæquatè præsentia æternitati modo explicato. Tandem D. Thomas in illo loco solùm probat, quòd res sint obiectiuè, siue quòd habeant esse obiectiuum in mente diuina, quod erat ei probandum: non autem ibi negat, quin habeant esse reale & physicum in æternitate, quod alibi efficaciter probat.

Ad secundum dicendum, quòd comparatio inter æternitatem & immensitatem in hoc debet sistere, quòd vtraque propter suam infinitatem debet continere omnem perfectionem possibilem, pertinentem ad propriam lineam, & non aliam. Igitur immensitas, quia est virtus repletiua loci infinita; debet replere omnem locum, & omnes differentias eius, scilicet sursum, deorsum, propinquum, remotum,

&

Digitized by Google

& similes; quas tamen supponit esse, sicut & res locatas quas etiam debet replere, nam virtus repletiua non potest replere,nisi illud quod actu est, vnde futurum & præteritum sunt extra lineam immensitatis. Æternitas autem,quia est duratio infinita, debet continere & ambire omnes differentias pertinentes ad lineam durationis, quæ sunt præsens, præteritum, & futurum, vnde vt contineat realiter & physicè aliquas res, non requiritur de necessitate quòd sint in propria mensura,sed sufficit quòd fuerint, vel erunt. Ad aliud dicendum, quòd sufficit vt aliquid sit aliquando in propria mensura, ad hoc vt sit actu in mensura superexcedente,quæ actu ambit illud Aliquando propriæ mensuræ in quo erit. Nec ex dictis tollitur, quin aliquæ res in se sint præteritæ, aliæ præsentes, aliæ futuræ: nam licèt omnes istæ, sicut & earum durationes sint realiter & physicè præsentes in æternitate formaliter & adæquatè considerata: tamen quia æternitas est virtualiter diuisibilis, & habet quasi diuersos sinus; inde est quòd virtualiter distinguimus in ea præsens, præteritum, & futurum secundùm inadæquatam eius acceptionem: quæ verè sunt talia in se.

AD tertium dicendum, quòd primum ex assignatis non est inconueniens, scilicet quòd præterita & futura, secundùm proprias mensuras, coëxistant inuicem in mensura superiori & communi æternitatis, quæ ambas proprias indiuisibiliter continet; & sic Adam coëxistit Antichristo in æternitate: præsentia autem rei exigit quidem existentiam illius, sed in ordine tantùm ad illam mensuram in qua est præsens: iudicium verò de existentia rei simpliciter est per ordinem ad mensuram propriam & adæquatam, non autem per ordinem ad mensuram communem & inadæquatam. Secundum non sequitur, quia multitudo est rerum actu existentium simpliciter & absolutè: dictum est autem, quòd res non dicuntur simpliciter existentes & sine addito, nisi sint in seipsis in propria mensura. Tertium non est inconueniens, quòd scilicet duo, quæ sunt contradictoria secundùm Nunc temporis, simul sint vera in Nunc æternitatis, quod ambit omnes differentias temporis: vnde verum est dicere, Antichristus simul habet esse in æternitate, & habet non esse in æternitate. Quartum quidem esset inconueniens, quòd res coëxistat alteri, priusquàm existat in ordine ad eandem mensuram: quod hîc non accidit; nam omnia simul existunt,& sibi inuicem coëxistunt in æternitate: non autem est inconueniens, quòd aliquid priùs coëxistat alteri in æternitate, antequàm actu existat in propria mensura; nam vt existat & coëxistat in æternitate, sufficit quòd aliquando sit exstiturum in propria mensura inferiori, cuius omnes differentias actu continet æternitas. Quintum non sequitur, nam rem simpliciter & absolutè esse, & creatā esse, est illam esse, & productam esse in propria & adæquata mensura; non autem in mensura communi & inadæquata:& sic Antichristus simpliciter non est,nec creatus est; sed solùm est in æternitate,& est creatus in æternitate, quia creabitur aliquādo in tempore:& sic veræ sūt istæ propositiones, Antichristus habet esse in æternitate, & habet non esse; Petrus est albus, Petrus est non albus: istæ autem non sunt veræ,Antichristus non habet esse in æternitate, Petrus non est albus in æternitate: ratio vtriusque est, quia negatio est malignantis naturæ, vt dicitur in summulis, & destruit totum quod inuenit post se: vnde in prima propositione solùm importat, quòd Antichristus sit habens non esse in æternitate, in quantum scilicet correspondet tempori determinato; in secunda verò importat absolutè quòd non habeat esse in æternitate, & consequenter quòd non sit habiturus in tempore. Sextum etiam non sequitur; nam licèt omnia, scilicet tempus & res temporales sint actu in Nunc æternitatis, & Deo præsentia; in seipsis tamen retinent rationem præteriti, præsentis, & futuri per ordinem ad propriam & adæquatam mensuram, per ordinem ad quam Deus etiam omnia cognoscit; vnde sic videt ea vt præsentia in æternitate, vt simul videat vt præterita, vel præsentia, vel futura in propria mensura. Quantùm ad septimum aliqui respondent, quòd omnia temporalia sint præsentia & coëxistentia æuo Angeli realiter ac physicè; non tamen sequitur quòd omnia cognoscat, quia non omnia coëxistunt eius cognitioni; nam licèt substantia Angeli, & propria sui cognitio mensurentur æuo, cognitio tamen quam habet de aliis, mensuratur tempore discreto, in quo est vera successio, & consequenter non ambit totum tempus: cognitio autem diuina, sicut & eius substantia, mensuratur æternitate; vnde omnia sunt præsentia tali cognitioni, quia sunt in eadem mensura. Sed meliùs videtur dicendum, quòd æuum Angeli non est ita indefectibile & inuariabile ab intrinseco, quin per ordinem ad potentiam Dei absolutam possit deficere & variari: vnde non habet illam eminentiam, quam ex opposita omnimoda indefectibilitate & immutabilitate habet æternitas, vt ambiat omnes differentias temporis ab æterno. Fundamentum autem negandi hanc eminentiam æuo Angelico, est, quia sicut Angelus non continet eminenter omnes perfectiones horum inferiorum, sic pari ratione nec eius duratio continet eminenter omnes durationes inferiores, vt contineat quicquid in illis continetur. Igitur Deus cognoscit futura contingentia absoluta, vt possibilia in sua essentia nudè sumpta, & talis cognitio est necessaria, sed

simplicis

ſimplicis intelligētiæ & abſtractiua. Cognoſcit autem vt futura; tum in ſuis cauſis; tum in menſura æternitatis, in qua quidem ſunt præſentia, ſed vt futura in propria menſura: medium autem talis cognitionis eſt diuina eſſentia determinata per decretum diuinum, ad quod ſequitur priùs prioritate naturæ futuritio rerum in determinatione cauſarum, per ordinem ad propriam menſuram; quàm præſentia ipſarum in æternitate: hæc enim cauſalis eſt vera, Ideò res ſunt præſentes in æternitate, quia ſunt futuræ in tempore, & non è contra: hæc autem cognitio pro vtroque ſtatu eſt ſcientia viſionis, ad viſionem enim non requiritur quòd res ſit priùs præſens quàm videatur; ſed ſufficit quòd ſit præſens realiter pro eadem menſura in qua videtur. Vnde Deus omnia videt omni modo quo ſunt viſibilia, & hoc pertinet ad perfectionem diuinæ ſcientiæ.

DISPVTATIO IX.

De ſcientia Dei reſpectu futurorum contingentium conditionatorum.

SI futura contingentia abſoluta habent peculiarem difficultatem, in ordine ad diuinam ſcientiam, cùm eorum contingentia videatur repugnare infallibilitati ſcientiæ Dei: maiorem videntur habere difficultatem, in ordine ad eandem ſcientiam, futura contingentia conditionata, vt ex dicendis conſtabit: vnde de his conſequenter in hac diſputatione agendum eſt.

DVBIVM I.

Vtrùm Deus certò & infallibiliter cognoſcat futura contingentia conditionata.

SVpponendum eſt, quòd in Deo non eſt cognitio coniecturalis reſpectu cuiuſcumque obiecti: vnde in titulo huius Dubij additum eſt *certò & infallibiliter*: Ratio huius eſt, quia cognitio coniecturalis inuoluit imperfectionē, ſcilicet incertitudinē, & conſequenter poſſe falli ac fallere. Ita communiter docent Sancti Patres, vt Auguſtinus in Pſalmum 2. exponens iſtum verſum, Ne quando iraſcatur Dominus, vbi ait, quòd non dicitur, *ne quando*, reſpectu Dei, ſed reſpectu hominum, qui ignorant futuram iram Dei. Et S. Hieronymus in dialogo 3. interrogat ſe, quare Dominus, cùm ſciret Iudam eum traditurum, illum adſcripſerit in numerum Apoſtolorum, & respondet attribuendo hoc bonitati diuinæ, quæ etiam ſi ſciret, eum tamen aggregauit, quia non iudicat futura, ſed præſentia. Quamuis autem in ſacra Scriptura multa ſint prædicta futura, quæ tamen poſteà non euenerunt, ſicut ſubuerſio Niniue in prophetia Ionæ; non tamen debemus colligere, Deum talia ignoraſſe, vel tantùm ſciuiſſe coniecturaliter; ſed debemus colligere, quòd Deus multa prædicit, quæ quamuis videantur, & ab ipſo dicantur vt abſoluta, tamen ſunt conditionata, & Deus multoties tacet conditionē, vt conſtat in adducto exemplo de ſubuerſione Niniue: vnde futura erat ſubuerſio Niniue, niſi Niniuitæ pœnitentiam egiſſent; & ideò miſit Ionam, vt prædicaret eis pœnitentiam. Aliquandò etiam Deus loquitur ſecundùm ordinem cauſarum naturalium, licèt contrarium ſit futurum ex diſpoſitione ſupernaturali Dei: hoc egregiè explicat B. P. N. Ioannes à Cruce lib. 2. aſcenſus montis Carmeli cap. 19.

Supponendum eſt ſecundò, ad euidentiam futurorum conditionatorum, de quibus in hac Diſputatione agendum eſt, quòd propoſitio conditionalis ſiue hypothetica, alia eſt in materia neceſſaria, & conſequenter eſt neceſſaria; vt, Si Petrus currat, mouebitur. Alia eſt in materia probabili, & conſequenter probabilis; vt Si Petrus iuerit in domum amici, cœnabit cum illo. Alia eſt in materia diſparata, & conſequenter eſt diſparata; vt, Si Petrus ambulauerit, cœlum tonabit. Rurſus conditionalis neceſſaria ſubdiuiditur in neceſſariam ſimpliciter, ſiue neceſſitate abſoluta & conſequentis; & in neceſſariam ſecundùm quid, ſiue neceſſitate infallibilitatis & conſequentiæ. Propoſitio autem conditionalis poteſt accipi dupliciter: Primò ita vt dictio *Si* accipiatur illatiuè, id eſt in ratione conſequentiæ; & tunc ad veritatem illius ſufficit quòd conſequentia ſit bona; quamuis tam antecedens, quàm conſequens ſit impoſſibile, quia conditionalis nihil ponit in eſſe: vnde iſta conditionalis eſt vera, Si homo habet alas, poteſt volare; ita D. Thomas infra quæſt. 25. art. 3. ad 2. & quæſt. 44. art. 1. ad 2. Secundò poteſt accipi propoſitio conditionalis, ita vt dictio *Si* importet concomitantiam conſequentis ad antecedens; non quidem fundatam in bonitate conſequentiæ ſecundùm ſe, ſed in aliquo decreto, propoſito, promiſſo, vel quouis ſimili; ſicut iſta, Si ſeruias mihi, faciam te Principem. Omnis propoſitio conditionalis illatiua; ſi eſt vera, eſt neceſſaria; ſi autem eſt falſa, eſt impoſſibilis: ita D. Thomas opuſc. 48. tract. de interpretatione ſeu enuntiatione cap. 14. cuius hanc affert rationē, quia terminus conſequentis neceſſariò ſequitur terminum antecedentis; vnde ſi ſemel eſt vera illatio, ſemper eſt vera, & conſequenter neceſſaria; & è contra ſi ſemel eſt falſa, ſemper eſt falſa, & conſequenter impoſſibilis. Si autem propoſitio conditionalis non ſit illatiua; ſed accipiatur, vt dictum eſt, ſecundùm quandam concomitantiam fundatam

datam in aliquo decreto, vel quouis simili; ad veritatem illius requiritur, & sufficit quòd posito in esse antecedenti, ponatur etiam in esse consequens, siue liberè, siue contingenter, siue necessariò: vnde debet esse infallibilis concomitantia consequentis ad antecedens; & ideò debet esse infallibile eius fundamentum. Si propositio conditionalis sumatur illatiuè tantùm, siue si præcisè attendatur vis illationis & connexio quæ est inter conditionem & sequelam, seu qualis ex hac conditione potest esse sequela; non pertinet ad præsentem disputationem; non enim potest esse dubium, quin Deus cognoscat, qualis potest esse sequela ex qualibet conditione, nam certò à quolibet cognoscitur quòd in conditionalibus necessariis sequela est necessaria. Si autem accipiatur in vi futuritionis; si sit de necessariis tam necessitate absoluta, quàm necessitate secundùm quid; adhuc non pertinet ad præsentem disputationem, quia certò potest cognosci à quolibet; in illa quippè Consequens habet infallibilem connexionem cum Antecedente. Solùm igitur pertinet ad hanc disputationem propositio conditionalis accepta in vi futuritionis in materia probabili, vel disparata. Ex dictis colligitur quid sit dicendum de contingentibus sub conditione futuris, per prædictas conditionales significatis. In primis igitur futura contingentia conditionata sunt in duplici differentia: quædam enim sunt, quorum Cōsequens ponetur in esse, dependēter tamen ab Antecedente, vt ista, Si Adam peccet, Deus incarnabitur: & similiter ista, Si ancilla interroget Petrum, Petrus negabit: concomitantia autem illius Consequentis ad Antecedens, quantùm ad primum exemplum, fundabatur in absoluto & omnipotenti decreto Dei: quantùm ad secundum exemplum fundabatur in defectibilitate naturæ humanæ, supposito decreto permissiuo: quòd autem hoc erat futurum contingens, & quòd Consequens dependeret ab Antecedente, docet D.Thom. 3.p. q.1. art. 3. quia autem hoc contingens, impleta conditione, transit in futurum absolutum; ideò pertinet ad præcedentem disputationē, & non ad istam. Alia verò sunt, vel potiùs dicuntur futura contingentia conditionata, quæ nunquam ponentur in esse, quia conditio non implebitur; ponerentur tamen, si conditio impleretur, vt patet in multis exemplis quæ habentur in sacris Scripturis, vt in illo de Tyriis & Sidoniis; non enim sunt cōuersi, sed si facta fuissent illa signa apud eos, quæ facta sunt apud Iudæos, fuissent conuersi. Item ex illo S.P.N. Elisei, si percussisses terram quinquies, aut sexies, siue septies; percussisses Syriam vsque ad consumptionem; & tamen certū est quòd non sic percussit. Hæc igitur contingentia conditionata dicuntur futura, non quia erunt futura; sed quia essent futura, si conditio impleretur: & de his agimus in præsenti, dūmodò in his conditio habeat tantùm probabilem, vel disparatam connexionem cum sequela, vt dictum est circa propositiones, quæ talia futura significant, eadem quippè est ratio quantùm ad cognitionem propositionum conditionalium sumptarum in vi futuritionis, ac futurorum conditionatorum.

Prima opinio asserit, Deum non cognoscere certò & infallibiliter futura contingentia conditionata, quæ de facto non erunt, quia non implebitur conditio, in quibus euentus futurus habet tantùm probabilem aut disparatam connexionem cum conditione. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Sacra Scriptura, quando affert propositionem cōditionalem in materia probabili, semper addit particulam diminuentem, vt Deuteronomij 4. Custodite animas vestras, ne fortè faciatis imaginem. Matthæi 11. Si in Sodomis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, fortè mansissent vsque in hanc diem. Augustinus lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 14. explicans illud Sapientiæ 4. Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius, ait: Dictum est enim secundùm pericula huius vitæ, non secundùm præscientiam Dei: qui hoc præsciuit quod futurū erat, non quod futurum non erat. Et lib. 1. de anima & eius origine cap. 12. ait: Ipsa exinanitur præscientia omninò: si quod præscitur, non erit: quomodò enim dicitur præsciri futurum, quod non est futurum. Eodem modo loquuntur alij sancti Patres: ergo Deus non cognoscit certò & infallibiliter futura contingentia conditionata, quæ de facto non erunt, quia non implebitur conditio; in quibus euētus futurus habet tantùm probabilem connexionē cum ipsa conditione, vel disparatè se habet ad illam.

Secundò, Futura contingentia conditionata, quæ de facto non erunt, quia non implebitur conditio, & in quibus euentus futurus habet se disparatè, vel tantùm habet probabilem connexionem cum cōditione, non sunt secundùm se cognoscibilia certò & infallibiliter; sed ad summum probabiliter, nam certitudo cognitionis fundatur in certitudine obiecti; constat autem quòd in his futuris conditionatis nulla est certitudo, quantùm ad euentum futurum ex tali conditione, sed ad summum est probabilitas: ergo Deus non cognoscit certò & infallibiliter hæc futura contingentia conditionata; est enim impossibile, quòd Deus certò cognoscat, quod non est certò cognoscibile.

Tertiò, Non est assignabilis sciētia, qua Deus certò & infallibiliter cognoscat hęc futura contingentia conditionata. Non scientia simplicis intelligentiæ; quia hæc tantùm fertur in possibilia. Nō scientia visionis; quia hæc tantùm fertur in præsentia mensuræ æternitatis, quæ sunt actualia in aliqua temporis differentia; de quorum numero non sunt ista contingentia, cùm

de facto non erunt, vt supponitur. Nec datur alia sciētia in Deo ex doctrina D.Thomæ: ergo Deus non certò & infallibiliter cognoscit hæc futura contingentia cōditionata. Maximè, quia in seipsis nunquam habebūt esse: in suis causis verò habent tantùm esse incertū & indeterminatum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus cognoscit certò & infallibiliter futura contingentia conditionata: quæ de facto quidē non erunt, quia non implebitur conditio; sed tamen essent futura, si impleretur conditio: siue in his euentus futurus se habeat disparatè ad conditionem: siue habeat tantùm probabilem connexionem cum illa. Ita communiter Discipuli D.Thom. & quasi communis sensus omnium; nam in communi vsu loquendi solemus dicere: Si hoc accidisset, Deus scit quid factum fuisset.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ, in qua passim reperiuntur multa testimonia comprobātia hanc veritatem. Matth. 11. & Lucæ 10. Væ tibi Corozaïm, Væ tibi Bethsaida: quia si in Tyro & Sidone factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cinere & cilicio egissent pœnitentiam. Quæ verba non sunt hyperbolica, & humano more dicta, vt volunt aliqui; nam Augustinus lib. 2. de dono perseuerantiæ cap. 10. sic ait: Sed nunquid possumus dicere Tyros & Sidonios, si tales apud illos virtutes fierent, non fuisse credituros: cùm ipse Dominus attestetur, quòd acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam. Ioan. 6. Iesus ergo cùm cognouisset, quia venturi essent, vt raperent eum, & facerent eum Regem, fugit iterùm in montem ipse solus. 1. Reg. 23. Dominus respondit Dauid interroganti, quòd si remaneret in Ceïla, Saül descenderet, & viri Ceïlæ ipsum traderent. Et 3. Reg. 11. Non ingrediemini ad eas, neque de eis ingredientur ad vestras; certissimè enim auertent corda vestra, vt sequamini Deos eorum. Et hæc sunt quantùm ad illa futura contingentia conditionata, in quibus futurus euentus habet tantùm probabilem connexionem cum conditione: in quibus ponderandum est, quòd Deus ea asseueranter prænuntiet, vt constat ex ipsis Scripturæ verbis (quæ simpliciter sunt intelligenda, quando nullum sequitur inconueniens:) & consequenter dicendum, quòd Deus illa certò & infallibiliter sciuit. Quantùm verò ad illa futura contingentia conditionata, in quibus futurus euentus disparatè se habet ad conditionem, manifestum habetur exemplum iam citatum ex 4. Reg. 13. vbi S.P.N. Eliseus præcepit Ioas Regi Israël, vt percuteret terram iaculo, cui post trinam percussionem cessanti dixit: Si percussisses quinquies, aut sexies, siue septies; percussisses Syriam vsque ad consumptionem: nunc autem tribus vicibus percuties eam.

Secundò, Probatur authoritate Sanctorum Patrum. Augus. sermone 17. de verbis Domini cap. 1. exponens illud Matthæi & Lucæ 9. Magister sequar te, quocumque ieris, ait: sed quia talis Magister erat, qui futura præuideret, intelligimus fratres istum hominem, si sequeretur Christum, sua quæsiturum fuisse, non quæ Iesu Christi. Et lib. de correctione & gratia cap. 8. ait: Respondeant, si possunt, cur illos Deus, cùm fideliter & piè viuerent, non tunc de vitæ huius periculis rapuit, ne malitia mutaret intellectum eorum? vtrùm hoc in potestate non habuit? an eorum mala futura nesciuit? nempe nihil horum nisi peruersissimè dicitur. S. Chrysost. homilia 65. in cap. 19. Matthæi inter alia hæc habet, quod & Paulus apertè significauit, dicens: Quando autem visum est Deo, me segregauit ex vtero matris meæ. Quando autem ei visum est? quando certè obtemperaturus erat: nam ipse à primis etiā incunabulis voluisset, sed quia illum renixurum sciebat, tunc voluit, cùm animum ipsius penetraturam vocationem non ignorabat. Sic & Latronem cùm posteà vocauit, potuisset anteà ipsum vocasse, sed vocatus ille nō paruisset. D.Th. 3. part. 5. ad 2. sic ait: Proinde, sicut Apostolus ait, non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, qui iis quos præuidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros: quibus voluit, subuenit; aliis autem non subuenit, de quibus in sua prædestinatione, occultè quidem, sed aliud iustè iudicauit: ita misericordiam eius in iis, qui liberantur; & veritatem in iis, qui puniuntur, sine dubitatione credamus.

Tertiò, probatur ratione. Deus habet decretum efficax, conditionatum ex parte obiecti, de omnibus possibilibus conditionatis, quantumcumque disparatè se habeat euentus futurus ad cōditionem: nam sicut diuinus intellectus propter suam infinitam actualitatem omnia possibilia attingit, (inter quæ sunt conditionata quæcumque possibilia,) sic diuina voluntas, propter eandem infinitam actualitatem attingit illa omnia actu positiuo, ita vt determinatè velit, vel eorum futuritionem conditionatam, vel non futuritionem, vt ampliùs alibi explicabitur: sed Deus cognoscit certò & infallibiliter ea, quæ cadunt sub decreto efficaci diuinæ voluntatis; cùm enim sit omnipotens, infallibiliter habet suum effectum; & ita infallibiliter euenit, & eo modo quo decretū fuit, si sit decretū absolutū ex parte obiecti; vel eueniret, si sit decretum conditionatū ex parte obiecti, si impleretur ipsa conditio: ergo Deus cognoscit certò & infallibiliter futura contingentia conditionata, quæ de facto quidem non erunt, quia non implebitur conditio; sed tamen essent futura si impleretur conditio: siue in his euentus futurus se habeat disparatè ad conditionem; siue habeat tantùm probabilem connexionem cum illa.

AD primum ergo dicendum cum S.Hieronymo,

Digitized by Google

nymo, quòd in sacra Scriptura ponitur ly, *fortè*, in propositionibus conditionatis, quando euentus dependet à causis liberis, non tanquam particula diminuens, sed vt ostendatur nos operari liberè. Ad authoritatem Augustini dicẽdum, quòd in illis locis agit contra quosdam hæreticos, asserentes Deum punire vel præmiare homines propter opera bona vel mala præuisa: & ipsos impugnat, tum quòd talia opera præuisa non possunt deseruire ad meritum aut demeritum: tum (quod facit ad propositum) quòd Deus non potest preuidere talia opera sub conditione futura, nisi cognitione coniecturali, & secundùm pericula huius vitæ; nisi admittatur præcedens decretum efficax in Deo, vel absolutum, vel conditionatum ex parte obiecti, pro qualitate ipsius obiecti, vt posteà dicetur, de futuritione vel absoluta, vel conditionata eius: quod tamen decretum negabant illi hæretici; vnde argumentatur ad hominem ex falsis eorum principiis.

Ad secundum dicendum, quòd licèt in illis futuris contingentibus disparatis, euentus non habeat ex natura rei connexionem vllam cum conditione: illam tamen habet ex decreto diuino, ex vi enim ipsius infallibiliter erit euentus, quantumcumque disparata sit conditio secundùm se: vnde in tali decreto, Deus illa certò & infallibiliter cognoscit.

Ad tertium dicendum, quòd hæc futura contingentia conditionata; quæ nunquam erunt, quia non implebitur conditio; sed forẽt, si impleretur, videntur scientia simplicis intelligentiæ, quæ attingit omnia possibilia, siue quæ nunquam erunt in ordine actualium: quæ actualia, vt potè præsentia Deo in mensura æternitatis, attinguntur scientia visionis. Ex quo patet quòd scientia simplicis intelligentiæ non est simpliciter necessaria quoad terminationẽ passiuam in ordine ad omnia sua obiecta; scilicet ista contingentia sub conditione futura, quę simpliciter remanent inter possibilia; licèt secundùm quid accedant ad futura: sicut nec scientia visionis est libera, quoad omnia sua obiecta; imò circa præcipuum & primarium, quod est Deus ipse, est omnimodè necessaria. Ad aliud dicendum, quòd hæc futura contingentia conditionata habent esse futurum determinatum, & in decreto diuino, & in suis causis; non quidem absolutè, quia de facto non erunt; sed conditionatè, quia infallibiliter essent, si poneretur conditio, à qua pendent.

DVBIVM II.

Vtrùm Deus certò & infallibiliter cognoscat prædicta futura conditionata, in suis decretis conditionatis.

SVpponendum est, quòd decretum de aliquo faciendo est duplex, scilicet absolutum & conditionatum. Absolutum est, quando quis decernit aliquid facere absolutè, siue nulla interposita conditione. Conditionatum autem dependet ab aliqua conditione, vel ex parte ipsius actus, vel ex parte obiecti. Decretum conditionatum ex parte actus, quod etiam dicitur conditionatum ex parte subiecti, est quãdo de facto non habetur, sed haberetur posita aliqua conditione: & potest declarari per hanc propositionem, Si se offerat talis occasio, determinabo me ad hoc faciendum, siue decernam hoc facere. Decretum autem conditionatum ex parte obiecti voliti solùm, est quando habetur quidem decretum actu de aliquo obiecto, cuius tamen impletio dependet ab aliqua conditione, vt si quis decerneret dare eleemosinam alicui pauperi, si ipse petierit. Rursus decretum aliud est efficax, & consistit in actu volentatis aliquid volentis Hic, & Nũc: aliud est inefficax, quod consistit in velleitate, cùm scilicet vellemus aliquid secundùm aliquam considerationem; sed attentis omnibus circunstantiis illud non volumus absolutè. Exemplum primi in Deo, est voluntas saluandi electos: exemplum secundi est volitio saluandi omnes homines. Tandem decretum aliquid faciendi aliud est formale & explicitum, aliud virtuale & implicitum. Decretum formale & explicitum dicit actum voluntatis positiuum, quo aliquid per se primò & directè intendit: & tale est decretum quod Deus habet ab æterno saluandi prædestinatos. Decretum autem virtuale & implicitum tunc est, quando per se primò & directè aliquid intendimus, in quo aliud virtute & implicitè continetur: tunc enim vtrumq; intendimus; primum quidem formaliter & explicitè, secundum autem virtualiter & implicitè, vt quando peccator vult furari, habet decretum formale furandi, & virtuale offendendi Deum. Quid sit autem diuinum decretum, & quomodò distinguatur à Deo, dicetur quæstione sequenti, de voluntate Dei.

Prima opinio negat in Deo ponenda esse decreta conditionata ex parte obiecti, in quibus cognoscat futura conditionata: hanc sequuntur omnes Authores, qui defendunt scientiam mediam, credentes tolli libertatem humanam ex efficacia diuinorum decretorum, si antecederent illam scientiam: hanc etiam sequuntur aliqui ex Discipulis D. Thomæ, vt Nauarrete in præsenti. Probatur, Non potest esse in Deo actus liber & efficax circa creaturas, nisi adueniat ipsis aliqua realis mutatio; cùm voluntas Dei non præsupponat, sed efficiat obiectum: sed per decreta conditionata de futuris, quæ nunquam erunt, non aduenit ipsis aliqua realis mutatio, vt patet; nam supponitur quòd de facto nunquam erunt: ergo non sunt in Deo decreta conditionata ex parte obiecti.

Secundò, Ex vna parte hæc futura conditionata possunt certò & infallibiliter cognosci à Deo, sine illis decretis; vel ex vi scientiæ mediæ; vel in decretis absolutis, putà istud: Quòd Deus non esset incarnandus, si Adam non peccasset, potest videri in decreto, quod habuit de Incarnatione, Adamo peccante. Ex alia verò parte hæc decreta conditionata sunt otiosa & superflua; nam si Deus decreuit quòd aliquid sit, superfluum est formaliter & explicitè decernere quòd cōtrarium non sit; cùm hoc virtualiter & implicitè contineatur in primo illo decreto: vnde in humanis vir prudens, supposito quòd formaliter decreuerit vnum, in quo alia sunt virtualiter decreta, non decernit illa formaliter: ergo cùm in Deo nihil sit otiosum & superfluum, non sunt in eo ponenda decreta conditionata ex parte obiecti, in quibus cognoscat futura conditionata.

Tertiò, Si sint ponenda in Deo decreta conditionata formaliter, ad cognoscenda futura condionata; vel sunt multiplicanda iuxta numerum futurorum conditionatorum; vel non. Primum dici non potest: tum quia sunt possibiles infinitæ combinationes futurorum condionatorum sub infinitis conditionibus, statibus, & ordinibus rerum; hæc autem infinitas non potest comprehendi sub certa intentione Dei, ex D. Th. supra q. 7. art. 4. tum quia in his possibilibus combinationibus aliquæ sunt ridiculæ, circa quas indecens est, Deum versari actu formali & explicito. Secundum etiam dici non potest; cùm non sit maior ratio, cur Deus habeat decreta formalia circa aliqua potiùs ex his futuris cōditionatis, quàm circa alia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd est impossibile, Deum certò & infallibiliter cognoscere futura conditionata, de quibus in hac Disputatione agimus; nisi præcedant aliqua decreta, in quibus ea cognoscat. 2. Et quamuis sit probabile, quòd ea cognoscere possit in decretis absolutis; 3. Multò tamen probabilius est, quòd ea omnia cognoscat in decretis formalibus & explicitis, conditionatis ex parte obiecti, quamuis absolutis ex parte subiecti & actus. 4. Vnde sicut est in Deo formaliter scientia conditionatorum: sic etiam sunt formaliter & explicitè hæc decreta conditionata; & non solùm virtualiter & implicitè. Ita ferè omnes Discipuli D. Th. ac plures alij.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate S. Augustini, & D. Th. de qua agetur Dubio sequenti: tum ratione ex ipsis deducta. Ex S. Aug. in Enchiridio cap. 95. Non fit aliquid, nisi Omnipotēs fieri velit, vel sinendo vt fiat, vel ipse faciendo: vnde ex S. Augustino est impossibile quòd aliquid intelligatur aliquo modo, siue sub aliqua ratione futurum, nisi præcesserit voluntatis diuinæ aliquod decretum, vel positiuum, vel permissiuum de tali futuritione: alioquin dicendum est, quòd creaturæ essent in exercitio operis causa prima respectu aliquorum effectuum, & Deus esset causa secunda (quod tamen est absurdum; Deus enim est causa prima, vniuersalissima, & independens respectu omnium positiuorum entium simpliciter; & creaturæ sunt causæ secundæ, subordinatæ, & dependentes:) quod sic ostenditur: Si ante decretū Dei præuium de futuritione alicuius, siue absoluta, siue conditionata, creaturæ intelligantur aliquid facturæ, vel absolutè, vel sub conditione; necessario etiam intelliguntur præire diuinam causalitatem, quæ incipit à decreto: vnde ex Aduersariis, Deus nihil ordinat aut decernit, quid creaturæ essent facturæ, si ponerentur in his, vel illis circunstantiis; & tamen videt quid essent facturæ: & consequenter liberum arbitrium habet primariam & principalem causalitatem respectu suæ applicationis sub conditione futuræ: & diuina voluntas subsequitur vt pedissequa; non enim Deus (ex Aduersariis) impendit officium suæ prouidentiæ, & influxum suæ causalitatis, nisi postquam præuidit voluntatem creatam se determinasse ad hanc contradictionis vel cōtrarietatis partem; ita vt voluntas creata incipiat sine Deo, & Deus subsequatur ad instar causæ subordinatæ: ergo cùm futura conditionata intelligātur sub conditione futura, ita vt non sint sub statu puræ possibilitatis, sed translata sint ad statum futuritionis conditionatæ, non possunt certò & infallibiliter cognosci à Deo, nisi præcedant aliqua decreta, in quibus cognoscantur.

Probatur secunda pars conclusionis. In Deo sunt decreta absoluta de obiectis futuris v. g. de creando hoc Mundo, de incarnatione sui Filij, & similia in quibus virtualiter & implicitè continentur decreta de non futuritione oppositorum; cùm nihil possit intelligi futurum, nisi intelligatur præire diuina voluntas, tanquam causa efficiens futuritionis: ergo Deus potest cognoscere in suis decretis absolutis futura conditionata v. g. quòd si Adam non peccasset, Filius Dei incarnatus non fuisset; in decreto quod habuit de Incarnatione Adamo peccante.

Probatur tertia pars conclusionis. Quia intellectus diuinus est summè actualis & infinitè perfectus, attingit omnia cognoscibilia, & eo modo quo possunt attingi, scilicet vel per scientiam simplicis intelligentiæ, vel per scientiam visionis; ita vt non possit manere suspensus, quin omnia illa attingat: ergo, cùm etiam diuina voluntas sit summè actualis & infinitè perfecta, non potest manere suspensa, quin attingat omnia volibilia, eo modo quo possunt attingi; vel necessariò, si sint summum bonum, aut ita habeant necessariam connexionem

xionem cum illo, vt sine ipsis esse non possit; vel liberè, si sint bona limitata; vnde circa vnumquodque ex istis debet habere actum volitionis quòd sint, aut quòd non sint, (& in hoc consistit perfectissima actualis eius libertas, suspensio quippe actus importat potentialitatem:) & consequenter Deus habet decreta conditionata ex parte obiecti, de futuritione, vel non futuritione conditionata omnium futurorum contingentium conditionatorum: vnde probabilius est, quòd ea omnia cognoscat in his decretis formalibus & explicitis, conditionatis ex parte obiecti, quamuis absolutis ex parte subiecti & actus.

Probatur quarta pars conclusionis, quantùm ad scientiam conditionatorum: In sacra Scriptura talis scientia attribuitur Deo, vt constet ex variis locis adductis Dubio præcedenti: sed verba sacræ Scripturę sunt intelligenda in sensu formali, quando ex tali intelligentia non sequitur aliquod inconueniens, vt docet Aug. & communiter recipitur à Theologis: ergo est in Deo formaliter scientia conditionatorum. Quantum ad decreta etiam sic probatur: In sacra Scriptura fit mentio multorum decretorum Dei conditionatorum ex parte obiecti: quorum quædam suum habuerunt effectum, quia fuit impleta conditio, vt illud de Christo Domino relatum Isaiæ 53. Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longæuum: quædam verò non habuerunt effectum, quia non fuit impleta conditio, vt constat in multis promissis sub conditione factis, populo Iudæorum, de perpetua eorum fœlicitate, & similibus: ergo cùm verba sacræ Scripturæ sint sumenda in sensu formali, ponenda sunt in Deo formaliter & explicitè decreta conditionata, & non solùm virtualiter & implicitè. Et cùm aliunde ratio probet æqualiter de omnibus, vt dictum est in tertia parte conclusionis; ponenda sunt in Deo formaliter & explicitè decreta conditionata ex parte obiecti, de omnibus futuris conditionatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd non semper requiritur in obiecto mutatio realis & physica, quando in Deo ponitur actus liber & efficax circa ipsum: sed sufficit aliqua mutatio obiectiua; vt constat in actu, quo Deus liberè & efficaciter dispensat in voto. Deinde ad summum probat, quòd debet aduenire mutatio realis proportionata ipsi actui; ita quòd si actus sit absolutus, hæc mutatio adueniat absolutè; si autem sit conditionatus, adueniat hæc mutatio, conditione impleta: vnde posito decreto conditionato, hoc contingens est futurum sub conditione, cùm antea nullo modo esset futurum, at tantùm possibile: & in hoc ordine ad futuritionem conditionatam consistit talis mutatio.

Ad secundum dicendum, quantùm ad primam partem; quòd ex vno capite est impossibilis illa scientia media, vt ostendetur Disputatione sequenti: ex alio verò capite, licèt cognitio futurorum conditionatorum sit possibilis in decretis absolutis, meliùs tamen saluatur in decretis conditionatis, quæ dari in Deo suadetur authoritate sacræ Scripturæ, & ratione euidenti. Quantùm ad secundam partem dicendum, quòd hæc decreta conditionata non sunt otiosa & superflua: quia, vt dictum est, voluntas diuina, propter summam suam actualitatem, debet attingere actu formali & explicito omne volibile; vnde debet habere actum positiuum, tam de futuritione alicuius, quàm de non futuritione contrarij ipsius: & quia voluntas humana non habet hanc actualitatem, ideò non decernit de omnibus; quamuis etiam viri prudentissimi habeant plura decreta conditionata, determinando quid essent facturi, vel non facturi, si hoc vel illud accideret; nec dicuntur otiosi, si id faciant circa illa, quæ moraliter possunt accidere, dummodò moderatè se habeant in istis decretis. Quia verò Deus est prima & vniuersalissima causa omnium, ideò circa omnia possibilia debet decernere, si habitura sint, vel non habitura futuritionem.

Ad tertium dicendum, quòd hæc decreta attingunt omnia futura conditionata, & ideò multiplicantur nostro modo concipiendi iuxta numerum eorum. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd D. Thomas ibi negat posse comprehendi sub certa intentione Dei creantis infinitam multitudinem, quia hæc esset infinita actu, creatio enim terminatur ad res vt sunt in seipsis actuales; est autem impossibilis absolutè infinita multitudo actu: intentio autem Dei prouidentis circa futuritionem, vel non futuritionem possibilium attingit tantùm infinitam multitudinem in potentia, quæ non repugnat: vnde non est simile. Ad secundam impugnationem dicẽdum, quòd licèt in istis combinationibus possibilibus aliquæ sint valde disparatæ, & humano iudicio ridiculæ; tamen necessarium est, quòd diuina voluntas illa attingat, sicut attingit diuinus intellectus, propter summam & æqualem vtriusque actualitatem.

DVBIVM III.

Vtrùm S. Augustinus, & D. Thomas admiserint in Deo, ante omne decretum ipsius, certam scientiam futurorum conditionatorum: aut talem scientiam agnouerint, vel approbauerint, vel supposuerint.

SVpponendum est, quòd authoritas S. Augustini, & D. Th. est venerabilis in Eccle-

sta, & maximè in materia de gratia, ac diuinis auxiliis, aliisque ad hæc pertinentibus, qualis est præsens difficultas. Vnde, vt ex Aug. incipiamus, eius sententia in hac materia fuit approbata contra hęreticos impugnantes, vt constat ex definitionibus Concilij Africani, & ex epistolis decretalibus summorum Pontificum Innocentij, Bonifacij, Celestini, S. Leonis, ac Gelasij. Quantùm ad D. Thom. spectat, scimus multos summos Pontifices eius doctrinam approbasse, Nicolaus VI. in Canone de D.Th. ait, quòd huius Doctoris doctrina præ cæteris, excepta canonica, habet veritatem verborum: & qui eam tenuerit, à tramite veritatis nunquam discesserit: qui verò eam non tenuerit, semper suspectus sit. Gregorius X. dixit de eo, quot Articulos, tot Miracula. Ioannes XXII. dixit eũ scripsisse non sine Spiritus Sancti infusione. Pius V. ait, ab hoc Doctore omnes hæreses sunt extinctæ, & doctrina Ecclesiæ confirmata. Baronius & alij narrant, cum qua veneratione omnia Concilia susceperunt eius doctrinam. Tandem habetur diuinum oraculum Christi dicentis, *benè scripsisti de me, Thoma*: vnde mirum quòd tot habeat aduersarios, & publicos, & secretos: in hac tamen materia rari sunt, qui non procurent eius authoritate suam firmare sententiam; maximè postquam visum est, quod in celebri illa disputatione coram summis Pontificibus, circa hanc materiam habita, ad doctrinam S. August. & D.Thomæ, tanquam ad lydium lapidem, vtriusque opinionis examen relatum est. Propterea in præsenti procuramus eorum authoritatem, supra omnem aliam humanam demonstrationem.

Prima opinio est plurium ex his, qui defendunt scientiam mediam, asserentium quòd S. Aug. & D. Thomas admiserint in Deo, ante omne decretum ipsius, certam scientiam futurorũ conditionatorum: aut talem scientiam agnouerint, & approbauerint, vel supposuerint. Probatur authoritate S. August. lib. 1. ad Simplicianum, q. 2. vbi sic ait: Vt quamuis multi vno modo vocati sint: tamen, quia non omnes vno modo affecti sunt, illi soli sequuntur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei, & illud non minus verum sit: igitur nec volentis, nec currentis, sed miserantis est Dei, qui hoc modo vocauit, quomodo aptum erat iis qui sequuti sunt vocationem. Vbi patet, quòd nulla facta mentione decreti præuij, ponit in Deo certam scientiam futurorum conditionatorum, quòd scilicet si vocet hos, obedient vocationi: & si vocet alios, non obedient. Item lib. 2. de dono perseuerantiæ cap. 14. vbi sic ait: Habere quosdam in ipso ingenio diuinum naturaliter munus intelligentiæ, quo moueantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant. Alia plura loca adducuntur ex eodem sancto Doctore; sed quia tantùm probant in Deo esse scientiam conditionatorum; ideò nihil concludunt contra nos, qui eam admisimus.

Secundò, probatur authoritate D. Thomæ. 3.p.q.1. ar. 3. ad 4. vbi dicit prædestinationem supponere præscientiam futurorum. Item art. 5. ad 2. affert rationem S. Augustini & illam approbat: cur scilicet Christus voluit tali tempore incarnari, & prædicari Euangelium: quia videlicet præsciuit tunc plures in eum credituros. & eodem art. 5. & 6. reddit rationem cur Incarnatio non sit facta statim ab initio Mundi, nec dilata vsque in finem: reddit, inquam, rationem ex parte futurorum conditionatorum: ac proinde, secundùm D.Thom. scientia illorum præsupponitur in Deo, ante omne decretũ. Item q.12. de veritate art. 10. dicit quòd ea quæ complentur per causas secundas, non sunt prædestinata à Deo, benè tamen præscita, ac proinde ante decretum quod inuoluit prædestinationem. Et tandem q.24. de veritate art. 14. sic ait: Omnes autem exteriores motus à diuina prouidentia moderãtur, secundùm quòd ipse iudicat aliquem esse excitandum ad bonum, his vel illis actionibus: hoc autem iudicium non præsupponit decretum: ergo ex D.Thoma in Deo est certa cognitio futurorum conditionatorum, ante omne decretum voluntatis ipsius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd S.August. & D.Thom. non admiserunt in Deo, ante omne decretum liberum ipsius, certam scientiam futurorum conditionatorum: quam scientiam, licèt agnouerint; non tamen approbarunt, nec supposuerunt. Ita tenent communiter *Discipuli* D.Thomæ, ac plures alij.

Probatur conclusio, quantùm ad S. Augustinum, expressa eius authoritate: possent quidem multa ex scriptis eius adduci testimonia; sed sufficiet vnum euidentissimum pro mille aliis: ad cuius euidentiam sciendum est, quòd cùm hæretici imponerent S.Augustino, quasi poneret in Deo scientiam futurorum conditionatorum; & adducerent testimonia eius, quæ solent ab Aduersariis adduci: S. Prosper eum certiorem reddit, sicut & S.Hilarius Arelatensis, & vterque eum inducit ad declarandam suam mentem. Cui lib. 1. de prædestinatione Sanctorum cap. 9. sic respondet: Illud autem quod in opusculo meo quodam cõtra Porphyrium, sub titulo de tempore religionis Christianæ me dixisse recolitis, ita dixi, vt hanc diligentiorem & operosiorem disputationem de gratia præterirem. Et postquam recitauit, quod in illo opusculo dixerat, subdit: Cernitis me sine præiudicio latẽtis consilij Dei, aliarúmque causarum, hoc de præscientia Christi dicere voluisse, quod conuincendæ Pelagianorum infidelitati, qui hanc obiecerant quæstionem, sufficere videtur?

Digitized by Google

videtur? Quid enim verius, quàm præſciſſe Chriſtum, qui, & quando, & quibus in locis in eum fuerant credituri? Sed verùm prædicato ſibi Chriſto, à ſeipſis habituri eſſent fidem, an Deo donante ſumpturi, id eſt, verùm tantummodò eos præſcierit, an etiam prædeſtinauerit Deus quærere ac diſſerere, tunc neceſſarium non putaui. Proindè quod dixi, tunc voluiſſe hominibus apparere Chriſtũ, & apud eos prædicari doctrinam ſuam, quando ſciebat, & vbi ſciebat eſſe qui in eum erant credituri: poſſet etiam ſic dici, tunc voluiſſe hominibus apparere Chriſtum, & apud eos prædicari doctrinam ſuam, quando ſciebat, & vbi ſciebat eſſe, qui electi fuerant in ipſo ante mundi conſtitutionem. Sed quoniam, ſi ita diceretur, lectorem faceret intentum ad ea requirenda, quæ nunc ex admonitione Pelagiani erroris neceſſe eſt copioſiùs, & laborioſiùs diſputari: viſum mihi eſt, quod tunc ſatis erat breuiter eſſe dicendum; excepta, vt dixi, altitudine ſapientiæ & ſcientiæ Dei, & ſine præiudicio aliarum cauſarum, de quibus non tunc, ſed aliàs opportunius diſputandum putaui. Hæc Auguſtinus: in quibus verbis ſic apertè ſuam mentem declarat, & exponit ea quæ non tam exactè alibi de hac materia dixerat; vt non ſit opus maiori expenſione: nam, vt conſtat, ipſe vult quòd præſcientia huius conditionati futuri, *Si venerit Chriſtus & prædicatum fuerit Euangelium, credéntne homines?* fundetur in prædeſtinatione, quæ hîc importat propoſitum latentis conſilij Dei, ſiue decretum efficax prædeterminans alias cauſas ad futuritionem effectus: hæc enim fuit diſceptatio inter S. Auguſtinum eiúſque Diſcipulos, maximè S. Proſperum Regienſem & S. Hilarium Arelatenſem ex vna parte, & ſemipelagianos ex alia: quòd hi volebant præſcientiam futurorum conditionatorum in Deo præcedere propoſitum, ſiue decretum efficax diuinæ voluntatis de conditionata eorum futuritione, & eſſe fundamentum talis propoſiti; ex quo inferebant, quòd initium bonorum operum eſſet à libero arbitrio: Auguſtinus autem è contra, eiuſque Sectatores volebant hoc propoſitum præcedere præſcientiam, tanquam fundamentum ipſius, ac proindè initium bonorum operum eſſe à diuina voluntate. Hæc conſtant ex ſcriptis eiuſdem S. Auguſtini, S. Proſperi, & S. Hilarij: videantur quæ circa hæc afferunt in præſenti varij Authores, & maximè noſtri Salmanticenſes Diſp. 10. Dub. 1. & 3. vbi hanc materiam radicitùs & diffusè pertractant.

Secundò, probatur quantùm ad D. Thom. Primò, quia D. Thom. adæquatè diuidit ſcientiam Dei in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, & in ſcientiam viſionis: ſicut & in ſcientiam naturalem & liberam, vt oſtendetur Diſputatione ſequenti: ac proindè excludit à Deo ſcientiam de futuris conditionatis, ante decretum diuinæ voluntatis, quia talis ſcientia ex vna parte non eſſet naturalis & neceſſaria, quia eſſet de futuris contingentibus: nec ex alia parte eſſet libera, quia præcederet omnem actum diuinæ voluntatis quæ eſt principium libertatis. Suares negat hanc diſtinctionem quaſi adæquatam reperiri in D. Thoma: ſed dato quòd reperiatur, dicit ſcientiam futurorum conditionatorum comprehendi ſub ſcientia naturali & ſimplicis intelligentiæ. Sed quantùm ad primum, impugnabitur Diſputatione ſequenti: quantùm autem ad ſecundum, ſic impugnatur; nam hæc ſcientia dicitur ab ipſis eſſe media inter naturalem & liberam: ergo non continetur ſub ſcientia naturali, nam vnum membrum diuidens non continetur ſub alio, cùm omnia membra diuidentia debeant opponi iuxta regulas Dialecticorum. Secundò, D. Th. hîc ar. 8. ad 1. & alibi ſæpè docet, quòd non ideò Deus præſcit aliquid, quia eſt futurum: ſed è contra, ideò eſt futurum, quia Deus illud præſcit, ſcilicet per ſcientiam liberam & adiuncta voluntate. Tertiò, D. Th. hîc art. 13. docet quòd effectus contingens non poteſt cognoſci certò & infallibiliter vt determinatè futurus in ſua cauſa contingenti: conſtat autem ex doctrina D. Thomæ, quòd ante omne decretum diuinæ voluntatis prædeterminantis cauſam contingentem, ita eſt indifferens, vt non intelligatur infallibiliter productura hunc effectum, vt dictum eſt, & ampliùs dicetur, cùm infrà agetur de prædiffinitionibus diuinis: vnde in doctrina D. Thomæ Deus non poteſt certò & infallibiliter cognoſcere futura conditionata, ante omne decretum ſuæ voluntatis. Suares reſpondet, quòd hoc argumentum poteſt retorqueri contra nos; quia voluntas creata, poſita quacumque determinatione extrinſeca Dei, eſt ſemper cauſa contingens, cùm ſemper ſit libera; & ita Deus non poteſt etiam poſt decretum, videre actum eius futurum. Deinde pro ſe reſpondet, quòd ante omne decretum futura contingentia, ſiue abſoluta, ſiue conditionata, ſunt præſentia ſcientiæ Dei; non quòd Deus videat ipſam voluntatem ſic vocatam infallibiliter producturam hunc effectum: ſed cognouit ab illa voluntate emanaturum hunc effectum, videndo ipſa emanationem vt præſentem obiectiuè. Sed contra, nam ratio D. Thomæ nihil facit contra nos; benè autem contra ipſum Suarem: dicimus enim, quòd poſita illa prædeterminatione extrinſeca Dei, voluntas eſt virtualiter determinata ad vnum, nõ quidem quantùm ad poſſe, nam ſic ſemper remanet indifferens; ſed quantùm ad fore actus ipſius: & ita ſuo tempore ſequitur determinatio formalis; quæ vt ſubeſt illi prædeſtinationi non eſt impedienda à concurſu aliarum cauſarum, nec eſt impedibilis in ſen

Digitized by Google

in sensu composito; vnde est infallibiliter operatura. Hæc autem determinatio causæ contingentis ad fore sui effectus, proueniens extrinsecè à Deo, non opponitur contingentiæ, tam causæ, quàm effectus: sicut si proueniret tanquam à prima radice ab ipsa causa: cuius ratio est, quia ex vna parte Deus qui condidit naturam, sua omnipotenti dispositione eam regit iuxta suum modum, vel necessariò in causis necessariis, vel contingenter in causis contingentibus; vnde effectus ab illis proueniunt, prout Deus vult: Si autem aliqua causa ex se ipsa tanquam à prima radice, esset determinata ad producendum hunc effectum, siue ad fore ipsius; non apparet vnde possit saluari, cur etiam non dicatur determinata quantùm ad posse; & ita iam non esset cōtingens. Quantùm ad solutionem verò, constat ex dictis Dubio vltimo Disputationis præcedentis, quòd quidem omnia actualia in aliqua temporis differentia sunt in æternitate, non tantùm obiectiuè, sed etiam realiter physicè; hæc tamen præsentia præsupponit decretum de futuritione. rerum: quod tamen Suares non admittit. Deinde hæc solutio videtur inuoluere manifestam contradictionem, scilicet quòd Deus videt effectum emanaturum à causa, & ipsam emanationem; non autem causam illum producturam: nam si iste effectus emanat à causa, causa est emanans siue producens istum effectum; ista enim sunt correlatiua, & ideò implicat vnum videri sine alio. Quartò, vt constat ex dictis Disputatione præcedenti iuxta mentem D. Thomæ, Deus non cognoscit futura contingentia absoluta, ante decretum absolutum diuinæ voluntatis de eorum futuritione absoluta: ergo pari ratione dicendum, quòd iuxta eius doctrinam Deus non certò cognoscit futura contingentia conditionata, ante omne decretum diuinæ voluntatis, de eorum futuritione cōditionata; nam sicut non potest aliquid esse futurum absolutè, antecedenter ad decretum absolutum diuinę voluntatis; sic non potest aliquid esse futurum sub conditione, antecedenter ad decretum diuinæ voluntatis de tali futuritione: cùm nihil possit extrahi à statu puræ possibilitatis independenter à diuina voluntate, quæ vt causa prima efficiens talis extractionis, debet omninò præire. Tandem, colligitur apertè mens D. Thom. ex vniuersali consensu Discipulorum eius, omnes enim nulla necessitate extrinseca coacti fatentur D. Thomam esse in hac sententia, quòd sit impossibile, cognosci à Deo certò & infallibiliter aliquod futurū, siue absolutum, siue conditionatū, antecedenter ad omne decretum efficax diuinæ voluntatis de eorum futuritione, siue absoluta, siue conditionata: imò ex Aduersariis plures id ingenuè fatebantur, antequam aduertissent, quantum ponderis haberet in hac materia authoritas D. Thomæ: & Molina in concordia q. 23. art. 4. disp. 1. membro vltimo, dicit, quòd si concordia liberi arbitrij cum diuina gratia (quæ fundatur in scientia futurorum conditionatorum, ante omne decretum diuinæ voluntatis, quam ipse posuit vt fundamentum) fuisset cognita tempore præcedenti, non fuissent exortæ illæ hæreses oppositæ, nempe Pelagiana & Lutherana: & quòd si fuisset proposita S. Augustino & D. Thomæ, non dubitat, quin fuisset ab illis approbata; vnde fatetur esse nouam: propterea aduertendum est, quòd defensores scientiæ mediæ multos citāt, recentiores tamen tum Thomistas, tum alios pro hac sua opinione; qui reuera ipsam non tenent, vt clarè ostendit Aluares lib. 1. responsionum, singulos sigillatim referendo: sed quia ipsi dicunt, Deum cognoscere propositiones conditionatas, & futura conditionata; ideò defensores scientiæ mediæ inferunt ipsos stare pro sua opinione; quod tamen est falsum, nam ipsi volunt, hanc Dei cognitionem & scientiam fundari in decreto conditionato ex parte obiecti, vt supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd dum Augustinus ait primo loco, quòd illi sequuntur vocationem, qui ei capiendæ reperiuntur idonei, quæ propterea dicitur vocatio congrua: non est sic intelligendus, quasi hæc idoneitas siue aptitudo se teneat ex parte naturæ secundùm se; sed est aliquid à Deo authore supernaturali inspiratum & datum: propterea hanc vocationem (quæ fit sine præiudicio latentis consilij Dei, vt ipse se explicat, siue sine præiudicio propositi & decreti efficacis diuinæ voluntatis) aliquando vocat congruam, aliquando vocationem ex proposito. Quæ omnia manifeste declarat in fine eiusdem quæstionis; ait enim: Quis animo amplectitur aliquid, quod eum non delectat? Aut quis habet potestatem, vt vel occurrat, quod eum delectare possit, aut delectet cùm occurrerit? Cùm ergo nos ea delectant, quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc, & præbetur gratia Dei, non nutu nostro & industria, vel operum meritis comparatur: quia vt sit nutus voluntatis, vt sit industria studij, vt sint opera charitate feruentia, ille tribuit, ille largitur. Similiter in secundo loco non includit latens diuinum consilium, siue propositum & decretum, quo ingenium humanum & liberum arbitrium, quantumcumque naturaliter perfectum, disponatur ad efficaciter assentiendum talibus verbis vel signis; ac proinde non includit quòd hæc verba vel signa sint congrua, siue ex diuino proposito procedentia.

Ad secundum dicendum, quòd D. Th. in primo loco solùm vult, quòd prædestinatio præsupponit scientiam aliquorum: illa autem scientia, si sit de aliquo futuro, præsupponit decretum

decretum Dei efficax de eius futuritione. In secundo loco affert quidem hanc doctrinam Augustini: sed non approbat; imò apertè ibidem dicit, quòd S. Augustinus illam reprobat: & subiungit ex mente eiusdem S. Augustini, quòd totum est referẽdum ad diuinam voluntatem & prædestinationem: cur autem Deus voluerit incarnari tali tempore, D. Thomas affert congruentias, quæ non antecedunt factum, sed consequuntur: nam cùm Deus aliquid facit, dat illi congruentiam. In tertio loco similiter ponit scientiam futurorum conditionatorum, sed supponit ipsam fundari in decreto conditionato ex parte obiecti. In quarto loco sumit D. Th. prædestinationem, non generaliter, prout idem est ac prædiffinitio; sic enim attingit omnia, etiam facienda per causas secundas, & præcedit præscientiam eorum: sed sumit strictiùs, prout idem est ac prædeterminatio eorum, quæ à solo Deo fiunt, & sic habet effectum necessarium non interueniente humana libertate: & in hoc sensu, ea quæ complentur per causas secundas, non dicuntur à Deo prædestinata, sed præscita; postquam tamen sunt à Deo prædiffinita decreto efficaci. In vltimo loco loquitur de iudicio supponente decretum efficax de excitatione alicuius ad bonum, mediis his vel illis actionibus, à Deo electis in ordine ad hanc excitationem.

DISPVTATIO X.

De multiplici diuisione Scientiæ Dei.

AD maiorem euidentiam eorum, quæ hactenus dicta sunt de scientia Dei; agendum est in præsenti de multiplici diuisione ipsius, videlicet in naturalem, & liberam; in scientiam simplicis intelligentiæ, & visionis; in speculatiuam, & practicam: vbi etiam inquiretur, An detur scientia media inter naturalem, & liberam.

DVBIVM I.

Vtrùm Scientia Dei diuidatur in intuitiuam, & abstractiuam; siue in scientiam visionis, & simplicis intelligentiæ.

SVpponendum est, quòd non sunt simpliciter & adæquatè idem Scientia visionis, & Scientia libera; sicut nec scientia simplicis intelligentiæ, & scientia necessaria: quia ex vna parte; nec omnis scientia libera est scientia visionis, vt constat in scientia futurorum conditionatorum, quæ nunquam erunt, quia non implebitur conditio; sed tamen forent, si impleretur conditio; nec omnis scientia visionis est scientia libera, vt constat in scientia qua Deus videt seipsum & omnes suas perfectiones: ex alia parte etiam, nec omnis scientia simplicis intelligentiæ est scientia necessaria, vt dictum est de scientia futurorum conditionatorum; nec omnis scientia necessaria est sciẽtia simplicis intelligentiæ, nam Deus videt se necessariò, & tamen hæc scientia non est simplicis intelligentiæ, sed visionis, cùm Deus sit actu, imò sit purissimus actus.

Prima opinio Gregorij in 1. d. 26. q. 1. & Zumel 1. p. q. 14. art. 5. disp. 1. ad 1. asserit non esse in Deo scientiam simplicis intelligentiæ siue abstractiuam, sed tantùm scientiam visionis siue intuitiuam. Probatur, ex vna parte, in Deo est vna tantùm scientia, non enim ponũtur plures, sicut ponuntur plures ideæ & rationes: ex alia verò parte debet poni in Deo scientia quæ sit perfectissima, cùm sit ei ratio cognoscendi omnia perfectissimè; constat autem solam scientiam visionis siue intuitiuam esse perfectissimam: ergo in Deo est tantùm scientia visionis siue intuitiua. Deinde, illa scientia est intuitiua siue visionis, inter quam & obiectum nihil mediat: sed inter scientiam Dei, & quæcumque obiecta cognita nihil mediat, omnia enim immediatè attingit, & æqualiter in sua essentia tanquam in medio cognoscendi, ita tamen quòd eius cognitio terminetur immediatè ad ipsa obiecta cognita vt sunt in seipsis: ergo in Deo est tantùm scientia intuitiua & visionis. Denique, si quid obstaret, quin Deus omnia attingeret scientia intuitiua & visionis; maximè, quia non omnia sunt actualia, at plura sunt possibilia: sed hoc non obstat, nam ex doctrina D. Thomæ Deus attingit scientia visionis & intuitiua, etiam futura, quæ tamen non sunt actualia: ergo in Deo est tantùm scientia visionis & intuitiua.

Secunda opinio Durandi in 1. d. 36. q. 1. & Asturicensis in relectione de Christi gratia q. 6. dub. 1. asserit in Deo dari scientiam approbationis, quæ nec sit scientia visionis siue intuitiua, nec scientia simplicis intelligentiæ siue abstractiua. Probatur authoritate & ratione D. Thomæ, qui q. 3. de veritate art. 3. ad 8. distinguit in Deo hanc triplicem scientiam, scilicet simplicis intelligentiæ, visionis, & approbationis; & assignat distincta obiecta ipsarum: nam dicit quòd scientia visionis addit super scientiam simplicis intelligentię aliquid, quod est extra genus notitiæ, videlicet existentiam rerum: scientia autem approbationis addit ordinem voluntatis ad res scitas producendas: & hic art. 8. ait, quòd scientia Dei, quæ est causa rerum, consueuit nominari Scientia approbationis: vnde ex D. Thoma, sola scientia approbationis est causa existentiæ rerum, quam supponit scientia visionis, & à qua abstrahit scientia simplicis intelligentiæ: sed vbi sunt obiecta formaliter distincta, ibi etiam

etiam sunt scientiæ distinctæ; scientiæ enim distinguntur penes obiecta formalia: ergo in Deo sunt istæ tres scientiæ, scilicet simplicis intelligentiæ, visionis, & approbationis; ita quòd scientia approbationis neutra sit ex aliis. Maximè, quia hæc solùm fertur in bona, aliæ autem duæ indifferenter feruntur in bona & in mala.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd scientia Dei diuiditur in scientiam intuitiuam, & abstractiuam. 2. Siue in scientiam visionis, & simplicis intelligentiæ. 3. Et hæc diuisio est adæquata. 4. Vnde scientia approbationis non distinguitur à scientia visionis, etiam ex parte rei scitæ. Ita communiter Discipuli D. Th. & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis. Scientia Dei secundùm se & ex parte Dei scientis, nullo modo distinguitur, etiam virtualiter; cùm sit vnum tantùm attributum scientiæ, vt dictum est supra; sed solùm distinguitur ex parte rei scitæ, per aliquid pertinens aliquo modo ad genus notitiæ, scilicet per præsentiam & absentiam obiecti, ex quibus obiectum habet, quòd perfectiori modo, vel minus perfecto cognoscatur; visio enim est alia notitia à simplici intelligentia, & perfectior saltem ex parte obiecti. Igitur scientia intuitiua est illa, quæ fertur in rem præsentem physicè & realiter ipsi scienti, ac mensuratam eadem mensura durationis, qua mensuratur ipsa scientia. Scientia verò abstractiua est illa, quæ fertur in rem absentem physicè & realiter ab ipso sciente, ac proinde abstrahit ab existentia obiecti: sed scientia Dei attingit tam obiecta præsentia, quàm absentia; attingit enim ex vna parte omnia actualia pro aliqua temporis differentia, quæ sunt realiter & physicè Deo præsentia in æternitate, & mensurantur æternitate, sicut & scientia diuina; attingit etiam ex alia parte omnia possibilia, quæ sunt absentia ipsi Deo, cùm enim abstrahant ab existentia, non sunt actu præsentia Deo in mensura æternitatis: & ad hos duos ordines omnia scibilia reducuntur: ergo scientia Dei diuiditur, & adæquatè in scientiam intuitiuam & abstractiuam.

Probatur secunda pars conclusionis, tum eadem ratione, ac probata est prima, mutatis nominibus: cùm scientia visionis sit omninò idem ac scientia intuitiua, & scientia simplicis intelligentiæ sit idem ac scientia abstractiua: tum authoritate D. Thomæ qui hîc art. 9. agens de obiecto adæquato scientiæ Dei, diuidit scientiam diuinam in hæc duo mẽbra tantùm, & idem facit 3.p.q.10. art.2. & 3. Sed clariùs q. 2. de veritate art. 9. ad 2. vbi explicat manifestè, & efficaciter probat hanc partem conclusionis: sic enim ait, Scientia simplicis notitiæ, & visionis, nullam differentiam important ex parte scientis, sed solùm ex parte rei scitæ: dicitur enim scientia visionis in Deo ad similitudinem visus corporalis, qui res extra se positas intuetur; vnde per sciẽtiam visionis Deus scire non dicitur, nisi quæ sunt extra ipsum, quæ sunt vel præsentia, vel præterita, vel futura: sed scientia simplicis notitiæ etiam est eorum, quę nec sunt, nec erunt, nec fuerunt: nec alio modo scit Deus ista & illa. Ex quo sequitur, quòd ista distinctio sumitur tantùm ex parte obiecti secundarij. Illa verò, quæ sunt, fuerunt vel erunt in aliqua temporis differentia, possunt dupliciter considerari: Primò secundùm quidditatem ipsius existentiæ, & omnium accidentium: Secundò, quatenus ipsa existentia exercet actum existentiæ, faciendo existere in actu exercito in aliqua temporis differentia. Hoc secundum videt Deus scientia visionis: primum autem videt scientia simplicis intelligentiæ: nam existentia, & omnia alia secundùm propriam quidditatem præcisè sunt in ordine possibilium.

Probatur tertia pars conclusionis. Vt constat ex dictis, scientia Dei diuiditur solùm ex parte obiecti: sed nullum potest dari obiectum scibile, quod non pertineat vel ad scientiam visionis, vel ad scientiam simplicis intelligentiæ; nam scientia visionis respicit omne ens existẽs in aliqua temporis differentia, quod proinde est præsens in æternitate ambiẽte totum tempus, secundùm esse quod habet distinctum à Deo; ea enim quæ videntur apud nos, sunt pręsentia, & habent extra videntem proprium esse distinctum; scientia autem simplicis intelligentiæ respicit non-ens, siue illud omne quod non existit in aliqua mensura temporis; constat autem, quòd inter existens & non existens non datur medium, siue sub istis omnia comprehenduntur, cùm sint contradictoria: Ergo Deus omnia scit per hanc duplicem scientiam; & ita hæc diuisio scientiæ Dei in scientiam visionis & simplicis intelligentiæ est adæquata.

Probatur quarta pars conclusionis, tum ex immediatè dictis, ex quibus hanc conclusionis partem collegimus; tum authoritate D. Th. qui aliquando diuidit scientiam Dei in scientiam visionis, & simplicis intelligentiæ, vt hîc art. 9. aliquando verò in scientiam approbationis, & simplicis intelligentiæ: ergo pro eadem sumit scientiam visionis & scientiam approbationis. Deinde ex eodem D. Thoma q. 3. de veritate art. 3. ad 8. ordo voluntatis ad res scitas producendas, quem addit scientia approbationis supra scientiam simplicis intelligentiæ, est omninò extra genus notitiæ: ergo non potest esse differentia per se diuidens scientiam Dei, & eam contrahens, etiam nostro modo intelligendi, ad particularem quasi speciem; differentia enim diuidens & contrahens genus,

Digitized by Google

nus, importat aliquid contentum ſub eodem genere. Et quamuis eodem loco dicat D.Th. quòd exiſtentia actualis, quam addit ſcientia viſionis, eſt etiam extra genus notitiæ: hoc tamen non facit contra nos: nam D. Thomas ibi probat, quòd omnes iſtæ ſcientiæ non diſtinguuntur ex parte Dei ſcientis, propter aſſignatam rationem, quia tam exiſtentia, quàm ordo iſte voluntatis eſt extra genus notitiæ: ſed non probat, quòd non diſtinguantur ex parte rei ſcitæ, reſpectu cuius exiſtentia ſe habet vt conſtituens eam actu & præſentem, ac proinde vt reddens aptam videri; ratio autem viſionis addit perfectionem intrinſecam ipſi notitiæ, pertinentem ad genus notitiæ; & ideò viſio eſt alia notitia à ſimplici intelligentia: bonitas autem, quam addit, ſiue ſupponit ſcientia approbationis; eſt omninò extrinſeca ipſi notitiæ, nam ſiue res ſit bona, ſiue mala, æquè perfectè cognoſcitur; & ideò non debet diuerſificare ſcientiam Dei, etiam ex parte obiecti, ſed debet reduci ad ſcientiam viſionis, cùm ſit de obiecto actuali & exiſtenti. Quamuis autem ſcientia viſionis dicat aliquam perfectionem intrinſecam, quam non dicit ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quando diſtinguuntur; in Deo tamen hoc non eſt, cùm ſit eadem ſcientia omninò, abſque vlla diſtinctione virtuali ex parte ipſius; tamen ſcientia viſionis, vt diſtincta ex parte obiecti, dicit ex parte eiuſdem obiecti aliquam perfectionem ſupra ſcientiam ſimplicis intelligentiæ; quia obiectum ſcientiæ viſionis, cùm ſit ens actuale, eſt ſimpliciter perfectum; obiectum autem ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, ſicuti eſt ſolùm ens in potentia, ſic eſt ſolùm bonum & perfectum in potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidem verum eſt, quòd ſcientia non dicitur pluraliter in Deo ſimpliciter & abſolutè; ſicut dicitur pluraliter idea & ratio: cuius ratio eſt, quia ſcientia principaliter ſe tenet ex parte ſcientis, tanquam perfectio illius, licet terminetur ad alia; vnde cùm ex parte Dei ſcientis non diſtinguatur, etiam virtualiter, ſcientia, ſed ſit vna ſimpliciſſima; & ſolùm diſtinguatur ex parte obiecti, non dicitur pluraliter in Deo abſolutè, benè tamen ex parte obiecti: idea autem, licèt dicat diuinam eſſentiam, dicit tamen intrinſecè rationem imitationis eiuſdem eſſentiæ diuinæ; quæ imitatio eſt ſecundùm diuerſos reſpectus ad diuerſas creaturas: propterea idea dicitur abſolutè pluraliter in Deo. Nec ſe tenet ex parte ſcientiæ Dei, quòd omnia non cognoſcantur intuitiuè; nam ipſa eſt ratio ſufficientiſſima ſic cognoſcendi: ſed ſe tenet ex parte obiectorum, quæ cùm non exiſtant in eadem menſura, qua ſcientia Dei, non poſſunt videri intuitiuè. Ad aliud dicendum, quòd non ſufficit, quòd nihil mediet inter ſcientiam & obiectum; ad hoc vt ſcientia dicatur intuitiua: ſed requiritur quòd obiectum ſit realiter præſens ipſi ſcientiæ, & menſuretur eadem menſura, qua ſcientia: res autem poſſibiles vt ſic, non menſurantur æternitate, ſicut ea menſuratur ſcientia viſionis. Ad aliud dicendum, quòd Maior eſt vera, ſi nomine actualium intelligantur ea omnia, quæ ſunt actu in menſura æternitatis, quia ſunt habitura eſſe in propria & adæquata menſura: ea igitur omnia, ſed ſola, attingit ſcientia viſionis & intuitiua: alia verò omnia attingit ſcientia ſimplicis intelligentiæ & abſtractiua. Licèt autem Deus non cognoſcat creaturas per ſpecies ipſarum, ſed per ſuam eſſentiam; propter quod ex parte cognoſcentis Deus eas cognoſcit in ſeipſo, & non in ſeipſis: tamen ex parte obiecti cogniti, cognoſcit eas etiam in ſeipſis, ſiue diuina cognitio terminatur ad creaturas ſecundùm eſſe quod habent in ſeipſis diſtinctum à Deo; quamuis diuina eſſentia ſit medium cognoſcendi, ſicut nos cognoſcimus res in ſeipſis et ſecundùm eſſe proprium, per earum ſimilitudines: vnde ſi tale earum eſſe ſit actu in æternitate, terminat ſcientiam viſionis; ſi autem ſit tantùm poſſibile, non terminat ſcientiam viſionis, at tantùm ſcientiam ſimplicis intelligentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quòd cùm ſcientia approbationis & ſcientia viſionis, reſpiciant actualia in aliqua temporis differentia, & conſequenter actualia in æternitate quæ ambit omne tempus, ſunt eadem ſcientia: nec habent, vnde diſtinguantur in ratione ſcientiæ, quia neutra addit ſuper aliam aliquid pertinẽs ad genus notitiæ, ſed quid extrinſecum. Ad aliud dicendum, quòd ſcientia viſionis eſt cauſa rerum, vt poſtea dicetur: quia verò Deus abſolutè tantùm cauſat bona quæ approbat, ideò benè dicit D. Th. quòd ſcientia Dei, quæ eſt cauſa rerum, conſueuit nominari Scientia approbationis. Ad aliud dicendum, quòd licèt ſcientia approbationis feratur tantùm ad bona, & ſciẽtia viſionis indifferenter ad omnia bona & mala: hoc tamen non ſufficit ad diſtinguendas iſtas ſcientias, etiam ex parte obiecti; cùm, vt dictũ eſt, iſta differentia ſit omninò extra genus notitiæ, & quid penitus accidentarium. Ad maiorem tamen explicationem dicimus, quòd ſcientia viſionis habet rationem ſcientiæ practicæ, etiam in ordine ad mala, non quidem cauſando poſitiuè mala vt mala ſunt, ſed ea permittendo vt fiant, vel impediendo ne fiant, vel ordinando ea, vt docet D. Th. hîc art. 16. Scientia etiam approbationis, licèt non verſetur circa mala: verſatur tamen circa permiſſionem malorum, cùm ſit bona, & etiam verſatur circa omnem rationem entis & boni, quod reperitur in malo, omne quippe malum fundatur in bono, non enim datur malum purum.

DVBIVM II.

Vtrùm Scientia Dei adequatè diuidatur in scientiam merè naturalem, & in merè liberam: An præter vtramque, sit ponenda in Deo scientia media respectu futurorum conditionatorum.

SVpponendum est ex dictis Disputatione præcedenti, non esse Dubium, quin Deus cognoscat omnia futura contingentia cōditionata: vnde certissimè videt, quid esset facturus Petrus positus in tali vel tali ordine rerum, in his vel illis circunstantiis; & ita in schola D. Th. conceditur Deo scientia omnium futurorum contingentium, tam absolutorum, quàm conditionatorum: ex quibus quædam de facto ponentur in esse, quia purificabitur conditio, & tamen remanent in ordine futurorum conditionatorum, quoniam eorum futuritio dependet à conditione: quædam verò non ponentur in esse, quia non purificabitur conditio, ponerentur autem, si conditio purificaretur: sed hæc scientia fundatur in decreto conditionato ex parte obiecti, prædeterminante futuritionem conditionatam ipsorum; ac proinde est scientia merè libera, vt potè dependens à decreto libero diuinæ voluntatis. Aduersarij autem, contra quos in præsenti agimus, dicunt, quòd ante omne decretum diuinæ voluntatis, Deus virtute suæ scientiæ comprehendendo omnia, cognoscit quid esset facturus Petrus in quolibet statu & ordine rerum, & in quibusuis circunstantiis, an scilicet ex innata sua libertate sit consensurus vocationi, vel dissensurus: & tunc si velit quòd consentiat, decernit illum ponere in eo ordine, in quo vidit ipsum consensurum: si autem non velit absolutè quòd consentiat, decernit illum ponere in aliquo alio ordine, in quo vidit ipsum non consensurum: vnde ex ipsis hæc Scientia præcedit omne decretum, & vocari potest duplici titulo Scientia media (quam alij conditionatam vocant.) Primò, quia participat de vtroque extremo: nam est necessaria ex parte subiecti, sicut scientia naturalis & simplicis intelligentiæ: est autem libera ex parte obiecti, versatur enim circa obiecta contingentia, sicut illa quæ attingit futura absoluta, & est scientia visionis. Secundò, quia mediat ordine inter scientiam simplicis intelligentiæ siue necessariam, & scientiam visionis siue liberam: nam scientia simplicis intelligentiæ attingit res vt possibiles purè, in quiunt; scientia visionis autem eas attingit vt futuras absolutè; scientia media verò eas attingit, non vt purè possibiles, nec vt absolutè futuras, sed medio modo, idest sub statu futuritionis conditionatæ, qui consequitur statum puræ possibilitatis, & antecedit statum futuritionis absolutæ.

Prima opinio est multorum extra scholam D. Th. qui asserunt inter scientiam naturalem & liberam simpliciter, dari scientiam mediam, qua Deus attingit omnia futura conditionata, quandiu remanent sub statu conditionato; ac proinde tam illa, quæ absolutè futura non sunt, quia non implebitur conditio; forent tamen si conditio impleretur; quàm illa, quæ adueniente decreto diuinæ voluntatis transferuntur ad statum futurorum cōtingentium absolutorum, & absolutè erunt, quia implebitur conditio. Ex quo inferunt, scientiam Dei non diuidi adæquatè in scientiam merè naturalem & in merè liberam. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, ex qua Aduersarij multa afferunt testimonia: sed quia eodem modo soluuntur, ideò sufficit vnum vel alterum producere. Lucæ 10. & Matthæi 11. Dicitur, Væ tibi Corozaïm, Væ tibi Bethsaida, quia si in Tyro & Sidone factæ fuissent virtutes, quæ in te factæ sunt; olim in cilicio & cinere pœnitentiam egissent. Hæc increpatio Christi fundatur in scientia, qua vidit quòd Tyrij & Sidonij egissent pœnitentiam, si factæ fuissent illæ virtutes apud eos, quæ fiebant à Christo apud Iudæos, ad quas tamen non conuertebantur: & hæc scientia non supponit decretum de danda maiori gratia Tyriis & Sidoniis in illo casu, quàm dabatur Iudæis: si enim hoc dicatur, sequitur quòd increpatio Christi non sit iusta; possent enim respondere Iudæi, quòd etiam ipsi, si haberent illam maiorem gratiam, facerent pœnitentiam. Item Matthæi 24. dicitur, Nisi breuiati fuissent dies illi, non fieret salua omnis caro: sed propter electos breuiabuntur dies illi; vbi Christus præuidens crudelissimam persecutionem Antichristi, vidit futurum sub conditione casum fidelium, si diutiùs duraret talis persecutio: non autem habetur fundamentum dicendi, quòd Deus habuerit decretum conditionatum circa talem casum: ergo inter scientiam merè naturalem, & scientiam merè liberam datur scientia media. Possent hic adduci plures aliæ authoritates, etiam sanctorum Patrum: Sed quia, vel solùm probant in Deo dari scientiam futurorum conditionatorum, quam nos admittimus cum Aduersariis, licèt diuersimodè: vel quia possunt facile solui ex dicendis; ideò ab illis referendis abstinemus.

Secundò, datur obiectum scientiæ mediæ, distinctum ab obiecto tam scientiæ necessariæ, quàm liberæ: nam Deus perfectissimè comprehendendo creaturas, videt omnes earum conditiones, & inclinationes differentes, ad bonum & ad malum (aliqui enim sunt magis naturaliter, vel ex causa aliqua extrinseca dispositi ad virtutem, vt concedunt omnes, & experimur:) vnde consequenter videt, quòd talis magis dispositus ad virtutem, cum tanta motione

motione v.g. vt tria eliciet actum virtutis, cum qua alius minùs diſpoſitus ad virtutem illum non eliciet: nam vbi eſt maior diſpoſitio in ſubiecto ad hoc vt moueatur, minor requiritur motio; vt conſtat in globo, qui ſi ſit perfectè rotundus, & æqualis alteri minus rotundo, cum minori motione voluetur, quàm ille qui non eſt ita rotundus, ac ita non ſic diſpoſitus ad motum: ſed vbi eſt obiectum ſcibile diſtinctum, ibi debet eſſe diſtincta ſcientia in Deo, nam diuina ſcientia non diuiditur ex parte ipſius ſcientis; at tantùm ex parte obiecti ſciti: ergo in Deo datur ſcientia media inter naturalem & liberam; ac proinde ſcientia Dei non diuiditur ſufficienter & adæquatè in ſcientiam merè naturalem, & in ſcientiam merè liberam.

Tertio, Cognitio futurorum contingentium conditionatorum, quæ de facto non erunt, quia non implebitur conditio; ſed forent ſi conditio impleretur; non pertinet nec ad ſcientiam merè naturalem, nec ad merè liberam: Non quidem ad merè naturalem, quia hæc eſt omninò neceſſaria, ac proindè reſpicit obiectum omninò neceſſarium; ſub quo non comprehenduntur futura conditionata quæ ſunt contingentia: Nec ad merè liberã, quia hæc ſupponit actum efficacem diuinæ voluntatis, qui proindè debet eſſe productiuus alicuius ad extra: conſtat autem quòd hæc futura conditionata nihil vnquam erunt ad extra poſitum: ergo hæc cognitio pertinet ad ſcientiam mediam; & ita ſcientia Dei non diuiditur adæquatè in ſcientiam merè naturalem, & in merè liberam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ſcientia Dei diuiditur in ſcientiam merè naturalem, & in merè liberam. 2. Et hæc diuiſio eſt adæquata. 3. Vnde non eſt ponenda in Deo ſcientia media inter vtramque reſpectu futurorum conditionatorum. Ita communiter docent Diſcipuli D. Thomæ, & alij quos referunt Aluares lib. 1. reſponſionum cap. 1. & noſtri Salmanticenſes in præſenti Diſp. 10. Dub. 8.

Probatur prima pars concluſionis. Scientia Dei ſolùm diuiditur ex parte obiecti, vt dictum eſt: ſed inter obiecta creata à Deo ſcibilia, quędam ſunt neceſſaria, vt ſunt omnia poſſibilia vt ſic, & omnes propoſitiones conditionales, in quibus dictio *Si* ſumitur illatiuè, & eſt neceſſaria connexio inter Conſequens & Antecedens neceſſitate conſequentiæ, vt ſunt iſtæ: Si Petrus eſt prædeſtinatus, ſaluabitur: Si Deus voluerit creare mille mundos, eos creabit. Quædam verò ſunt contingentia quæ dependent à libera Dei voluntate, vt ſunt omnia futura vt ſic, & propoſitiones conditionales, in quibus dictio *Si* non ſumitur illatiuè in rigore formalis conſequentiæ, ſed tantùm ſumitur concomitanter, ſiue vt importat concomitantiam Conſequentis ad Antecedens; non quidem fundatam in bonitate conſequentiæ ſecundùm ſe, ſed fundatam in aliquo decreto, propoſito, promiſſo, &c. Ergo ſcientia Dei diuiditur in ſcientiam merè naturalem, & in merè liberam.

Probatur ſecunda & tertia pars concluſionis: tum ex dictis Diſputatione præcedenti, Dubio 2. & 3. vbi radicem huius difficultatis tetigimus: nam ſi in Deo non eſt ſcientia futurorum conditionatorum, niſi poſt decretum liberum diuinæ voluntatis; conſequens eſt, quòd talis ſcientia ſit ſimpliciter & abſolutè libera, vt ipſimet fatentur Aduerſarij: vnde iterum probatur illud Antecedens authoritate Auguſtini epiſt. 105. ad Sixtum, vbi explicans illud Ioannis 6. Sciebat enim ab initio Ieſus, qui eſſent credentes, & quis eſſet traditurus eum: ait, Ne quiſquam exiſtimaret credentes ſic ad eius præſcientiam pertinere, quo non credentes, id eſt vt non fides ipſa eis deſuper daretur; ſed tantummodò voluntas eorum prænoſceretur, mox adiecit, &c. Item lib. de Prædeſtinatione Sanctorum cap. 17. ait: Hæc eſt immobilis veritas prædeſtinationis & gratiæ: nam quid eſt, quod ait Apoſtolus, Sicut elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem: quod profectò ſi propterea dictum eſt; quia præſciuit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipſe credentes, contra iſtam præſcientiam loquitur Filius dicens; Non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos: cùm hoc potius præſcierit Deus, quòd ipſi eum fuerant electuri, vt ab illo mererentur eligi: electi ſunt itaque ante Mundi conſtitutionem ex prædeſtinatione, in qua Deus ſua futura facta præſciuit; electi ſunt autem de Mundo ea vocatione, qua Deus id, quod prædeſtinauit, impleuit. Quòd autem hæc ſit mens Auguſtini, efficaciter probatur; tum ex eius declaratione adducta Dubio 3. præcedentis Diſputationis: tum quia Pelagiani & Semipelagiani dicebant eum inducere homines in deſperationem, quia dicebat prædeſtinationem eſſe abſolutam ex pura miſericordia Dei, & ante præuiſionem meritorum: quod immeritò dixiſſent iſti Hæretici, ſi Sanctus admiſiſſet hanc ſcientiam mediam, vt etiam fatetur Molina: nam & ipſi Hæretici ipſam admittebant, & ponebant vt fundamentum ſuorum errorum, vt refert S. Hilarius Arelatenſis in epiſtola ad S. Auguſtinum (quæ habetur ante librum eius, de prædeſtinatione Sanctorum) vbi de illis ſic ait: Dicunt id præſcientiæ eſſe diuinæ, vt eo tempore, & ibi, & illis veritas annuntiaretur, vel annuntietur, quando & vbi præſciebatur eſſe credenda: hanc autem ſcientiam ponebant Hæretici vt ſuſtinerent dari aliquam cauſam ſiue rationem prædeſtinationis ex parte noſtri.

Secundò, Implicat aliquid ſciri à Deo vt futurum

Digitized by Google

turum, vel absolutè, vel sub conditione, antecedenter ad decretum suæ voluntatis; si implicet illud esse futurum, vel absolutè, vel sub conditione, antecedenter ad tale decretum; nam Deus cognoscit res vt sunt, & si aliter cognosceret, falsò cognosceret: sed implicat aliquid esse futurum, vel absolutè, vel sub conditione, antecedenter ad decretum efficax diuinæ voluntatis, de eius futuritione vel absoluta, vel conditionata; tum quia aliàs aliquid esset aliquo modo futurũ præter intentionem Dei, quod dici non potest; tum quia voluntas creata posita in quocumque ordine rerum, non potest intelligi aliquid operatura, nisi prę intelligatur determinata à Deo ad illud operandum, per decretum efficax voluntatis ipsius, à qua pendet omnis actio Dei ad extra; non enim potest voluntas creata intelligi seipsam primò determinare, siue independenter à prædeterminatione diuinæ voluntatis, cùm Deus sit prima causa; nec potest determinari efficaciter ab aliquo obiecto, quia ex D. Th. infra q. 105. art. 4. & q. 106. art. 2. & q. 111. art. 2. nullum bonum creatum potest efficaciter mouere creatam voluntatem, sed solus Deus tam ex parte obiecti, quàm ex parte principij: ergo implicat aliquid sciri a Deo vt futurum, vel absolutè, vel sub conditione, antecedenter ad decretum suæ voluntatis: & consequenter non datur obiectum scientiæ mediæ, quod ponitur ab Aduersariis esse contingens sub conditione futurum, antecedenter ad decretum diuinæ voluntatis: ac proindè non datur talis scientia. Si dicatur, quòd voluntas creata, cùm sit libera, possit se ipsam determinare independenter ab alio. Contra; nam hoc est manifestè contra D. Th. infra q. 19. art. 3. ad 5. vbi dicit, quòd sola voluntas diuina, cùm sit necessaria, seipsam determinat: eius verba sunt; Causa quæ est ex se contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: sed voluntas diuina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam. Deindè requiritur, sed sufficit ad libertatem, quòd voluntas possit se ad vtramque partem determinare: vnde assignanda est ratio, cur se determinet ad hanc potiùs quàm ad aliam.

Tertiò, probatur specialiter circa actus supernaturales: ponendo exemplum de duobus in eodem ordine rerum & circunstantiarum naturalium constitutis: tunc sic arguitur; Est impossibile quòd cum eadem gratia vnus conuertatur, & alius non; iuxta illud Apostoli, Quis te discernit? quid habes, quod non accepisti? quod etiam verum est, licèt diuerso essent in ordine circunstantiarum naturalium: quia, vt dictum est, talis discretio est à gratia, tanquam à prima radice, & circumstantiæ naturales, cùm sint inferioris ordinis, non possunt illam causare, nec proximè concurrere ad actum supernaturalem entitatiuè: vnde qui se conuertit præ alio, debet recipere maiorem gratiam à Deo, ac proinde illam dante ex intentione conuersionis, hæc autem intentio importat decretum talis conuersionis: ergo ante illud decretum Deus non potest scire vnum ex illis conuertendum præ alio. Hæc ratio suo loco magis expendetur.

Quartò, Deus ante omne decretum suæ voluntatis, non scit quot Angelos vel homines producturus esset, supposito quòd vellet creare nouum Mundum; nam Deus in tali casu non esset naturaliter determinatus ad tot producendos, cùm sit liberrimus in actionibus ad extra: & ita vt Deus sciat se producturum tot Angelos vel homines, debet scire se determinandum ab aliquo in ordine ad talem productionem; non ab aliquo extra se, cùm nulla possit dari bonitas creata quæ possit determinare Deum; nam propter semetipsum omnia operatur Dominus: si à seipso, cùm hæc determinatio debeat esse libera, fieret per actum voluntatis prædiffinientis quot esset creaturus Angelos vel homines, data hypothesi creationis noui Mundi: hic autem actus voluntatis prædiffinientis, qui intelligitur præuius ad illam productionem conditionatam tot Angelorum, vel hominum, est decretum de quo loquimur: & consequenter Deus ante omne decretum suæ voluntatis, non scit quot Angelos vel homines producturus esset, supposito quòd vellet creare nouum Mundum: ergo etiam nescit, ante decretum suæ voluntatis, quid esset facturus homo, si poneretur in his vel illis circunstantiis, vt constat ex paritate rationis; cùm enim non minùs pertineat ad prouidentiam & causalitatem Dei id, quod operatur ad extra mediante causa secunda, ac illud quod operatur immediatè; æqualiter vtrumque debet dependere à decreto diuinæ voluntatis. Vnde non valet disparitas assignata ab Aduersariis, fundata in hoc, quòd licèt Deus seipsum comprehendat, non tamen se comprehendit illo supereminenti modo, quo comprehendit creaturas, nam comprehensio sui non est maior seipso, cùm sit ipse infinitus sicut & comprehensio; sed eius comprehensio respectu creaturarum est supereminentissima, cùm eas excedat in infinitum: & inde est quod videt, quid esset facturus homo, si poneretur in his circunstantiis, antecedenter ad decretum diuinæ voluntatis; non autem videt quot Angelos vel homines ipse producturus esset, supposito quòd vellet creare nouum Mũdum. Sed hæc solutio fuit supra impugnata: nam ex vna parte Deus æquè perfectè se cognoscit, ac creaturas, nec potest dici contrarium; non obstante illa supereminentia comprehẽsionis: vnde

Digitized by Google

vnde si comprehendendo se, non scit, antecedenter ad suum decretum, quot Angelos vel homines esset producturus in illo casu, nec scit quid esset facturus homo, si poneretur in illis circunstantiis, antecedenter ad idem decretum, & vtrumque ex eadem radice; quia scilicet nihil est facturus ad extra vel immediatè, vel mediante causa secunda, nisi præsupposito tali decreto; alioquin non ageret liberè, sed à casu: ex alia verò parte, quantumcumque sit supereminens comprehensio, non potest videre in aliquo illud quod in eo non est; vnde cùm antecedenter ad omne diuinum decretum nihil sit, vel absolutè, vel sub conditione futurum; non potest Deus per vllam comprehensionem, antecedenter ad omne suum decretum, videre in homine, si poneretur in talibus circunstantiis, illum actu m determinatè futurum.

Ad primum ergo dicendum, quòd S. Augustinus refert hoc argumentum, quasi sibi obiectum à Pelagianis, & fuit illi motiuum componẽdi Librum *de correctione & gratia*: refert autem illud cap. 6. eiusdem libri his verbis: Dicebant enim Pelagiani, cur corripimur? arguimur? reprehendimur? accusamur? quod facimus, qui non accepimus? obedientiam, inquiunt, non accepimus, quid itaque corripimur, quasi eam nobis dare possimus. Quibus cap. sequenti respondet Augustinus, perseuerantiam esse donum Dei, iustè tamen corripimus eos, qui cùm benè viuerent, non perseuerauerunt: ex bona quippe in mala vitam sua voluntate mutati sunt: nec se excusabunt dicentes, perseuerantiam non accepimus, qua permaneremus in bono. Si enim non liberantur à damnatione, qui non audierunt Euangelium, multò minùs qui non acceperunt perseuerantiam in Euangelio. Et specialiter respondet ad hunc locum, quem objiciunt Aduersarij, lib. de dono perseuerantiæ cap. 9. his verbis: Quid mirum, si tam infidelibus plenum orbem terrarum Christus prioribus sæculis nouerat, vt eis prædicari meritò nollet, quos nec verbis: nec miraculis suis credituros esse præsciebat? hęc certè de Tyro & Sidone non possumus dicere, & in eis cognoscimus ad eas causas prædestinationis hæc diuina iudicia pertinere, sine quarum causarum latentium præiudicio tunc ista respondere me dixi. Facilè quippe est, vt infidelitatem accusemus Iudæorum de libera voluntate venientem. Ex qua doctrina S. Augustini directè respondemus ad argumentum; quòd quamuis Deus præuiderit Tyrios & Sidonios facturos esse pœnitentiam, si hæc signa facta fuissent apud illos, quia prædiffiniit dare illis maiora auxilia; tamen meritò arguit Iudæos, qui cùm habuerint omnia sufficientia auxilia, tam interna, quàm externa ad hoc vt conuerterentur, & verè potuerint conuerti, tamen ex sua malitia obicem posuerunt suæ conuersioni (quem de facto non posuerunt Tyrij & Sidonij:) & maximè quia demeruerunt illa maiora auxilia ex inuidia & ingratitudine erga Christum: qui autem est obligatus ad aliquid faciendum, & potest illud facere, meritò potest reprehendi, si non facit. Nec hoc argumentum habet minorem difficultatem in opinione Aduersariorum: nam ex ipsa potuissent Iudæi respondere Christo increpanti; si Deus decreuisset facere hæc signa in illo ordine rerum & circunstantiis, in quibus ante decretum præsciuit sua scientia media, nos acturos pœnitentiam, eam verè ageremus, sicut acturi essent Tyrij & Sidonij: & ita debent respondere Aduersarij sicut nos; quod ferè vniuersaliter verum est in omnibus quæ nobis objiciunt: nam etiam iuxta eos progrediendo vlteriùs vno puncto, deueniendum est ad diuinam voluntatem, tanquam ad primam radicem futuritionis absolutæ omnium quæ fiunt, per hoc quòd decreuit ponere homines in illo ordine rerum & in illis circunstantiis, in quibus scit per scientiam mediam eos operaturos: vnde non magis quietus restat intellectus; & insuper ex eorum principiis in nouas incidit difficultates. Ad alium locum, sicut & ad istum Sap. 4. Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius: dupliciter respondet Augustinus. Primò, in libro de prædestinatione Sanctorum cap. 14. ista fuisse dicta secundùm pericula huius vitæ, & illius atrocissimæ persecutionis; non secundùm præscientiam Dei; quia, vt ipse ait, Hoc præsciuit quod futurum erat, non quod futurum non erat. Secundò, & magis consequenter ad dicta: quòd Deus habuit decretum dandi auxilia efficacia electis ad resistendum persecutioni, & tentationibus pro illo tempore occurrentibus; & non pro alio: & sic videt in illo decreto, quòd electi ita resistent pro illo tempore, quòd non resisterent pro alio: & consequenter hoc videt scientia libera.

Ad secundum dicendum sicut supra, quòd voluntas creata ex vna parte ita est domina sui actus, cùm sit libera; quòd nulli creaturæ subiacet quantùm ad illum, vnde à nulla potest efficaciter applicari; vnde nec vlla motio potest in se præcisè considerata, siue iuxta intensionem physicam, rapere voluntatem: ex alia verò parte, tanta est eius subiectio & subordinatio ad Deum, vt primam & vniuersalem causam omnium, vt non possit intelligi operatura, nisi dependenter ab ipso: vnde voluntas habet dominium absolutum proximum sui actus, & Deus habet dominium primum: & consequenter quæcumque motio adueniat cuicumque voluntati, si non aduenit à Deo, vt executiua diuini decreti, non trahet voluntatem ad operandum. Ac proindè in tali motione in ordine

ad

Digitized by Google

ad voluntatem, potiùs est considerandum illud intentionale, quod habet vt est executiua diuini decreti, quàm intentio physica: in causis autem necessariis commensurata est virtus actiua virtuti passiuæ; vnde potest sciri, quod ad mouendum globum tantæ magnitudinis, & ita dispositum, requiritur tanta virtus: & hæc solutio maximè habet vim in ordine ad actus supernaturales, ad quos voluntas creata secundùm se nullam habet dispositionem proximam.

Ad tertium etiam dicendum, sicut supra, quòd cognitio horum futurorum conditionatorum pertinet ad scientiam liberam: & ad impugnationem dicendum, quòd non omnis actus efficax diuinæ volūtatis est productiuus, vt constat in dispensatione voti: deinde, sufficit quòd sit productiuus iuxta naturam suam; id est, si sit absolutus, quòd sit productiuus absolutè; si sit conditionatus ex parte obiecti, quòd sit productiuus sub conditione; ita vt si impleatur conditio, verè producat.

DVBIVM III.

Vtrùm ex aliis capitibus sit impossibilis Scientia media inter naturalem & liberam.

SVpponendum est, Authores scientiæ mediæ constituere ipsam vt fundamentum certitudinis diuinæ prædestinationis, & concordiæ liberi arbitrij cum diuina gratia; ita vt non possit saluari libertas in hominibus, nisi præsuppositâ hac scientiâ in Deo: sed si hæc vera essent, vt efficaciter probant nostri Salmanticenses in præsenti; sequeretur quòd tempore S. August. & subsequente vsque ad inuentionem huius scientiæ mediæ (cuius se authorem dicit Molina) Hæretici disputantes de hac materia, semper præualuerint contra Catholicos; nam tunc ex vna parte nondum inuenta erat scientia media, vt asserit Molina; ex alia verò parte sine ipsa non potest stabiliri legitima concordia inter liberum arbitrium & efficaciam diuinæ gratiæ, vt idem Author asserit. Cùm igitur hæc materia sit tanti momenti, eius resolutionem ad hoc Dubium iteratum de scientia media remisimus.

Prima opinio (quam Suares in 2. prolog. de gratia cap. 1. dicit in authoritate Theologorum non solùm recentiorum, sed etiam antiquorum Scholasticorum longè contrariam superare: sed immeritò; nam vt videre est apud Aluarem in suis responsionibus, & apud nostros Salmanticenses in præsenti Disput. 10. Dub. 8. plures sunt pro nobis, quàm contra nos) asserit scientiam mediam inter naturalem & liberam, non solùm non esse impossibilem, sed omninò necessariam, tam in ordine ad certitudinem diuinæ prædestinationis, quàm in ordine ad concordiam liberi arbitrij cum diuina gratia, & in ordine ad alia. Probatur, Deus ex vna parte non potest habere omnimodam certitudinem prædestinationis, nisi certò sciat media, quibus complenda est: ex alia verò parte non potest liberum arbitrium liberè consentire gratiæ, nisi ipsa gratia illi detur ex præuisione talis consensus: sed neutrum ex his haberi potest sine scientia media; Non primum, quia media prædestinationis sunt bona opera futura in his & illis circunstātiis, quorum prædefinitio supponit scientiam mediam, qua scitur à Deo, quid futurum esset, si talis poneretur in his vel illis circunstantiis; Nec secundum, quia si Deus prædiffiniret consensum liberi arbitrij absolutè, ante præuisionem conditionatam ipsius, si poneretur in his vel illis circunstantiis, talis consensus non esset liber, sed necessarius; nam efficaciter procederet ab extrinseco Dei decreto, & non ab innata eius libertate: ergo scientia media est necessaria omninò, tam ad certitudinem diuinæ prædestinationis, quàm in ordine ad concordiam liberi arbitrij cum diuina gratia.

Secundò, Deus necessariò debet scire futura conditionata; quæ nunquam tamen erunt, quia non implebitur conditio; sed forent, si cōditio impleretur; imò certò constat ex Scripturis, quòd illa scit: sed talis scientia non est necessaria, cùm sit de obiecto contingenti; nec est libera, cùm præcedat omne decretum diuinæ voluntatis: si enim præsupponeretur aliquod decretum Dei, cùm illud debeat esse efficax, inferret infallibiliter suum effectum, & illatio consequentis ab Antecedente esset necessaria; & ita tolleretur contingentia à rebus, quod dici non potest: ergo præter scientiam necessarium, & liberam, est in Deo scientia media, qua certo scit futura omnia conditionata.

Tertiò, Nisi admittatur hæc scientia media, sequuntur multa inconuenientia: sed præcipuè quòd prouidentia Dei non sit perfecta, & quòd Deus sit ignorans; nam illâ non admissâ, non posset Deus respondere alicui interroganti, quid esset facturus Petrus, si constitueretur in tali ordine rerum, siue in talibus circunstantiis: ergo datur in Deo scientia media inter naturalem, & liberam.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd scientia media ex nullo capite est necessaria. 1. Imò est impossibilis ex multis: 3. Tum quia opponitur essentiæ prædestinationis: 4. Tum quia tollit à Deo rationem primæ causæ: 5. Et tandem quia facit, quòd Deus cæco & ignoranti modo concurrat ad actus liberos, & absque intentione: & quòd scientia Dei dependeat ab obiecto creato, & habeat certitudinem tantùm

Digitized by Google

tantùm ex euentu illius. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, ac plures alij.

Probatur prima pars conclusionis ex dictis supra Disputatione præcedenti: nam vt ostensum est, Deus videt certò & infallibiliter omnia futura conditionata, absque scientia media, per scientiam scilicet liberam fundatam in dedecretis conditionatis ex parte obiecti: qui modus videndi ex vna parte saluat contingentiam ipsorum cum certitudine diuinæ scientiæ; per hoc enim quòd diuina voluntas est summè efficax & omnipotens, infert effectum causæ secundæ, non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quantùm ad modum quo vult ipsum fieri, vel necessariò, vel contingenter & liberè: ex alia verò parte, hic modus videndi est maximè Deo conueniens, vt potè proprius primę causæ, vt statim dicetur: ergo scientia media ex nullo capite est necessaria.

Probatur secunda pars conclusionis ex dicendis in sequentibus, vbi sigillatim ostenditur, ex quibus capitibus sit impossibilis omninò scientia media.

Probatur tertia pars conclusionis. Prędestinatio fit antecedenter ad præuisionem meritorum, siue tanquam causæ, siue tanquam occasionis; vt dicetur infra, dum agetur de Prædestinatione: & constat ex illo ad Rom. 9. Cùm enim nondum nati fuissent, aut aliquid boni aut mali egissent (vt secundùm electionem propositum Dei maneret) non ex operibus; sed ex vocante dictum est: quia maior seruiet minori, sicut scriptum est; Iacob dilexi, Esaü autem odio habui: quæ verba sic exponit S. Augustinus lib. 2. contra duas Epistolas Pelagianorum cap. 7. propter quod desipitis, qui, dicente Veritate, Non ex operibus, sed ex vocante dictum est; vos dicitis, Ex futuris operibus, quæ Deus illum facturum esse præsciebat, Iacob fuisse dilectum: atque ita contradicitis Apostolo dicenti, Non ex operibus: quasi non posset dicere, Non ex præsentibus, sed ex futuris operibus: sed ait, Non ex operibus, vt gratiam commendaret: cuius ratio est, quia prædestinatio est causa mediorum, quibus debet compleri, vt suo loco dicetur: sed hæc non possunt stare cum scientia media, quam eius Authores asserunt præcedere omne decretum efficax diuinæ voluntatis de futuritione rerum: ergo scientia media est impossibilis, quia opponitur essentiæ prædestinationis.

Probatur quarta pars conclusionis. De ratione causæ primæ est, quòd primò, & priùs, quàm causa secunda, influat in operationem, vt constat ex ipsis terminis: quod verum est tam in ordine intentionis; quàm in ordine executionis; eodem quippè modo se habent hi ordines respectu causarum, ita vt aliæ subordinentur primæ; quamuis respectu effectuum opposito modo se habeant, ita vt quod est prius in intentione, sit posterius in executione, & è contra: sed si datur scientia media, tollitur à Deo, quod primò & prius influat in operationem quàm causa secunda: nam, ex Aduersariis, priùs debet Deus videre per scientiam mediam, quid esset facturus Petrus, si poneretur in his & illis circunstantiis, antequam quicquam efficaciter de futura tali operatione Petri decernat; imò non decernit formaliter quòd Petrus sit operaturus, sed quòd ponatur in his & illis circunstantiis, in quibus scit per scientiam mediam illum fore operaturum: & ita ad summum, Deus esset causa prima huius quod est Petrum poni in his & illis circunstantiis, in quibus scitur per scientiam mediam ipse esse operaturus; non autem esset causa prima operationis eius secundùm substãtiam actus: ergo scientia media est impossibilis, qui tollit à Deo rationem causæ primæ respectu operationum. Posset quidem Deus intelligi primum ens & prima causa Petri, in quantum præintelligitur, vt diffiniens futuritionem Petri, ante scientiam mediam, qua scit quid esset facturus si poneretur in his vel illis circunstantiis: non autem posset intelligi vt prima causa operationum Petri, propter rationem assignatam: Deus autem, sicut est vltimus finis omnium absolutè, tam substantiarum, quàm operationum, & aliorum accidentium, vt fides docet; sic est prima causa omnium prædictorum; quia prima causa & vltimus finis coïncidunt in eodem: quia prima causa omnium absolutè debet esse purus actus & præhabere omnium perfectiones, ac proinde esse summum bonum: & ita debet esse vltimus finis omnium, quia omnium appetitus in eo compleri possunt.

Probatur quinta pars conclusionis. In illo priori, in quo intelligitur Deus agere de futuritione creaturarum, vt generalis Prouisor huius Vniuersi, ac prima & vniuersalissima causa omnium, habet tantùm voluntatem indifferentem ad concurrendum ad id, ad quod causa secunda se determinauerit, vel ad assensum, vel ad dissensum: & debet expectare, ad hoc vt sciat ad quid determinatè concurret, donec per scientiam mediam subsequentem ad hanc primam voluntatem nouerit, quid causa secunda pro diuersitate statuum & circunstantiarum sit volitura, vel nolitura; & tunc determinatè eligit ipsam ponere in illo statu circunstantiarum, in quo scit per scientiam mediam, ipsam causam secundam esse volituram, si ipse Deus voluerit determinatè concurrere ad assensum: hæc enim est doctrina Authorum scientiæ mediæ: sed his admissis sequitur Deum concurrere cæco & ignoranti modo ad actus liberos, & absque intentione; nam, vt dictum est, in illo priori, in quo concipitur vt prima causa determinans de futuritione rerum,

ex vi huius determinationis, vt potè indifferentis, modo explicato, nescit determinatè futurum euentum. Sequitur etiam, quòd scientia Dei dependeat ab obiecto creato, & habeat certitudinem tantùm ex euentu illius: nam, vt dictum est, Deus ex vi illius primi decreti circa futuritionem rerum, vt potè indifferentis, non habet certitudinem de euentu futuro, nec in causis, nec in seipso; sed solùm videt per scientiam mediam ipsum euentum sub conditione futurum, antecedenter ad omne decretum efficax de futuritione conditionata ipsius; & consequenter ipsa scientia Dei dependet ab illo obiecto, & habet certitudinem tantùm ex euentu illius, quasi à prima radice: hæc autem repugnant perfectæ Dei prouidentiæ & scientiæ: ergo scientia media est impossibilis; quia facit, quòd Deus cæco & ignoranti modo concurrat ad actus liberos, & absque intentione: & quòd scientia Dei dependeat ab obiecto creato, & habeat certitudinem tantùm ex euentu illius.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad hoc vt Deus certò sciat suam prædestinationem esse complendam, sicut & media eius esse infallibiliter futura; sufficit quòd per scientiam naturalem videat voluntatem suam esse omnipotentem, & ita efficacem, vt infallibiliter fiat omne, quod efficaciter fieri voluerit, etiam mediis causis secundis; & eo modo, quo voluerit fieri, vel necessariò, vel contingenter & liberè: hoc autem posito, potest Deus intendere & prædiffinire circa creaturas quicquid voluerit: & quamuis decretum Dei sit extrinsecum creaturæ & efficax; tamen est ipsius Conditoris naturæ, qui ex absoluto dominio, quod habet in naturam, eam potest inflectere quo voluerit, & eo modo quo voluerit: & tantùm abest, quod summa efficacia diuinæ voluntatis tollat libertatem & contingentiam à rebus; quin potiùs est causa vtriusque: quia, vt dicemus ex D. Thoma, per hoc quòd Deus est omnipotens, habet, quòd faciat facere quod vult, & eo modo quo vult, dummodò non repugnet naturæ causarum secundarum.

Ad secundum dicendum, quòd scientia, qua Deus scit illa futura contingentia, est scientia libera consequens decretum efficax, sed conditionatum ex parte obiecti, de futuritione conditionata ipsius, vt dictum est. Vnde ad impugnationem dicendum, quòd licèt Deus decernat aliquid esse futurum; tamen illud decernit esse futurum, vel necessariò, vel contingenter: si vult illud esse futurum contingenter, præparat illi causas contingentes: & ita quamuis infallibiliter & necessitate consequentiæ adueniat; aduenit tamen contingenter, loquendo simpliciter, nec desinit esse contingens, ac proindè datur scientia infallibilis contingentium.

Ad tertium dicendum, quòd potiùs ex opposita opinione sequitur prouidentiam Dei esse imperfectam, cùm sit dependens à creaturis, vt ostensum est. Et ad rationem dicendum est, verum esse, quòd ante decretum Dei efficax prædefinitiuum, quid ageret Petrus in talibus circunstantiis constitutus, nescit ipse Deus, quid esset acturus Petrus: sed si quis interrogaret Deum de isto & similibus euentibus? responderet Deus, Petrus hoc & hoc posset facere; sed nihil faceret, nisi quod ego vellem, vel permitterem; & id omne quod ego vellem, vel permitterem ipsum facere, infallibiliter faceret: hoc autem maximè denotat dependentiam creaturarum à Deo, quæ sine ipso volente, vel permittente nihil vnquam facient: nulla tamen est duratio realis, in qua Deus non certò sciat omnia futura, tam absoluta, quàm conditionata; quia Deus habuit ab æterno decreta absoluta, quibus voluit futuritionem, vel non futuritionem absolutam rerum; & conditionata ex parte obiecti, quibus voluit futuritionem, vel non futuritionem conditionatam ipsarum.

DVBIVM IV.

Vtrùm Scientia Dei diuidatur in speculatiuam & practicam.

Svpponendum est ex D. Thoma hìc art. 16. quòd scientia speculatiua propriissimè & omnibus modis dicitur illa, cuius obiectum est speculatiuum, respicit illud modo speculatiuo, & cuius finis est tantùm scire. Practica autem est, cuius obiectum est operabile, illud respicit modo operabili, & cuius proprius finis est operari, vel opere appetitus, vel opere potentiæ executiuæ. Magis tamen à fine sumitur in scientia ratio practici; ab obiecto verò, ratio speculatiui: nam quando obiectum est tantùm speculabile, scientia debet illud necessariò respicere modo speculatiuo, & tantùm habet pro fine scire illud; & è contra, licèt obiectum sit operabile, & consideret illud modo operabili, scientia adhuc erit speculatiua, nisi habeat pro fine operari: vnde ait D. Th. scientia igitur, quæ est speculatiua ratione ipsius rei scitæ, est speculatiua tantùm: quæ verò speculatiua est secundùm modum vel finem, est secundùm quid speculatiua, & secundùm quid practica: cùm verò ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Prima opinio esse potest, quòd scientia Dei non diuidatur in speculatiuam, & practicam. Probatur, Ex vna parte scientia Dei est vnica & simplcissima, ac solùm ratione distincta ex parte obiecti in intuitiuam & abstractiuam, siue in scientiam visionis & simplicis intelligentiæ: ex alia verò parte, practicum & speculatiuum

Digitized by Google

latiuum sunt differentiæ essentiales per se primò diuidentes scientiam in communi; propter quod nulla scientia humana potest simul esse speculatiua & practica: ergo scientia Dei non diuiditur in speculatiuam & practicam.

Secundò, Idem simplicissimum non potest esse prius & posterius respectu eiusdem: sed si scientia Dei diuidatur in speculatiuam & practicam, idem simplicissimum esset prius & posterius respectu creaturarum; nam cùm scientia Dei, ex parte ipsius scientis, sit quid simplicissimum, absque vlla distinctione virtuali, ex qua parte esset practica siue causa creaturarum, esset prior ipsis; ex qua verò parte est speculatiua creaturarum, esset ipsis posterior; quia ex Philosopho 10. Metaph. Scibile est prius scientia, & mensura eius, in quantum scientia accipitur à rebus scitis: ergo scientia Dei non diuiditur in speculatiuam & practicam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd scientia Dei diuiditur in speculatiuam & practicam. 2. Respectu ipsius Dei est tantùm speculatiua formaliter, quamuis extensiuè sit practica. 3. Respectu verò creaturarum actualium in aliqua temporis differentia est formaliter & absolutè practica & speculatiua. 4. Respectu possibilium est simpliciter speculatiua, & secundùm quid tantùm practica. 5. Tandem respectu malorum est simpliciter speculatiua, & secundùm aliquam considerationem practica. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Th. qui hìc art. 8. probat ex professo, scientiam Dei esse causam rerum, ac proindè practicam: & art. 16. probat quòd Deus habeat scientiam speculatiuam de rebus: Ergo scientia Dei diuiditur in speculatiuam & practicam. Deinde probatur ratione, quam his verbis affert D. Th. hìc art. 16. ad 3. De operabilibus perfecta scientia non habetur, nisi sciantur in quantùm operabilia sunt: & ideò, cùm scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea, quæ sunt à se operabilia in quantum huiusmodi, & non solùm secundùm quod sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculatiuæ scientiæ, quia omnia alia à se videt in seipso: seipsum autem speculatiuè cognoscit: & sic in speculatiua sui ipsius scientia habet cognitionem, & speculatiuam; & practicam omnium aliorum. Denique hæc pars magis constabit ex dicendis in probatione aliarum: sed semper notandum, quòd hæc diuisio scientiæ est tantummodò ex parte rei scitæ, vt supra dictum est in aliis diuisionibus.

Probatur secunda pars conclusionis, quantùm ad primum; tum authoritate D. Th. hìc art. 16. vbi sic ait: Deus de seipsò habet scientiam speculatiuam tantùm: ipse enim operabilis non est; tum ex dictis in supponendo, & fundatis in hac ratione D. Th. Vt scientia sit formaliter practica debet habere obiectũ operabile, nam quando obiectum est tantùm speculabile, scientia debet illud necessariò respicere modo speculatiuo, & tantùm habet pro fine scire illud; & sic ex nullo capite potest formaliter esse practica scientia illa, quæ respicit obiectum purè speculabile: sed Deus non est operabilis, vt constat; at purè & summè speculabilis: ergo scientia Dei respectu ipsius Dei est tantùm speculatiua formaliter. Quantùm ad secundum autem probatur: Deus vt Deus, est & vltimus finis nostrarum actionum, & consequenter est regula & mensura illarum, nam ex fine desumitur tota ratio mediorum: & ita extensiuè terminat praxim, siue scientiam practicam ipsiusmet Dei, directiuam & productiuam actionum humanarum iuxta regulam vltimi finis: ergo scientia Dei respectu ipsius Dei est extensiuè practica.

Probatur tertia pars conclusionis, tum authoritate D. Th. hìc art. 16. vbi ait: De omnibus aliis Deus habet scientiam, & speculatiuam, & practicam. & post pauca subdit: Habet autem scientiam practicam à fine (talis autem est practica absolutè) de his quæ secũdùm aliquod tempus facit. Deinde, Deus scit omnia ab æterno, actualia quidem scientiâ visionis, ipsorum comprehensiuâ, vt constat ex hactenus dictis in tota hac quæstione 14. & ipsa actualia causat per suam scientiam, vt dicetur Dubiis sequentibus: ergo scientia Dei est formaliter & absolutè practica & speculatiua, respectu creaturarum actualium in aliqua temporis differentia.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate & ratione D. Th. loco citato: vbi sic ait: De omnibus verò aliis habet Deus scientiam, & speculatiuam, & practicam: speculatiuam quidem quantùm ad modum; quidquid enim in rebus nos speculatiuè cognoscimus diffiniendo & diuidendo, hoc totum Deus multò perfectiùs nouit: sed de his, quæ potest quidem facere, sed secundùm nullum tempus facit: non habet practicam scientiam, secundùm quòd practica scientia dicitur à fine. Ex quibus sic formatur ratio, quantùm ad vtrumque contentum in hac parte conclusionis: quando obiectum est speculabile (licèt aliunde sit operabile) scientia quæ in ipsum tendit modo speculatiuo, est simpliciter speculatiua, vt communiter conceditur: è contra verò, licèt obiectum sit operabile, & consideretur modo operabili, si operari non sit finis talis considerationis, scientia non est simpliciter, at tantùm secundùm quid practica, quia ratio practici simpliciter sumitur à fine, vt dictum est: ergo scientia Dei respectu possibilium est simpliciter

ter speculatiua, & secundùm quid practica.

Probatur quinta pars conclusionis, authoritate & ratione D. Thomæ, quam articulo citato sic proponit: Mala verò, licèt ab eo (scilicet Deo) non sint operabilia: tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut & bona: in quantùm permittit, vel impedit, vel ordinat ea: sicut & ægritudines cadunt sub practica scientia Medici, in quantùm per artem suam curat eas. Ex quibus constat, quòd scientia Dei non operatur mala, propterea non dicitur simpliciter practica respectu ipsorum; quia tamen ea permittit, vel impedit, vel ordinat, ideò secundùm hanc considerationem dicitur practica respectu ipsorum: quòd autē scientia Dei sit simpliciter speculatiua respectu malorum, constat ex dictis suprà, Disputatione 7. Dubio vltimo.

Ad primum ergo dicendum, quòd practicum & speculatiuum non sunt differentiæ essentiales, neque quasi passiones consequentes differentias essentiales primò diuidentes scientiā in cōmuni: sed sicut sensus primò diuiditur in communem & proprium, proprius autem subdiuiditur in visum, auditū, &c. Ita scientia primò diuiditur in superiorem & inferiorem, inferior autem subdiuiditur in speculatiuam & practicā: & consequenter speculatiuum & practicū sunt tantùm differentiæ oppositę in sciētiis inferioribus, nō autem in superioribus (propterea superiùs ostensum est Theologiam nostram simul esse speculatiuam & practicam) & multò minus in suprema, qualis est diuina.

Ad secundum dicendum, quòd nullo modo scientia Dei est posterior rebus: nam in quantum est practica, est causa rerum, & consequenter prior ipsis rebus: in quantum etiam est speculatiua, est prior, cùm sit æterna, & res naturales sint temporales; nec est accepta à rebus, sicut scientia nostra est ab illis accepta: propterea ipsa potiùs est regula & mensura omnium scibilium naturalium, sicut hæc sunt regula & mensura scientiæ nostræ, de qua tantùm loquitur Philosophus loco citato. Vnde D. Thomas hîc art. 8. ad 3. sic ait: Res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei & scientiam nostram: nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: Vnde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra, & sunt mensura eius: ita scientia Dei est prior quàm res naturales & est mensura ipsarū. Sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, & scientiam illius qui eius cognitionē ex ipsa iam facta capit.

DVBIVM V.

Vtrùm scientia Dei practica, quæ est causa rerum, sit scientia libera.

Svpponendum est, esse de fide, quòd scientia Dei, abstrahendo ab hac vel ab illa, sit aliquo modo causa rerum, siuę per modum dirigentis, siue per modum exequentis, vt constat ex illo Psalmi 103. Omnia in sapientia fecisti. Cuius duplicem assignat rationem D. Th. Primam hîc art. 8. quia scilicet scientia Dei se habet ad res, sicut sciētia artificis ad artificiata: constat autem, quòd scientia artificis est aliquo modo causa artificiatorum: Secundam verò 2. contra Gentes cap. 23. quia agere ad modum causæ per intellectum, est perfectius, superius, & vniuersalius, quàm agere per naturā; nam qui agit per intellectum, agit cum dominio sui actus: sed debet attribui Deo perfectissimus & vniuersalissimus modus agendi, vt patet: ergo scientia Dei est aliquo modo causa rerum.

Prima opinio Suaris lib. de concursu Dei cap. 13. Molinæ, Vasquis, & Valentiæ in præsenti, negat, scientiam Dei liberam esse causam rerum. Probatur, si scientia Dei libera sit causa rerum, sequitur quòd diuinus intellectus est Deo immediatius principium agēdi, quam voluntas; nam scientia libera præsupponit actum diuinæ voluntatis, à quo habet quod sit libera: sed dicere quòd intellectus est Deo immediatius principium agendi, quàm volūtas, est contra D. Thomam hîc art. 8. vbi dicit, quòd scientia Dei non est causa rerum, nisi habeat voluntatem coniunctam: ergo scientia Dei libera non est causa rerum.

Secundò, Potest saluari, quòd Deus sit causa rerum, per scientiam simplicis intelligentiæ adiuncto decreto: nam Deus per scientiā simplicis intelligentiæ excogitat varios modos, quibus potest res facere; deinde, adueniente decreto, facit secūdùm aliquē ex his modis; sic enim operatur quicūque artifex: sed scientia simplicis intelligētiæ non est scientia libera, at necessaria: ergo scientia Dei libera non est causa rerum.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd scientia Dei libera est causa rerum in actu secundo: nā esse causam in actu primo, conuenit scientiæ necessariæ, vt dicetur Dubio sequenti. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur conclusio authoritate D. Th. Hîc art. 8. approbat dictū S. Augustini 15. de Trinitate dicentis, vniuersas creaturas, & spirituales & corporales; non quia sunt, ideò nouit Deus; sed ideò sunt, quia nouit: ergo Deum nosse res, est causa cur sint: hoc autem non potest intelligi de scientia necessaria, quia per illam res non habent quòd sint, cùm non sint necessariò, & ita debet intelligi de scientia libera. Item reprobat dictum Origenis dicentis, quòd non propterea aliquid erit; quia id scit Deus futurum: sed quia futurum est, ideò scitur à Deo antequam fiat: cōstat autem quòd scientia quæ respicit futuritionem rerum, est scientia libera, sicut futuritio est libera: ergo cùm ex D. Th. scientia, quæ respicit futuritionem

tionem rerum, sit causa rerum, sequitur quòd scientia Dei, quæ est causa rerum, sit scientia libera. Et clariùs in responsione ad 3. vbi dicit nos scientiam accipere à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est. Tandem in 1. d. 39. q. 1. art. 1. ad 5. expressiùs id docet, dum ait: Licèt Esse & Scire Dei sint idem secundùm rem; tamen scire sequitur voluntatem, vt imperatum ab ipsa, esse autem non, & ideò esse suum non subiacet libertati voluntatis, sicut scire operatiuum creaturæ: sed scire, quod subiacet libertati voluntatis, importat scientiam liberam: ergo scientia libera Dei est causa rerum.

Secundò, Illa scientia quæ attingit res, & terminatur ad eas secundùm actualitatem existentiæ, est scientia libera; cùm res omnes naturales liberè existant, & talis sit scientia, quale est obiectum, quantùm attinet ad necessitatem & libertatem: sed scientia Dei, quæ est causa rerum, attingit res secundùm actualitatem existentiæ, imò causat ipsam existentiam: ergo scientia Dei, quæ est causa rerum, est scientia libera.

Tertiò, Scientia Dei, quæ est causa rerum, non debet esse indifferens ad producere & non producere; at debet esse determinata ad vnũ, scilicet ad producere; nam de facto producit: sed ex vna parte scientia necessaria, quæ antecedit decretum diuinæ voluntatis, est indifferens & indeterminata, non enim respicit determinatè futuritionem rei, at æqualiter se habet ad futuritionem & non futuritionem: ex alia verò parte scientia libera, quæ consequitur decretum diuinæ voluntatis, est determinata ad producere, & de facto producit: ergo scientia Dei, quæ est causa rerum, est scientia libera.

Ad primum ergo dicendum, quòd verum est sciẽtiam Dei esse immediatius principium agendi, quàm sit voluntas. Nec D. Thom. est contra nos, imò facit pro nobis: nam dicit quòd scientia Dei determinata per volũtatem est causa rerum: & consequenter vt subsequitur decretum à quo determinatur, & aufertur eius indifferentia; qua ablata terminatur ad esse rerum determinate.

Ad secundum dicendum, quòd scientia simplicis intelligentiæ non potest esse causa rerum in actu secundo, vt statim dicetur; sed ad summum in actu primo: nec scientia artificis est causa in actu secundo artificiati, vt antecedit decretum; at tantùm vt determinata à voluntate per decretum, dirigit opus: & hoc modo voluntas vocatur medium inter scientiam Dei & res, à D. Th. q. 2. de veritate art. 14. non quòd voluntas, supposita scientia, sit immediatè productiua rei; sed quia ipsa est vt modificans & determinans scientiam: Ista autem scientia dicitur approbationis, & non distinguitur à scientia visionis; sed tantùm superaddit, quòd habet voluntatem adiunctam.

DVBIVM VI.

Vtrùm Scientia Dei practica, quæ est causa rerum, sit scientia Visionis.

Supponendum est, quòd scientia Dei potest esse causa rerum; vel in actu primo, vel in actu secundo: dicitur causa in actu primo, quando præcisè consideratur vt habens virtutem ad operandum: dicitur causa in actu secundo, quando consideratur vt actu applicata ad operandum.

Prima opinio Authorum, quos citauimus Dubio præcedenti, asserit scientiam simplicis intelligentiæ, non verò scientiam visionis & approbationis esse causam rerum, tam in actu primo, quàm in actu secundo. Probatur authoritate plurium Sanctorum Patrum, qui dicunt, nõ ideò res esse futuras, quia eas Deus scit scientiã visionis; sed potiùs Deum scire ipsas, quia sunt futuræ: ergo scientia visionis non est causa futuritionis rerum; at potiùs futuritio rerum est causa talis scientiæ.

Secundò, Scientia visionis est scientia intuitiua, vt patet: ergo non antecedit, sed subsequitur existentiam & præsentiam rerum; & consequenter scientia visionis non potest esse causa rerum, nam causa efficiens de qua hîc loquimur, antecedit effectum, & non subsequitur.

Tertiò, D. Thomas hîc art. 8. comparat scientiam Dei, quæ est causa rerum, cum scientia artificis: sed sciẽtia artificis, qua causat artificiata dirigendo ad opus, non est scientia visionis & intuitiua artificiatorum, cùm sint in fieri; & non in facto esse: ergo etiam scientia Dei, quæ est causa rerum, non est scientia visionis.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd licèt scientia simplicis intelligentiæ sit causa rerum in actu primo; 2. Scientia tamen visionis practica est causa rerum in actu secundo: 3. Non autem scientia visionis speculatiua. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 16. vbi sic ait: Scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum: quorumdam quidem in actu, scilicet eorum, quæ secundùm aliquod tempus fiunt: quorundam verò virtute, scilicet eorum, quæ potest facere, & tamen nunquam fiunt: certum est autem quòd scientia, quæ versatur circa ea quæ possunt fieri, & nunquam fiunt, est scientia simplicis intelligentiæ: ergo scientia simplicis intelligentiæ est causa rerum in actu primo. Deinde, scientia practica, quæ est causa rerum in actu primo, habet ex se virtutem ad producendum res, & hoc antecedenter ad vo-

luntatem; à qua ſolùm prouenit quòd actu applicetur ad operandum, & fiat cauſa in actu ſecundo: ſed ſcientia Dei reſpectu rerum, vt antecedenter ſe habet ad diuinam voluntatem, eſt ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & neceſſaria: ergo ſcientia ſimplicis intelligentiæ eſt cauſa rerum in actu primo.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate S. Auguſt. lib. 15. de Trinitate, cap. 13. vbi ait, vniuerſas creaturas, & ſpirituales, & corporales; non quia ſunt, ideò nouit Deus; ſed ideò ſunt, quia nouit. Nec poteſt hic locus explicari de ſcientia ſimplicis intelligentię; nam ſcientia ſimplicis intelligentiæ non eſt creatrix rerum, ſicut eſt iſta, quam S. Auguſt. vocat Cauſam rerum. Ex quo ſic procedit ratio: Illa ſcientia eſt cauſa rerum in actu ſecundo, quæ ponit determinatè effectum à parte rei, ac proindè quæ ſequitur decretum de futuritione ipſius; nam antecedenter ad decretum illud eſt indifferens ad producendum, vel non producendum: ſed ſcientia quæ ſequitur decretum de futuritione rerum, eſt ſcientia viſionis, vt patet: ergo ſcientia viſionis practica eſt cauſa rerum in actu ſecundo. Deinde, ſi ſcientia viſionis in Deo ſit tantùm ſpeculatiua, & non practica ſiue cauſa productiua rerum, ſequitur ipſam dependere à rebus, quia ideò eſſet in Deo ſcientia de illis, quia illæ eſſent futuræ: & ita dependeret ab illis, tanquam à conditione *ſine qua non* præerequiſita, & non vt ſubſequente ſiue dependente ab ipſa ſcientia: ſed non poteſt admitti talis dependentia ſcientiæ viſionis Dei à rebus, cùm aliquam inuoluat imperfectionem: ergo ſcientia viſionis practica eſt cauſa rerum in actu ſecundo. Dicimus igitur, quòd ſicut ſi non eſſent poſſibilia, non eſſet in Deo omnipotentia; & tamen omnipotentia non dependet à poſſibilibus, quia licèt poſſibilia ſint conditio cur in Deo ſit omnipotentia; tamen ſunt conditio dependens ab ipſamet omnipotentia: quia res ſunt poſſibiles, non per aliquam potentiam intrinſecam ipſis, ſed per omnipotentiam Dei qui poteſt illa facere: ſic ſi non eſſent actualia, non eſſet in Deo ſcientia viſionis; & tamen ſcientia viſionis non dependet ab actualibus: quia licèt actualia ſint conditio cur in Deo ſit ſcientia viſionis ſpeculatiua, vt ſtatim dicetur; tamen ſunt conditio dependens ab ipſamet ſcientia viſionis vt practica: vnde ſcientia viſionis ſimpliciter eſt antecedens vt cauſa, licèt ſub alia ratione ſit ſubſequens, quod non eſt inconueniens.

Probatur tertia pars concluſionis authoritate D.Th. hic art. 8. ad 1. vbi dicit, quòd attendendo ad rationem ſcientiæ (ſpeculatiuæ ſcilicet & intuitiuæ) non competit ei ratio cauſalitatis, ſed ſupponit rem præſentem. Deinde, ſcientia ſimplicis intelligentiæ, quia eſt ſpeculatiua, ſupponit poſſibilitatem obiectiuam rerum: ergo ex paritate rationis ſcientia viſionis ſpeculatiua ſupponit futuritionem rerum in propria menſura, & exiſtentiam earum in ſuperiori menſura æternitatis.

AD primum ergo dicendum cum D. Th. hic art. 8. ad 1. quòd illi Sancti Patres loquuntur ſecundùm cauſã illationis ſiue conſequentiæ, non ſecundùm cauſam eſſendi: ſequitur enim, ſi aliqua ſunt futura, quòd Deus ea præſcierit; non tamen res futuræ ſunt cauſa quòd Deus ſciat. Vel dicendum, quòd loquuntur de ſcientia Dei ſpeculatiua, quam diximus ſequi futuritionem rerum; non autem de ſcientia viſionis practica, quam dicimus eſſe cauſam rerum.

AD ſecundum dicendum, quòd ad futuritionem rerum concurrit ſcientia ſimplicis intelligentiæ, præſcribendo modum quo res fieri poſſunt: concurrit deinde diuina voluntas ſuo efficaci decreto de tali futuritione, quo poſito, iam res intelliguntur inchoatiuè præſentes in æternitate; & tunc ipſa ſcientia, quæ prius erat ſimplicis intelligentiæ, habet rationem ſcientię viſionis, & vt talis dirigit ad opus, influendo ad electionem mediorum quibus res ſunt futuræ, & ad actum imperij quo producendæ ſunt: igitur ſcientia viſionis, vt ſit intuitiua rerum, ſufficit quòd ſubſequatur exiſtentiam & præſentiam rerum inchoatam: vt autem ſit cauſa, ſufficit quòd antecedat hanc exiſtentiam & præſentiam completam. Deinde, ſimpliciter poteſt dici, quòd ad ſcientiam intuitiuam ſufficit, quòd in eodem inſtanti vel ſigno ponatur obiectum præſens, in quo ſcientia dicitur eſſe intuitiua.

AD tertium dicendum, quòd comparatio iſta non tenet in omnibus: ſed in hoc quod ait D. Th. in 1. d. 38. q. 1. art. 1. his verbis: Sicut eſt cauſalitas artificis per artem ſuam, ita conſideranda eſt cauſalitas diuinæ ſcientiæ. Eſt ergo iſte proceſſus in productione artificiati: Primò, ſcientia artificialis oſtendit finem: Secundò, voluntas eius intendit finem illum: Tertiò, voluntas imperat actum per quẽ educatur opus, circa quod opus ſcientia artificis ponit formam conceptam: vnde ſcientia ſe habet vt oſtendens finem, & voluntas vt dirigens actum, & informans opus. Differt autem ſcientia practica Dei à ſcientia artificis creati, quòd ſcientia Dei influit in opus, & in fieri, & in conſeruari; ſcientia autem artificis creati tantùm influit in fieri. Deinde, quia opus artificis creati fit ſucceſſiuè; vnde dum influit non poteſt eſſe intuitiua ipſius, quia nondum eſt: ſcientia autem Dei, cùm menſuretur æternitate, intuetur opus ad quod influit, futurum quidem in propria menſura, ſed tunc præſens in menſura æternitatis.

DVBIVM

DVBIVM VII.

Vtrùm Scientia Dei practica sit causa rerum, per modum dirigentis tantùm.

SVpponendum est, quòd scientia Dei potest sumi formalissimè & propriissimè, prout distinguitur virtualiter, tum à cognitione diuina sumpta in tota sua latitudine, tum à qualibet alia virtute intellectuali. Potest etiam sumi, vt importat quemcumque actum diuini intellectus, v. g. actum imperij, quod non est formaliter scientia; sed eminenter, in quantum includit iudicium, quod non potest esse sine scientia. Imperium autem ex D. Thoma 1. 2. q. 17. art. 1. est actus intellectus, & tria in se continet, scilicet ordinationem, intimationem, & motionem: quam motionem non includit actus dirigens, siue consilium; sed tantùm alia duo, scilicet ordinationem, & intimationem. Imperium autem explicatur per hæc verba: *Fac hoc*, vel, *fiat hoc*. Quòd sit actus intellectus, probatur à D. Th. loco citato, cuius ratio in hoc consistit, quòd quando aliquis actus dependet à duabus potentiis, & ab illis habet efficaciam, elicitur ab illa à qua habet vltimum complementum, quod est formalissimum talis actus: constat autem quòd imperium habet vltimum complementum ab intellectu; nam mouere in imperio, quod est dependenter à voluntate, est genus; ordinare verò & intimare, quæ sunt ab intellectu, sunt differentia; nam imperium est motio cum ordinatione & intimatione: vnde imperium est actus elicitus ab intellectu, supposita voluntate, à qua habet quòd moueat. Deinde, eiusdem est potentiæ imperare, cuius est dicere & loqui; nam imperare importat dicere: sed dicere est actus intellectus, & non voluntatis, vt patet; solus enim intellectus dicit & producit verbum: ergo imperare est actus intellectus. In præsenti Dubio inquirimus de scientia Dei, siue propriissimè, siue non ita propriè sumpta: vnde quærere, an scientia Dei practica sit causa rerum; idem est ac quærere, an diuinus intellectus sit potentia immediatè productiua rerum per aliquem sui actum.

Prima opinio aliquorum Thomistarum asserit, scientiā Dei formalissimè sumptam esse causam rerum, non solùm per modum dirigentis, sed etiam per modum exequentis. Probatur, Ex vna parte secundùm D. Th. non est in Deo potentia executiua distincta ab intellectu, vel ab aliqua virtute ipsius: ex alia verò parte intellectus diuinus non potest esse potentia executiua; nam pertinet ad constitutiuum intrinsecum diuinæ essentiæ, sicut & intellectio; potentia autem executiua virtualiter distinguitur à diuina essentia: ergo restat, quòd potentia executiua in Deo sit scientia diuina quæ est virtus intellectualis.

Secunda opinio Suaris in Metaph. disp. 30. sect. 17. Vasquis in præsenti disp. 81. & aliorum asserit, scientiam Dei, etiam largè sumptam pro quocumque actu diuini intellectus, esse tantum causam rerum per modum dirigentis, & nullo modo per modum exequentis. Probatur authoritate D. Th. infra q. 19. art. 4. ad 4. vbi distinguit in Deo potentiam executiuam à scientia & voluntate: ait enim; Eiusdem effectus scientia est causa vt dirigens, & voluntas vt imperans: sed potentia est causa exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed clariùs infra q. 25. art. 1. ad 4. vbi sic ait: Potentia non ponitur in Deo, vt aliquid distinctum à scientia & voluntate secundùm rem, sed secundùm rationem, in quantùm scilicet potentia importat rationem principij exequentis id, quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit: quæ tria Deo secundùm idem conueniunt. Meritò autem D. Th. distinguit aliquo modo potentiam executiuam à scientia: quia actus scientiæ est immanens, nec statim habet suum effectum; actus verò potentiæ executiuæ est transiens, & statim habet suum effectum: ergo scientia Dei practica, etiam largè sumpta pro quocumque actu diuini intellectus, est tantùm causa rerum per modum dirigentis.

Tertiò, In Deo omnipotentia distinguitur ab intellectu: tum quia omnipotentia respicit tantùm creaturas, intellectus verò respicit & ipsum Deum Creatorem, & creaturas: tum quia in creatis potentia executiua distinguitur ab intellectu realiter, & consequenter debet distingui virtualiter in Deo; quotiescumque enim in creatis est distinctio realis inter aliqua, debet poni distinctio virtualis in Diuinis: vnde scientia Dei non potest esse potentia executiua: ergo scientia Dei practica est causa rerum per modum dirigentis tantùm.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicēdum, quòd si scientia Dei sumatur formalissimè & propriissimè, scientia practica est tantùm causa rerum per modum dirigentis: 2. Si verò sumatur largè pro quocumque actu diuini intellectus, scientia practica est causa rerum per modum exequentis: 3. Quia Deus operatur immediatè ad extra per actum imperij: 4. Vnde diuinus intellectus est potentia executiua. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Th. in 1. d. 38. q. 1. art. 1. vbi scientiam Dei practicam comparat perfectè scientiæ artificis, & totam eius causalitatem ponit in directione, sicut causalitas scientiæ artificis consistit in directione potentiarum operabilium: ait enim, sicut est causalitas artificis per artem suam,

ſuam, ita conſideranda eſt cauſalitas diuinæ ſcientiæ. Eſt ergo iſte proceſſus in productione artificiati: Primò, ſcientia artificialis oſtendit finem: Secundò, voluntas eius intendit finem illum: Tertiò, voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus ſcientia artificis ponit formã conceptam (ecce quomodò D. Th. diſtinguit à ſcientia artificis actum per quem educitur opus:) Vnde, ſubiungit: Scientia ſe habet vt oſtendens finem, & voluntas vt dirigens actum, & informans opus; quod debet intelligi ſic; quia ſcilicet voluntas debet præcedere executionem operis: nam etiam ſcientia dirigit actum, & informat opus in executione.

Probatur ſecunda & tertia pars concluſionis: ſecunda quidem ex tertia, tertia autem ſic. Primo authoritate ſacræ Scripturæ, vbi dicitur quòd Deus cuncta creauit per imperium. Geneſis 1. Fiat lux, & facta eſt lux. Item Pſalmo 148. Ipſe dixit, & facta ſunt, ipſe mandauit, & creata ſunt: Deinde, non ſolùm debemus attribuere Deo perfectiſſimam operationem, ſed etiam perfectiſſimũ modum operandi; cùm in omnibus ſit infinite perfectus: ſed perfectiſſimus modus operandi ad extra eſt per imperium; nam demonſtrat ſupremum & abſolutum Dei dominium ſupra omnia: & imperium includit efficaciam duplicis potentiæ, ſcilicet intellectus, & voluntatis; & etiam virtualiter continet actum conſilij & iudicij: nam prius intellectus dicit voluntati, *bonum eſt hoc facere*, quod eſt ordinare: deinde voluntas vult illud facere, & mouet intellectum ad hoc vt imperet, vel ſibi voluntati, vel aliis potentiis, executionem illius: denique intellectus motus à voluntate intimat ipſimet voluntati, ſi actus ſit eliciendus ab ipſa, vel illi potentiæ à qua eſt eliciendus: quæ intimatio exprimitur per hæc verba: *fac hoc*, & eſt formaliſſimum in imperio: imperium autem diuinum, cum ſit efficaciſſimum, non operatur mediante alio, ſed mouet & exequitur ſeipſo, præſuppoſita diuina voluntate: ergo Deus operatur immediatè ad extra per actum imperij. Hæc autem eſt differentia inter imperium Dei Creatoris, & imperium creaturarum: quòd imperium creaturarum non eſt efficax ad operandum phyſicè, at tantùm moraliter, vnde poteſt tantùm eſſe per ordinem ad creaturas rationales: imperium autem Dei Creatoris eſt omnipotens, & propterea agit phyſicè; vnde non ſolùm poteſt terminari ad creaturas rationales, ſed etiam ad irrationales, & ad ea quæ non ſunt: imperium etiam Angelicum eſt operatiuum phyſicè: nam Angeli mouent cælos per actum imperij; cùm tamen non ſit omnipotens, non poteſt terminari niſi ad actualia.

Probatur quarta pars concluſionis: tum ex dictis; nam cùm Deus agat per actum imperij immediatè, & actus imperij ſit actus intellectus: ſequitur quòd diuinus intellectus ſit potentia executiua: tum authoritate D. Th. hîc art. 8. vbi dicit, quòd Deus per intellectum ſuum cauſat res: quòd autem ſit intelligendus de cauſalitate per modum exequentis; patet ex his quæ præmiſerat: dixerat enim, quòd forma intellectus ſit principium operationis, ſicut calor eſt principium calefactionis: conſtat autẽ quòd calor eſt principium immediatè executiuum calefactionis. Et infra q. 25. art. 1. ad 4. ait: Vel dicendum quòd ipſa ſcientia, vel voluntas diuina, ſecundùm quòd eſt principium effectiuum, habet rationem potentiæ. Quæ ſolutio eſt iuxta doctrinam ipſius quam tradit in 1. d. 38. q. 1. art. 1. Item q. 2. de veritate art. 14. Item 1. contra Gentes cap. 61. & alibi: vnde primam ſolutionem tantùm dederat ex doctrina probabili, ſi ſcientia ſumatur largè pro quocumque actu intellectus: tum denique ratione, quia in creatura purè ſpirituali non eſt alia potentia executiua quàm intellectus: hoc enim docet de Angelis D. Th. infra q. 54. art. 4. & apparet in nobis; nam in ſuperiori parte quæ eſt intellectualis, non habemus aliam potentiam quàm intellectum & voluntatem: ergo diuinus intellectus ad iuncta voluntate eſt potentia exequens: voluntati quippè potiùs competit ratio mouentis, quàm exequentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt intellectus diuinus ſit idem actu realiter cum diuina eſſentia, tamen diſtinguitur virtualiter; nec pertinet formaliter ad conſtitutiuum diuinæ eſſentiæ, ſed eſt eius attributum, vt alibi probatum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quòd primus locus D. Th. non eſt contra nos; nam concedimus quòd ſcientia formaliſſimè ſumpta, eſt tantùm cauſa rerum vt dirigens: intellectus autem in Deo eſt ipſa potentia exequens per actum imperij. Nec ita contrariatur ſecundus locus: nam per potentiam executiuam intelligit diuinum intellectum, qui virtualiter & ſecundùm rationem diſtinguitur à ſcientia formaliſſimè ſumpta, & à voluntate. Ad confirmationem dicendum, quòd actus ſcientiæ practicæ, licèt formaliter ſit immanens, eſt tamen virtualiter tranſiens: & cùm in Deo ſit omnipotens, habet effectum quando vult, & vbi vult, & cum aliis circunſtantiis intentis; vt docet D. Th. hîc art. 8. ad 2. vbi ſic ait: Scientia Dei eſt cauſa rerum, ſecundùm quòd res ſunt in ſcientia: non fuit autem in ſcientia Dei, quòd res eſſent ab æterno: vnde quamuis ſcientia Dei ſit æterna, non ſequitur tamen quòd creaturæ ſint ab æterno.

Ad tertium dicendum, quòd in Deo omnipotentia non diſtinguitur etiam virtualiter

ab

Digitized by Google

ab intellectu diuino adæquatè sumpto, siue secundùm omnia sua munera; vnde est omninò idem cum intellectu practico, siue cum scientia largè sumpta: sic enim respicit tantùm creaturas, sicut & misericordia secundùm communem eius acceptationem: & per hoc patet ad primam probationem. Ad secundam autem patet ex dictis, quòd in Angelis potentia executiua non distinguitur ab intellectu: nec verum est, quòd quotiescumque in creatis est distinctio realis inter aliqua, debet poni distinctio virtualis in Diuinis: hoc enim tantùm est verum, quando illa pertinent ad diuersas lineas; secùs verò si pertineant ad eandem.

QVÆSTIO XIX.

De voluntate Dei, in duodecim articulos diuisa.

POST considerationem eorum, quæ ad diuinam scientiam pertinent, considerandum est de his, quæ pertinent ad voluntatem diuinam, vt sit Prima consideratio de ipsa Dei voluntate. Secunda de his, quæ ad voluntatem absolutè pertinent. Tertia de his, quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

CIRCA ipsam autem voluntatem quæruntur duodecim.

¶ Primò, vtrùm in Deo sit voluntas.
¶ Secundò, vtrùm Deus velit alia à se.
¶ Tertio, vtrùm quicquid Deus vult, ex necessitate velit.
¶ Quartò, vtrùm voluntas Dei sit causa rerum.
¶ Quintò, vtrùm voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam.
¶ Sextò, vtrùm voluntas diuina semper impleatur.
¶ Septimò, vtrùm voluntas Dei sit mutabilis.
¶ Octauò, vtrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.
¶ Nonò, vtrùm in Deo sit voluntas malorum.
¶ Decimò, vtrùm Deus habeat liberum arbitrium.
¶ Vndecimò, vtrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi.
¶ Duodecimò, vtrùm conuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in Deo sit voluntas.

115 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in Deo non sit voluntas. Obiectum enim voluntatis est finis & bonum. sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

¶ 2. Præterea, Voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem (cùm sit rei non habitæ) imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

¶ 3 Præterea, Secundum Philosophum in 3. de anima, † voluntas est mouens motum: Sed Deus est primum mouens immobile, vt probatur 5. Phys.* Ergo in Deo non est voluntas.

SED contra est quòd dicit Apostolus Rom. 12. Vt probetis quæ sit voluntas Dei.

3. q. 18. ar. 1. cor. Et 1. dist. 45. art. 1. Et 1. contra. 72. & 73. 82. & lib. 4. c. 19. col. 2. Et ver. q. 23. art. 1. Et opusc. 3. c. 32. & 35.
† Lib. 3. de anim. text. 54.
** Lib. 8. Phys. text. 49. tom. 2.*

CONCLVSIO.

Cùm voluntas intellectum consequatur, oportet in Deo voluntatem esse, cùm in eo sit intellectus.

RESPONDEO dicendum, in Deo voluntatem esse, sicut & in eo est intellectus. Voluntas enim intellectum consequitur. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suã formam, ita intellectus intelligens actu per suam formam intelligibilem. Qualibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, vt quãdo non habet ipsam, tendat in eam, & quando habet ipsam, quiescat in ea. & idem est de qualibet perfectione naturali quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus co-
298 gnitione vocatur appetitus naturalis. e Vnde & natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem similem habitudinem habet, vt scilicet cùm habet ipsum, quiescat in illo; cùm verò non habet, quærat ipsum; & vtrunque pertinet ad voluntatem. Vnde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis. Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cùm sit in eo intellectus. Et sicut suum intel-
83 ligere est suum esse e, ita suum velle.

AD primum ergo dicendum, quòd licet nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium, quæ ab eo fiunt, & hoc per suam essentiam. cùm per suam essentiam sit bonus, vt supra ostensum est.* Finis enim habet rationem boni. *Q. 6. art. 3.*

AD secundum dicendum, quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitiuam partem. Quæ licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum vt appetat, quæ non habet: sed etiam vt amet quod habet & delectetur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur quæ semper habet bonum quod est eius obiectum, cùm sit indifferens ab eo secundum essentiam, vt dictum est.* *In corp. ar.*

AD tertium dicendum, quod voluntas, cuius obiectum principale est bonum, quod est extra voluntatem, oportet quòd sit mota ab aliquo. Sed obiectum diuinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est eius essentia. Vnde cùm voluntas Dei sit eius essentia, non mouetur ab alio à se, sed à se tantum, eo modo loquendi quo intelligere & velle dicitur motus e. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum mouens mouet seipsum. 111

ARTICVLVS II.

Vtrùm Deus velit alia à se.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd Deus non velit alia à se. Velle enim diuinum est eius esse: sed Deus non est aliud à se, ergo non vult aliud à se. 116

¶ 2 Præterea, Volitum mouet volentem, sicut appetibile appetitum, vt dicitur in 3. de anima.* Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, mouebitur eius voluntas ab aliquo alio: quod est impossibile.

¶ 3 Præterea, Cuicunque voluntati sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, & voluntas eius ex ea satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

1. dist. 45. artic. 2. Et 1. cont. c. 74. 75. & 84. & verit. q. 23. art. 4.
** Lib. 3. de anim. text. 54. tom. 2.*

¶ 4 Præterea, Actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se & alia à se, sequitur quòd actus voluntatis eius sit multiplex, & per consequens eius esse: quod est eius velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia à se.

SED contra est quod Apostolus dicit 1. Thess. 4. Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra.

CONCLVSIO.

Cùm ad perfectionem voluntatis spectet vt bonum, quod quis habet, aliis communicet, hoc diuinam præcipuè voluntatem decet, vt se & alia velit; se vt finem, cætera verò vt ad finem ordinata; id est propter se, quo condecet eius summam bonitatem alia participare.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non solum se vult, sed etiam alia à se. Quod apparet à simili prius introducto. e Res enim naturalis non solum habet naturalem 115
inclinationem respectu proprij boni, vt acquirat ipsum cùm non habet, vel vt quiescat in illo cùm habet, sed etiam vt proprium bonum in alia diffundat, e secundum quod possi- 288
bile est. Vnde videmus quòd omne agens inquantum est actu & perfectum, facit sibi simile. Vnde & hoc pertinet ad rationem voluntatis: vt bonum quod quis habet aliis communicet secundum quod possibile est. Et hoc præcipuè pertinet ad voluntatem diuinam: à qua per quandam similitudinem deriuatur omnis perfectio. Vnde si res naturales inquantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem diuinam, vt bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult & se esse, & alia. Sed se vt finem: alia verò vt ad finem: inquantum condecet diuinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

AD primum ergo dicendum, quòd licet diuinum velle sit eius esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diuersum modum intelligendi & significandi, vt ex superioribus patet.* In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico Deum velle. Et ideo licet non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se. *Q. 13. a. 4.*

AD secundum dicendum, quòd in his, quæ volumus propter finem, tota ratio mouendi est finis & hoc est quod mouet voluntatem. Et hoc maximè apparet in his, quæ volumus tantum propter finem, Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem: & hoc solum est, quod mouet eius voluntatem. Secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Vnde cùm Deus alia à se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, vt dictum est:* non sequitur quòd aliquid aliud moueat voluntatem eius, nisi bonitas sua. Et sic sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam. *Art. præc.*

AD tertium dicendum, quòd ex hoc quòd voluntati diuinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quod nihil aliud velit, sed quòd nihil aliud vult, nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus diuinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam diuinam cognoscit, tamen in ea cognoscit alia.

AD quartum dicendum, quòd sicut intelligere diuinum est vnum, quia multa non videt nisi in vno, ita velle diuinum est vnum & simplex: quia multa non vult, nisi per vnum, quod est bonitas sua.

ARTICVLVS III.

Vtrùm quicquid Deus vult, ex necessitate velit.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd quicquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium: sed quicquid Deus vult, ab æterno vult; aliàs voluntas eius esset mutabilis. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult. 117

¶ 2 Præterea, Deus vult alia à se inquantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem sum ex necessitate vult.

1. dist. 43. q. 2 per totã, & dist. 47. art. 1. Et 1. cont. c. 80. 81. 82. 83. &

19. fin. Et lib. 1. cont. 25. & 27. f. Et lib. 3. ca. 97. co. 3. Et veri. q. 23. ar. 4. Et po. q. 3. art. 1.

ergo alia à se ex necessitate vult.

¶ 3 Præterea, Quicquid est Deo naturale, est necessariũ: quia Deus est per se necesse esse & principium omnis necessitatis, vt supra ostensum est: e sed naturale est ei velle quicquid vult, quia in Deo nihil potest esse præter naturam, vt dicitur in 5. Metaphys. Ergo quicquid vult, ex necessitate vult.

¶ 4 Præterea, Non necesse esse, & possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum
13 quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, & possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas diuina est contingens ad vtrumlibet. Et sic imperfecta: quia omne contingens est imperfectum & mutabile.

¶ 5 Præterea, Ab eo, quod est ad vtrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad vnum, vt
2. Physic. dicit Comment. in 2. Phys.* Si ergo voluntas Dei in aliqui-
text. 48. bus se habet ad vtrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum: & sic habet aliquam causam priorem.

¶ 6 Præterea, Quicquid Deus scit, ex necessitate scit. sed sicut scientia diuina est eius essentia, ita voluntas diuina. Ergo quicquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apost. Ephes. 1. Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. non ergo quicquid Deus vult, ex nessitate vult.

CONCLVSIO.

Cùm bonitas diuina sit proprium diuinæ voluntatis obiectum, ad quam alia ordinantur, vt ad finem: bonitatem ipsam suam Deus absolutè & necessariò vult, alia verò à se, non necessario, nisi ex suppositione tantum, supposito enim quòd velit, non potest non velle.

Respondeo dicendum, quod necessarium dicitur
6 aliquid dupliciter, scilicet absolute, & ex suppositione. e Ne-
222 cessarium absolutè iudicatur aliquid ex habitudine termi-
407 norum, vt pote quia prædicatum est in diffinitione subiecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subiectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. sic autem non est necessarium, Socratem sedere. Vnde non necessarium absolutè, sed potest dici necessarium ex suppositione. Supposito
6 enim quod sedeat, necesse est eum sedere dum sedet. e
416 Circa diuina igitur volita hoc considerandum est, quòd aliquid Deum velle est necessarium absolutè, non tamen hoc est verum de omnibus, quæ vult. Voluntas enim diuina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium eius obiectum. Vnde bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult, sicut & voluntas nostra ex necessitate
53 vult beatitudinem. e Sicut & quælibet alia potentia necessa-
313 riam habitudinem habet ad proprium & principale obiectum, vt visus ad colorem, quia de sui ratione est vt in illud tendat. Alia autem à se Deus vult inquantum ordinantur ad suam bonitatem, vt in finem. Ea autem, quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint
408 talia, sine quibus finis esse non potest. e sicut volumus cibum, volentes conseruationem vitæ; & nauem, volentes trãsfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum: quia sine hoc possumus ire: & eadem ratio est in aliis. Vnde cum bonitas Dei sit perfecta, & esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia à se eum velle non sit necessarium absolute, & tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quòd velit, non potest non velle: quia non potest voluntas eius mutari.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quòd Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quòd necesse est eum illud velle nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum, quòd licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea, quæ vult propter bonitatem suam: quia bonitas eius potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum, quòd non est naturale Deo velle aliquid aliorum, quæ non ex necessitate vult: neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum, quòd aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum: quod est propter defectum effectus, & non propter defectum causæ. Sicut virtus Solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum, quæ contingenter hic eueniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessariò ex causa prouenientis. Et similiter, quòd Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis diuinæ, sed ex defectu, qui competit volito secundum suam rationem: quia scilicet est tale, vt sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum ergo dicendum, quòd causa, quæ est ex se contingens, oportet quòd determinetur ab aliquo exteriori ad effectum. Sed voluntas diuina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum, quòd sicut diuinum esse in se est necessarium, ita & diuinum velle, & diuinum scire. Sed diuinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem diuinum velle ad volita: quod ideo est, quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente, voluntas autem comparatur ad res secundum quod sunt in se-
220 ipsis e. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse
b secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quòd sint per seipsa necessaria, propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit: non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm voluntas Dei sit causa rerum. 118

1. d. 35. ar. 3. Et 31. contra gen. ca. 97. & li. 4. ca. 10. princ. & po. q. 3. art. 15. Et Ps. 50. a. 2. Et Io. 5. l. 3. * Cap. 4. circa prin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quòd voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionys. cap. 4. de diu. nom. * Sicut noster Sol non ratiocinans, aut præeligens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia: ita & bonum diuinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis diuinæ radios. Sed omne quod agit per voluntatem, agit vt ratiocinans & præeligens. Ergo Deus non agit per voluntatem. Ergo voluntas Dei non est causa rerum.

¶ 2 Præterea, Id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine. Sicut in ordine ignitorum est primum, quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura eius. Agit igitur per naturam, & non per voluntatem. Voluntas igitur diuina non est causa rerum.

¶ 3 Præterea, Quicquid est causa alicuius, per hoc quod
est tale, est causa per naturam, & non per voluntatem. e Ignis 215
enim causa est calefactionis, quia est calidus: sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustin. dicit in
primo de doctr. Christian. * quod quia Deus bonus est, su- Libr. 1. de
mus. Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, & non doctr. Chr.
per voluntatem. c. 32. to. 3.

¶ 4 Præterea. Vnius rei vna est causa. Sed rerum creatarum est causa scientia Dei, vt supra dictum est. * Ergo vo- Q. 14. ar.
luntas Dei non debet poni causa rerum. 8.

Sed contra est, quod dicitur Sap. 11. Quomodo posset aliquid permanere nisi tu voluisses?

CONCLVSIO.

Deus cùm sit primum agens, per intellectum & voluntatem cuncta causare, dicendum est.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, & Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, vt quidam existima-
uerunt. e Quod quidem apparere potest tripliciter. Primo 87
quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cùm enim pro- 510
pter finem agat intellectus & natura (vt probatur in 2. Phy-
sico. *) necesse est vt agenti per naturam prædeterminetur 2. Phys.
finis, & media necessaria ad finem ab aliquo superiore in- text. 49. &
tellectu. e Sicut sagittæ prædeterminatur finis, & certus mo- 2.
dus à sagittante. Vnde necesse est, quòd agens per intelle- b 13
ctum & voluntatem sit prius agente per naturam. Vnde,
cùm primum in ordine agentium sit Deus: e necesse est 33
quòd per intellectum & voluntatem agat. Secundò, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet vt vnum effectum
producat: quia natura vno & eodem modo operatur, e nisi 215
impediatur. Et hoc ideo, quia secundum quod est tale agit. vnde quandiu est tale, non facit nisi tale. Omne enim agẽs per naturam habet esse determinatum. Cùm igitur esse diuinum non sit determinatum, sed contineat in se totam
perfectionem essendi, e non potest esse quod agat per ne- 23
cessitatem naturæ: nisi fortè causaret aliquid indeterminatum & infinitum in essendo: quod est impossibile, vt ex su-
perioribus patet. * Non igitur agit per necessitatem naturæ, Q. 7. ar. 1.
sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis & intellectus ipsius. Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt à causa agente, secundum quod præexistunt in ea; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causa secundũ modum
causæ. Vnde cùm esse diuinum sit ipsum eius intelligere: e 24
præexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem, & per modum intelligibilem procedunt ab eo, & sic per consequens per modum voluntatis. Nam inclinatio eius ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dionys. per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundum quid: inquantum scilicet non quibusdam solum
bonitatem suam communicat, sed omnibus e: prout scilicet 238
electio discretionem quandam importat.

Ad secundum dicendum, quòd quia essentia Dei est eius intelligere & velle; ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quòd agat per modum intellectus & voluntatis.

Ad tertium dicendum, quòd bonum est obiectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur, quia Deus bonus est, sumus:
e inquantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, vt 28
supra dictum est *. Art. 2. in
Ad quartum dicendum, quòd vnius & eiusdem effectus, Solut. ad 2.
etiam in nobis est causa scientiæ vt dirigens qua concipitur præcipuè.
forma operis, & voluntas vt imperans: quia forma vt est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quòd sit vel
non sit in effectu. nisi per voluntatem. e Vnde intellectus 87
speculatiuus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa vt exequens quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo vnum sunt.

ARTICVLVS V.

Vtrùm voluntatis diuinæ sit assignare aliquam causam. 119

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd voluntatis 1 dist. 41.
diuinæ sit assignare aliquam causam. Dicit enim Aug. ar. 3. co. Et
† lib.

*1. cont. ca. 86. & li. 2. cap. 28. & 29. Et lib. 3. cap. 97. † Lib. 83. q. q. 46. parum a medio, to. 4. * Ar. præc.*

† lib. 83. q. Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidiſſe? Sed agenti voluntario, quod eſt ratio operandi, eſt etiam cauſa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam cauſam.

¶ 2 Præterea, In his quæ fiunt à volente, qui propter nullam cauſam aliquid vult, non oportet aliam cauſam aſſignare niſi voluntatem volentis. ſed voluntas Dei eſt cauſa omnium rerum, vt oſtenſum eſt. * Si igitur voluntatis eius non ſit aliqua cauſa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam cauſam quærere, niſi ſolam voluntatem diuinam. Et ſic omnes ſcientiæ eſſent ſuperuacuæ: quæ cauſas aliquorum effectuum aſſignare nituntur: quod videtur inconueniens. Eſt igitur aſſignare aliquam cauſam voluntatis diuinæ.

¶ 3 Præterea, Quod fit à volente, non propter aliquam cauſam, dependet ex ſimplici voluntate eius. ſi igitur voluntas Dei non habeat aliquam cauſam, ſequitur quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex ſimplici eius voluntate, & non habeant aliquam cauſam aliam: quod eſt inconueniens.

Lib. 1. 83. q. q. 27. in fine to. 4.

Sed contra eſt, quod dicit Aug. * in lib. 83. qq. Omnis cauſa efficiens maior eſt eo quod efficitur: nihil tamen maius eſt voluntate Dei. Non ergo cauſa eius quærenda eſt.

CONCLVSIO.

Cùm Deus vnico & ſimpliciſſimo actu velit omnia in ſua bonitate, eius voluntatis nulla prorſus cauſa eſt.

Respondeo dicendum, quod nullo modo voluntas Dei cauſam habet.

Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quòd cum vo-
215 luntas conſequatur intellectum: e eodem modo contingit
r eſſe cauſam alicuius volentis vt velit, & alicuius intelligentis vt intelligat. In intellectu autem ſic eſt, quòd ſi ſeorſum intelligat principium, & ſeorſum concluſionem, intelligentia principij eſt cauſa ſcientiæ concluſionis. Sed ſi intellectus in ipſo principio inſpiceret concluſionem, vno intuitu apprehendens vtrunque, in eo ſcientia concluſionis non cauſaretur ab intellectu principiorum: quia idem non eſt cauſa ſuiipſius, ſed tamen intelligeret principia eſſe cauſas concluſionis. Similiter eſt ex parte voluntatis, circa quam ſic ſe habet finis ad ea, quæ ſunt ad finem, ſicut in
4'5 intellectu principia ad concluſiones. e Vnde ſi aliquis vno actu velit finem, & alio actu ea, quæ ſunt ad finem, velle finem erit ei cauſa volendi ea quæ ſunt ad finem: ſed, ſi vno actu velit finem, & ea quæ ſunt ad finem, hoc eſſe non poterit: quia idem non eſt cauſa ſuiipſius. Et tamen erit verum dicere, quòd velit ordinare ea, quæ ſunt ad finem in finem. Deus autem ſicut vno actu omnia in eſſentia ſua in-
84 telligit e, ita vno actu vult omnia in ſua bonitate. e Vnde
89 ſicut in Deo intelligere cauſam non eſt cauſa intelligendi
219 effectus, ſed ipſe intelligit effectus in cauſa e, ita velle fi-
e nem, non eſt ei cauſa volendi ea, quæ ſunt ad finem. Sed
86 tamen vult ea, quæ ſunt ad finem ordinari in finem. e
143 Vult ergo hoc eſſe propter hoc, ſed non propter hoc vult hoc.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas Dei rationabilis eſt, non quòd aliquid ſit Deo cauſa volendi, ſed in quantum vult vnum eſſe propter aliud.

Ad ſecundum dicendum, quòd cùm velit Deus effectus ſic eſſe, vt ex cauſis certis proueniant ad hoc quod ſeruetur ordo in rebus; non eſt ſuperuacuum etiam cum voluntate Dei alias cauſas quærere. Eſſet tamen ſuperuacuum, ſi aliæ cauſæ quærerentur, vt primæ, & non dependentes à diuina voluntate. Et ſic loquitur Auguſt. in 3. de Trinit. * Placuit vanitati Philoſophorum etiam aliis cauſis effectus contingentes tribuere: cùm omnino videre non poſſent ſuperiorem cæteris omnibus cauſam, id eſt, voluntatem Dei.

Lib. 3. de Trin. c. 2. in med. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd cùm Deus velit effectus eſſe propter cauſas, quicumque effectus præſupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex ſola Dei voluntate, ſed ex aliquo alio. Sed primi effectus ex ſola diuina voluntate dependent, vtpote, ſi dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus vt deſeruirent intellectui, operando diuerſa opera: & voluit eum habere intellectum ad hoc quòd eſſet homo: & voluit eum eſſe hominem vt frueretur ipſo,
434 e vel ad complementum vniuerſi. Quæ quidem non eſt reducere ad alios fines creatos vlteriores. Vnde huiuſmodi dependent ex ſimplici voluntate Dei, alia vero ex ordine etiam aliarum cauſarum.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm voluntas Dei ſemper impleatur.

120
1. diſt. 47. artic. 1. & art. 2. co. Et verit. q. 23. art. 2. cor. Et quol. 11. ar. 3. co. & quol. 12. art. 4. co. · Art. præc.
b c
119
217

AD SEXTVM ſic proceditur. Videtur, quòd voluntas Dei non ſemper impleatur. Dicit enim Apoſtolus, primæ ad Timothæum 2. quod Deus vult omnes homines ſaluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire. Sed hoc non ita euenit. Ergo voluntas Dei non ſemper impletur.

¶ 2 Præterea, Sicut ſe habet ſcientia ad verum, ita voluntas ad bonum. ſed Deus ſcit omne verum. Ergo vult omne bonum. ſed non omne bonum fit. Multa enim bona poſſunt fieri quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei ſemper impletur.

¶ 3 Præterea, Voluntas Dei cùm ſit cauſa prima, non excludit cauſas medias, vt dictum * eſt. Sed effectus cauſæ primæ poteſt impediri per defectum cauſæ ſecundæ. Sicut effectus virtutis motiuæ impeditur propter debilitatem tibiæ. Ergo & effectus diuinæ voluntatis poteſt impediri propter defectum ſecundarum cauſarum. Non ergo voluntas Dei ſemper impletur.

R. P. Philippi Carm. diſcal. Diſp. Theol. in 1 p.

Sed contra eſt, quod dicitur in Pſalm. 113. Omnia quæcunque voluit Deus, fecit.

CONCLVSIO.

Cùm diuina voluntas ſit vniuerſaliſſima omnium cauſa, ipſam ſemper impleri oportet.

Respondeo dicendum, quod neceſſe eſt volunta-
tem Dei ſemper impleri. e 136

Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quòd cum ef-
fectus conformetur agenti ſecundum ſuam formam, eadem 1
ratio eſt in cauſis agentibus, quæ eſt in cauſis formalibus. In formis autem ſic eſt, quod licet aliquid poſſit deficere ab aliqua forma particulari, tamen à forma vniuerſali nihil deficere poteſt, Poteſt enim eſſe aliquid, quod non eſt homo vel viuum, non autem poteſt eſſe aliquid quod non ſit ens. Vnde hoc idem in cauſis agentibus contingere oportet. Poteſt enim aliquid fieri extra ordinem alicuius cauſæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicuius cauſæ vniuerſalis, ſub qua omnes cauſæ particulares
comprehenduntur e: quia ſi aliqua cauſa particularis defi- a
ciat à ſuo effectu, hoc eſt propter aliquam aliam cauſam 136
particularem impedientem: quæ continetur ſub ordine cauſæ vniuerſalis. Vnde effectus ordinem cauſæ vniuerſalis nullo modo poteſt exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Poteſt enim impediri, quòd aliqua ſtella non inducat ſuum effectum. Sed tamen quicunque effectus ex cauſa corporea impediente in rebus corporalibus conſequatur, oportet quòd reducatur per aliquas cauſas medias in vniuerſalem virtutem primi cæli. Cùm igitur voluntas Dei ſit vniuerſalis cauſa omnium rerum, impoſſibile eſt quòd diuina voluntas ſuum effectum non conſequatur. Vnde quod recedere videtur à diuina voluntate ſecundum vnum ordinem, relabitur in ipſam ſecundum alium. Sicut peccator, qui quantum eſt in ſe, recedit à diuina voluntate peccando, incidit in ordinem diuinæ voluntatis, dum per eius iuſtitiam punitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apoſtoli, quòd Deus vult omnes homines ſaluos fieri, &c. poteſt tripliciter intelligi. Vno modo, vt ſit accommoda diſtributio ſecundum hunc ſenſum, Deus vult ſaluos fieri omnes homines, qui ſaluantur: non quia nullus homo ſit, quem ſaluum fieri non velit: ſed quia nullus ſaluus fit quem non velit ſaluum fieri, vt dicit Auguſt. * Secundo poteſt intelligi, vt fiat diſtributio pro generibus ſingulorum, & non pro ſingulis generum, ſecundum hunc ſenſum: Deus vult de quolibet ſtatu hominum ſaluos fieri mares & fœminas, Iudæos & Gentiles, paruos & magnos, nõ tamen omnes de ſingulis ſtatibus. Tertio ſecundum Damaſc. † intelligitur de voluntate antecedente; non de voluntate conſequente. Quæ quidem diſtinctio non accipitur ex parte ipſius voluntatis diuinæ, in qua nihil eſt prius vel poſterius, ſed ex parte volitorum.

Lib. 1. de præ. ſan. c. 8. Enchir. c. 103. to. 3. Et lib. 4. cont. Iulianum, cap. 8. tom. 7. † Lib. 2. orthod. fidei, ca. 29. non multum à fine Aug. ad ar. ſol. ipſius art. 2. & de cor. & gr. c. 15.

Ad cuius intellectum conſiderandum eſt, quòd vnumquodque ſecundum quod bonum eſt, ſic eſt volitum à Deo. Aliquid autem poteſt eſſe in prima ſui conſideratione, ſecundum quod abſolutè conſideratur bonum vel malum, quod tamen prout cum aliquo adiuncto conſideratur, quæ eſt conſequens conſideratio eius, è contrario ſe habet. Sicut hominem viuere eſt bonum: & hominem occidi eſt malum, ſecundum abſolutam conſiderationem. Sed ſi addatur circa aliquem hominem, quod ſit homicidia vel viuens in periculum multitudinis, ſic bonum eſt eum occidi, & malum, eſt eum viuere. Vnde poteſt dici quòd Iudex iuſtus antecedenter vult omnem hominem viuere, ſed conſequenter vult homicidam ſuſpendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem ſaluari, ſed conſequenter vult quoſdam damnari ſecundum exigentiam ſuæ iuſtitiæ. Neque tamen id quod antecedenter volumus, ſimpliciter volumus, ſed ſecundum quid: quia voluntas comparatur ad res ſecundum quod in ſeipſis ſunt, in ſeipſis autem ſunt in particulari. Vnde ſimpliciter volumus aliquid ſecundum quod volumus illud, conſideratis omnibus circunſtantiis particularibus: quod eſt conſequenter velle. Vnde poteſt dici, quod iudex iuſtus ſimpliciter vult homicidam ſuſpendi, ſed ſecundum quid vellet eum viuere, ſcilicet in quantùm eſt homo. Vnde magis poteſt dici velleitas, quàm abſoluta voluntas. Et ſic patet quod quicquid Deus ſimpliciter vult, fit, licet illud, quod antecedenter vult, non fiat.

Ad ſecundum dicendum, quòd actus cognoſcitiuæ virtutis eſt ſecundum quod cognitum eſt in cognoſcente: actus autem virtutis appetitiuæ eſt ordinatus ad res ſecundum
quod in ſeipſis ſunt. e Quicquid autem poteſt habere ratio- 99
nem entis & veri, totum eſt virtualiter in Deo, ſed non to- 117
tum exiſtit in rebus creatis. Et ideo Deus cognoſcit omne f
verum, non tamen vult omne bonum, niſi in quantum vult ſe, in quo virtualiter omne bonum exiſtit.

Ad tertium dicendum, quòd cauſa prima tunc poteſt impediri à ſuo effectu per defectum cauſæ ſecundæ, quando non eſt vniuerſaliter prima ſub ſe omnes cauſas comprehẽdent: quia ſic effectus nullo modo poſſet ſuum ordinem euadere. Et ſic eſt de voluntate Dei, vt dictum eſt. *

In corp. ar.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm voluntas Dei ſit mutabilis. 121

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd voluntas Dei ſit mutabilis. Dicit enim Dominus Gen. 6. Pœnitet me feciſſe hominem. Sed quemcunque pœnitet de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

¶ 2 Præterea, Ieremiæ 18. ex perſona Domini dicitur, Loquar aduerſus Gentem & aduerſus regnum, vt eradicem

1. d. 39. q. 1. ar. 1. cor. & ad 3. & 4. Et 1. cont. cap. 82. Et lib. 2. c. 25. ſi. Et lib. 1.

Digitiz

cap. 91. & 98. fin. Et po. q. 3. art. 15. 7.

& destruam & disperdam illud: sed si pœnitentiam egerit Gens illa à malo suo, agam & ego pœnitentiam super malo, quod cogitaui vt facerem ei. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

¶ 3 Præterea, Quicquid Deus facit, voluntariè facit. sed Deus non semper eadem facit. Nam quandoque præcepit legalia obseruari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

¶ 4 Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, vt supra dictum est. * Ergo potest velle & non velle idem. Sed omne, quod habet potentiam ad opposita, est mutabile. Sicut quod potest esse & non esse, est mutabile secundum substantiam: & quod potest esse hic & non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Art. 3. huius quæst.

Sed contra est, quod dicitur Num. 23. Non est Deus quasi homo, vt mentiatur: neque vt filius hominis, vt mutetur.

CONCLVSIO.

Substantia diuina, & eius scientia cùm sint inuariabilia, voluntatem quoque eius immutabilem esse necesse est.

Respondeo dicendum, quod voluntas Dei est omnino immutabilis. Sed circa hoc considerandum est, quod aliud est mutare voluntatem, & aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quod nunc fiat hoc, & postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle, quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non potest, nisi præsupposita mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius voluntatis. Cùm enim voluntas sit boni, aliquis de nouo dupliciter potest incipere aliquid velle. Vno modo sic, quod de nouo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione eius. Sicut adueniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quòd de nouo cognoscat illud esse sibi bonum, cùm prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, vt sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, * quod tam substantia Dei, quàm eius scientia est omnino immutabilis. Vnde oportet voluntatem eius omnino esse immutabilem.

Q. 9. ar. 1. & q. 14. art. 15. fi-nal.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum Domini metaphoricè intelligendum est, secundum similitudinem 125 nostram. c Cùm enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus: quamuis hoc esse possit absque mutatione voluntatis, cùm etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operationis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluuium à facie terræ deleuit.

Ad secundum dicendum, quòd voluntas Dei cùm sit causa prima & vniuersalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est vt aliqui effectus producantur. Sed quia om-66 nes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, c 72 multa sunt in virtute & scientia & voluntate diuina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Vnde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, Lazarus non resurget: respiciens verò ad causam primã diuinam poterat dicere, Lazarus resurget. Et vtrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem: quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel è conuerso. Sic ergo dicendum est, quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, vt puta secundum dispositionem naturæ vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori diuina. Sicut cùm prædixit Ezechiæ, Dispone domui tuæ, quia morieris. & non viues (vt habetur Esa. 38.) neque tamen ita euenit, quia ab æterno aliter fuit in scientia & voluntate diuina, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregor. * quòd Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit, pœnitentiam agam ego, intelligitur metaphoricè dictum. Nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

Libr. 20. Moral. cap. 23. in med.

Ad tertium dicendum, quòd ex ratione illa non potest concludi, quòd Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quòd mutationem velit.

Ad quartum dicendum, quòd licet Deum velle aliquid, non sit necessarium absolutè; tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem diuinæ voluntatis, vt supra dictum est. †

† Artic. 3. huius q.

ARTICVLVS VIII.

Vtrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.

122 Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim August. in Enchir. * Nullus fit saluus, nisi quem Deus voluerit saluari. Et ideo rogandus est vt velit, quia necesse est fieri si voluerit.

1. 2. q. 10. ar. 4. Et 1. cont. c. 85. Et li. 2. c. 29 & li. 3. c. 71. vsque 78. & 79. fin. Et veri. q. 23. art. 5. Et 1. perih. l. 14. col. 5.

¶ 2 Præterea, Omnis causa, quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit: quia & natura semper idem operatur, nisi aliquid impediat, vt dicitur in 2. Physic. c sed voluntas Dei non potest impediri, dicit enim Apost. ad Rom. 9. Voluntati enim eius quis resistit? Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

¶ 3 Præterea, Illud quod habet necessitatem ex priori est necessarium absolutè. Sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed rès creatæ à Deo comparantur ad voluntatem diuinam sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem: cùm hæc conditionalis sit vera, Si aliquid Deus vult, illud est; omnis autem conditionalis vera est necessaria. sequitur ergo, quòd omne, quod Deus vult, sit necessarium absolutè.

** Enchir. cap. 103. tom. 3.*

Li. 2. Physic. tex. 84. tom. 2.

Sed contra, omnia bona, quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur eius voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eueniunt. Et sic perit liberum arbitrium, & consilium, & omnia huiusmodi.

CONCLVSIO.

Diuina voluntas non omnibus, sed quibusdam necessitatem imponit, quibus scilicet causas necessarias aptauit: contingentibus autem aptauit contingentes causas.

Respondeo dicendum, quod diuina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus. Cuius quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea, quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria: ea verò, quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. c Sed hoc non videtur sufficienter 21 dictum propter duo. Primo quidem: quia effectus alicuius primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ. Sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. c Secundo quia 110 si distinctio contingentium à necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem & voluntatem diuinam: quod est inconueniens. Et ideo melius dicendum est, quod hoc contingit propter efficaciam diuinæ voluntatis. Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam: non tantum secundùm id quod fit, sed etiam secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis actiuæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus, quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas diuina sit efficacissima, non solum sequitur quòd fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum vniuersi Et ideo quibusdam effectibus aptauit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proueniunt. quibusdam autem aptauit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eueniant. c Non igitur propterea effectus voliti à Deo eue-131 niunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes: sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter euenire, contingentes causas ad eos præparauit.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud verbum Aug. intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo non absoluta, sed conditionalis. c Necesse est enim hanc conditio-111 nalem veram esse, Si hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quòd nihil voluntati diuinæ resistit, sequitur quòd non solum fiant ea, quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum, quòd posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum. vnde & ea, quæ fiunt à voluntate diuina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet, vel absolutam vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolutè.

ARTICVLVS IX.

Vtrùm voluntas Dei sit malorum.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod voluntas 123 Dei sit malorum. Omne enim bonum, quod fit, Deus vult: sed mala fieri bonum est. Dicit enim August. in Enchir. * Quamuis ea, quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona, tamen vt non solum sint bona, sed etiam vt sint mala, bonum est fieri. Ergo Deus vult mala.

3. dis. 46. art. 4. Et 1. cont. c. 95. Et lib. 2. cap. 25. fin. Et po. q. 1. art. 6. & 3. quæ. q. 3. art. 2.

¶ 2 Præterea, dicit Dionys. 3. cap de diu. nom. Erit malum ad omnis, id est, vniuersi perfectionem conferens. Et Aug. dicit in Enchir. † Ex omnibus consistit vniuersitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud, quod malum dicitur bene ordinatum, & loco suo positum, eminentius commendat bona, vt magis placeant, & laudabiliora sint dum comparantur malis. Sed Deus vult omne illud, quod pertinet ad perfectionem & decorem vniuersi, c quia hoc est, quod Deus maximè vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

** Cap. 96. circa principium, tom. 3.*

† Enchirid. c. 10. in fi. & 11. in princ. to. 3.

¶ 3 Præterea, Mala fieri, & non fieri sunt contradictoriè opposita: sed Deus non vult mala non fieri, quia cùm mala quædam fiant, non semper voluntas Dei impleretur. Ergo 97 Deus vult mala fieri.

Sed contra est, quod dicit August. * in libr. 83. quæst. Nullo sapiente homine auctore, fit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior, multo igitur minus Deo auctore fit aliquis deterior. illo autem auctore fit aliquid quod fit illo volente. Non ergo volente Deo fit homo deterior. Constat autem quòd quolibet malo fit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Li. 83. q. 3. tom. 4.

CONCLVSIO.

Cùm nil magis Deus velit quàm bonitatem suam, cui culpæ malum oppositum est, & ex aliis bonis vnum alio magis velit: culpæ malum nullo modo vult: malum verò naturalis defectus, ac pœnæ, nonnunquam ipsum velle non dedecet.

Respondeo dicendum, quòd cùm ratio boni sit ratio appetibilis (vt supra dictum est *) malum autem opponatur bono: impossibile est quod aliquod malum in quantum huiusmodi appetatur nec appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, c in quantum consequitur ad aliquod bonum. Et hoc apparet in quolibet appetitu. Non

Q. 5. ar. 1.

enim

Digitized by Google

enim agens naturale intendit priuationem vel corruptionem, ſed formam, cui coniungitur priuatio alterius formæ: & generationem vnius, quæ eſt corruptio alterius. Leo enim occidens Ceruum, intendit cibum cui coniungitur occiſio animalis. Similiter fornicator intendit delectationem, cui coniungitur deformitas culpæ. Malum autem, quod coniungitur alicui bono, eſt priuatio alterius boni. Numquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, niſi bonum, cui coniungitur malum, magis appeteretur, quàm bonum, quod priuatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis vult, quàm ſuam bonitatem. Vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Vnde malum culpæ, quod priuat ordinem ad bonum diuinum, Deus nullo modo vult: ſed malum naturalis defectus. vel malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum. Sicut volendo iuſtitiam vult pœnam, & volendo ordinem naturæ ſeruari, vult quædam naturaliter corrumpi e.

b

1,6 Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd licet Deus non velit mala, vult tamen mala eſſe, vel fieri, quia licet mala non ſint bona, bonum tamen eſt mala eſſe, vel fieri. Quod ideo dicebant, quia ea quæ in ſe mala ſunt, ordinantur ad aliquod bonum. Quem quidem ordinem importari credebant in hoc, quòd dicitur mala eſſe vel fieri. Sed hoc non rectè dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per ſe. ſed per accidens. Præter intentionem enim peccantis eſt, quòd ex hoc ſequatur aliquod bonum. Sicut præter intentionem tyrannorum fuit: quòd ex eorum perſecutionibus clareſceret patientia martyrum. Et ideo non poteſt dici, quòd talis ordo ad bonum importetur per hoc, quod dicitur, quod malum eſſe vel fieri ſit bonum, quia nihil iudicatur ſecundum illud, quod competit ei per accidens, ſed ſecundum illud, quod competit ei per ſe.

Ad ſecundum dicendum, quòd malum non operatur ad perfectionem & decorem vniuerſi, niſi per accidens, vt dictum eſt. * Vnde & hoc quod dicit Dionyſ. quod malum eſt ad vniuerſi perfectionem conferens, concludit inducendo quaſi ad inconueniens.

In ſol. ad argu. præc.

Ad tertium dicendum, quòd licèt mala fieri, & mala non fieri, contradictoriè opponantur: tamen velle mala fieri & velle mala non fieri, non opponuntur contradictoriè, cum vtrumque ſit affirmatiuum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, ſed vult permittere mala fieri. Et hoc eſt bonum.

ARTICVLVS X.

Vtrùm Deus habeat liberum arbitrium.

124

2. diſ. 25. q. 1. art. 1. & 1. cont. cap. 88. Et verit. q. 23. artic. 3. & mal. q. 16. artic. 5. corolla.

Ad Decimvm ſic proceditur. Videtur, quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieron. in homilia * de filio prodigo. Solus Deus eſt, in quem peccatum non cadit, nec cadere poteſt: cætera cùm ſint liberij arbitrij, in vtramque partem flecti poſſunt.

¶ 2 Præterea, Liberum arbit. eſt facultas rationis & voluntatis, qua bonum & malum eligitur: ſed Deus non vult malum, vt dictum eſt. † Ergo liberum arbitrium non eſt in Deo.

Sed contra eſt quod dicit Ambroſius in lib. de fide. * Spiritus ſanctus diuidit ſingulis prout vult: id eſt, libero voluntatis arbitrio, non neceſſitatis obſequio.

* Eſt Epiſt. ad Damaſum Papã, non longè à fine, to. 4.

† Ar. præc. Lib. 1. de fide, c. 3. parum à medio to. 2.

CONCLVSIO.

Deus liberum arbitrium habet reſpectu aliorum à ſe, quæ non neceſſario vult, reſpectu ſui verò nullam libertatem habet, cùm ſe neceſſario velit.

Respondeo dicendum, quòd liberum arbitrium habemus reſpectu eorum, quæ non neceſſario volumus, vel naturali inſtinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quod volumus eſſe felices, ſed ad naturalem inſtinctum e. Vnde & alia animalia, quæ naturali inſtinctu mouentur ad aliquid, non dicuntur libero arbit. moueri. * Cùm igitur Deus ex neceſſitate ſuam bonitatem velit, alia verò non ex neceſſitate (vt ſupra oſtenſum eſt *) reſpectu illorum, quæ non ex neceſſitate vult, liberum arbitrium habet.

412

113

413

117

* Artic. 3. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieron. videtur excludere à Deo liberum arbitrium non ſimpliciter, ſed ſolum quantum ad hoc quod eſt deflecti in peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod cùm malum culpæ dicatur per auerſionem à bonitate diuina: per quam Deus omnia vult (vt ſupra oſtenſum eſt *) manifeſtum eſt quòd impoſſibile eſt eum malum culpæ velle. Et tamen ad oppoſita ſe habet in quantum velle poteſt hoc eſſe, vel non eſſe. Sicut & nos non peccando poſſumus velle ſedere, & non velle ſedere.

Art 3. huius q.

ARTICVLVS XI.

Vtrùm ſit diſtinguenda in Deo voluntas ſigni.

125

1. d. 45. ar. vlt. & verit. q. 23. ar. 3.

Ad Vndecimvm ſic proceditur. Videtur, quòd non ſit diſtinguenda in Deo voluntas ſigni. Sicut enim voluntas Dei eſt cauſa rerum, ita & ſcientia. Sed non aſſignantur aliqua ſigna ex parte diuinæ ſcientiæ. Ergo neque debent aſſignari aliqua ſigna ex parte diuinæ voluntatis.

¶ 2 Præterea, Omne ſignum, quod non concordat ei, cuius eſt ſignum, eſt falſum. Si igitur ſigna, quæ aſſignantur circa voluntatem diuinam, non concordant diuinæ voluntati, ſunt falſa: ſi autem concordant, ſuperfluè aſſignantur.

a d e Non igitur ſunt aliqua ſigna circa voluntatem diuinam aſſignanda.

14

70 Sed contra eſt, quod voluntas Dei eſt vna, cùm ipſa ſit Dei eſſentia: quandoque autem pluraliter ſignificatur, vt 71

cùm dicitur, Magna opera Domini exquiſita in omnes voluntates eius. Ergo oportet, quod aliquando ſignum voluntatis pro voluntate accipiatur. 121 2

722

CONCLVSIO.

Diſtinguitur in Deo voluntas, ſigni à voluntate ſimpliciter, ſiue beneplaciti.

Respondeo dicendum, quòd in Deo quædam dicuntur propriè, & quædam ſecundum metaphoram, vt ex ſupra dictis patet. * Cùm autem aliquæ paſſiones humanæ in diuinam prædicationem metaphoricè aſſumuntur, hoc ſit ſecundum ſimilitudinem effectus. vnde illud, quod eſt ſignum talis paſſionis in nobis, in Deo nomine illius paſſionis metaphoricè ſignificatur. Sicut apud nos irati punire conſueuerunt. Vnde ipſa punitio eſt ſignum iræ. Et propter hoc ipſa punitio nomine iræ ſignificatur, cùm Deo attribuitur. Similiter id, quod ſolet eſſe in nobis ſignum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur. Sicut cùm aliquis præcipit aliquid, ſignum eſt, quod velit illud fieri. Vnde præceptum diuinum quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, ſecundum illud Matthæi 6. Fiat voluntas tua, ſicut in cœlo & in terra. Sed hoc diſtat inter voluntatem & iram: quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cùm in ſuo principali intellectu includat paſſionem: voluntas autem propriè de Deo dicitur. Et ideo in Deo diſtinguitur voluntas propriè & metaphoricè dicta. Voluntas enim propriè dicta vocatur voluntas beneplaciti. Voluntas autem metaphoricè dicta eſt voluntas ſigni, eo quòd ipſum ſignum voluntatis voluntas dicitur.

Q. 13. art. 3. præcipuè.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſcientia non eſt cauſa eorum quæ fiunt, niſi per voluntatem e. non enim, quæ ſcimus, facimus niſi velimus. Et ideo ſignum non attribuitur ſcientiæ, ſicut attribuitur voluntati. 14

Ad ſecundum dicendum, quod ſigna voluntatis dicuntur voluntates diuinæ, non quia ſint ſigna, quod Deus velit, ſed quia ea, quæ in nobis ſolent eſſe ſigna volendi, in Deo diuinæ voluntates dicuntur. Sicut punitio non eſt ſignum quod in Deo ſit ira, ſed punitio ex eo ipſo quòd in nobis eſt ſignum iræ, in Deo dicitur ira.

ARTICVLVS XII.

Vtrùm conuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque ſigna.

Ad Dvodecimvm ſic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter circa diuinam voluntatem ponantur quinque ſigna, ſcilicet prohibitio, præceptum, conſilium, operatio, & permiſſio. Nam eadem, quæ nobis præcipit Deus, vel conſulit, in nobis quandoque operatur: & eadem, quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex oppoſito diuidi. 116

1. d. 45. ar. 4. & verit. q. 23. ar. 3.

¶ 2 Præterea, Nihil Deus operatur, niſi volens, vt dicitur Sap. 11. Sed voluntas ſigni diſtinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo operatio ſub voluntate ſigni comprehendi non debet.

¶ 3 Præterea, Operatio & permiſſio communiter ad omnes creaturas pertinent, quia in omnibus Deus operatur, & in omnibus aliquid fieri permittit. Sed præceptum, conſilium, & prohibitio pertinent ad ſolam rationalem creaturam. Ergo non veniunt conuenienter in vnam diuiſionem, cùm non ſint vnius ordinis.

¶ 4 Præterea, Malum pluribus modis contingit quàm bonum: quia bonum contingit vno modo, ſed malum omnifariam, vt patet per Philoſophum in 2. ethic. * & per Dion. in 4. cap. de diuin. nominib. † Inconuenienter igitur reſpectu mali aſſignatur vnum ſignum tantum, ſcilicet prohibitio: reſpectu verò boni duo ſigna, ſcilicet conſilium & præceptum.

* 2. ethic. c. 6. à med. tom. 5.

† Dion. c. 4. part. 4. aliquantulum à medio.

CONCLVSIO.

Quinque ſignis diuina dignoſcitur voluntas, quæ ſunt prohibitio & permiſſio reſpectu mali; præceptum, conſilium, & operatio reſpectu boni.

Respondeo dicendum, quod huiuſmodi ſigna voluntatis dicuntur ea, quibus conſueuimus demonſtrare nos aliquid velle. poteſt autem aliquis declarare ſe velle aliquid vel per ſeipſum, vel per alium. per ſeipſum quidem in quantum facit aliquid vel directè vel indirectè, & per accidens. Directè quidem, cùm per ſe aliquid operatur: & quantum ad hoc dicitur eſſe ſignum operatio. Indirectè autem in quantum non impedit operationem. nam remouens prohibens dicitur mouens per accidens, vt dicitur in 8. phyſic. * Et quantum ad hoc dicitur ſignum permiſſio. Per alium autem declarat ſe aliquid velle in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum vel neceſſaria inductione. quod ſit præcipiendo, quod quis vult: & prohibendo contrarium: vel aliqua perſuaſoria inductione, quod pertinet ad conſilium. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid: propter hoc iſta quinque nominantur interdum nomine voluntatis diuinæ, tanquam ſigna voluntatis. Quod enim præceptum, conſilium, & prohibitio dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. 6. Fiat voluntas tua ſicut in cælo & in terra. Quod autem permiſſio vel operatio dicantur Dei voluntas, patet per Auguſt. qui dicit in Enchirid. * Nihil ſit niſi omnipotens fieri velit: vel ſinendo vt fiat, vel faciendo. Vel poteſt dici quòd permiſſio & operatio referuntur ad præſens. Permiſſio quidem ad malum, operatio vero ad bonum. Ad futurum verò prohibitio reſpectu mali, reſpectu vero boni neceſſarij, præceptum; reſpectu verò ſuperabundantis boni, conſilium.

Lib. 8. phyſ. tex. 32. tomo 2.

Enchirid. cap. 95. in fin. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet circa eandem rem aliquem diuerſimode declarare ſe aliquid velle. Sicut inueniuntur multa nomina idem ſignificantia.

Digitized by Google

Vnde nihil prohibet, idem subiacere præcepto, & consilio & operationi, & prohibitioni, vel permissioni.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus potest significari metaphoricè velle id, quod non vult voluntate propriè accepta, ita potest metaphoricè significari velle id, quod propriè vult. Vnde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, & voluntatem signi. Sed operatio semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem præceptum, vel consilium. Tum quia hæc est de præsenti, illud de futuro. Tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis est domina sui actus, Et ideo circa ipsam specialia quædam signa diuinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè & per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione diuina. Et ideo circa alias non habent locum nisi operatio & permissio.

Ad quartum dicendum, quòd omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc conuenit, quod discordat à voluntate diuina. Et ideo vnum signum respectu malorum assignatur, scilicet prohibitio. Sed diuersimode, bona se habent ad bonitatem diuinam, quia quædam sunt, sine quibus fruitionem diuinæ bonitatis consequi non possumus, & respectu horum est præceptum: quædam verò sunt, quibus perfectius consequimur, & respectu horum est consilium. Vel dicendum quod consilium est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

DISPVTATIO XI.

De existentia & quidditate Voluntatis Dei.

POST considerationem Scientiæ Dei, inter alias, quæ aliquid difficultatis habent, primò occurrit consideratio Voluntatis Dei: in qua sunt plurima, quæ creaturarum subiectionem ad diuinam ordinationem demonstrant. Statim autem inuestigandum est, An sit, & Quid sit diuina Voluntas: antequã de aliis ad ipsam attinentibus agatur.

DVBIVM I.

Vtrùm in Deo sit Voluntas.

SVpponendum est, quòd voluntas est appetitus naturæ intellectualis vt sic: omni autem naturæ inest proprius & proportionatus appetitus, datus ipsi ab Authore naturæ, in ordine ad conseruationem sui esse: vnde D. Th. 1. contra Gentes cap. 72. sic ait: Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionẽ, & conseruationem sui esse: vnicuique tamen secundùm suum modum; intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus verò sensu per appetitum naturalem: aliter tamen quæ habent, & quæ non habent; nam ea quæ non habent, per appetitiuam virtutem sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest; quæ autem habent, quietantur in ipso. In præsenti quærimus, Vtrùm in Deo Authore naturæ sit appetitus intellectualis siue voluntas, sicut est in creaturis intellectualibus.

Prima opinio esse potest, quòd in Deo non est voluntas. Probatur, Si in Deo esset voluntas siue appetitus intellectualis, etiam in eo esset appetitus naturalis; cùm hic sit fundamentum aliorum, per hoc enim quòd naturali inclinatione tendimus ad proprium esse, sequitur quòd habeamus appetitum elicitum ad alia, quæ conferunt ad conseruationem talis esse, quæ proindè apprehendimus vt bona; vnde est impossibile quòd appetamus malum vt sic: sed in Deo non est appetitus naturalis, cùm hic sit imperfectus; reperitur enim in rebus cognitione carentibus, & brutis: ergo in Deo non est voluntas.

Secundò, Si quid suaderet in Deo ponendam esse voluntatem, maximè ratio, qua vtitur D.Th. hîc art. 1. ad id probandum: sed hæc ratio deficit in multis; nam ex comparatione, quam facit D. Th. inter formam naturalem, & formam intelligibilem, potest solùm colligi, quòd sicut appetitus naturalis inclinatur in formam naturalem, sic intellectualis inclinetur in formam intelligibilem; & tamen D.Th. colligit quòd intellectualis inclinatur in bonum apprehensum. Deinde deficit, quia appetitus naturalis non est potentia superaddita naturæ; & tamen D. Thomas concludit dari appetitum intellectualem, qui sit potentia superaddita naturæ: ergo in Deo non est voluntas.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd stando tam principiis fidei, 2. Quàm principiis naturalibus, debet poni in Deo voluntas. Ita tenent communiter omnes Doctores Catholici.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Matthæi 6. & 26. Christus Dominus dicit Deo Patri, Fiat voluntas tua. Ad Rom. 11. habetur: Vt probetis, quæ sit voluntas Dei. Ad Thessal. 4. Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra. Et tandem dicitur de Deo, quòd operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. Deinde, sexta Synodus Constantinopoli celebrata definit in Christo esse duas voluntates, vnam diuinam, aliam humanam: ergo supponit quòd in Deo sit voluntas. Denique sancti Patres faciunt mentionem voluntatis Dei: & D. Th. in præsenti & 1. contra Gentes cap. 72. ex professo probat in Deo esse voluntatem: ergo stando principiis fidei debet poni in Deo voluntas.

Probatur secunda pars conclusionis rationibus, quas adducit D. Th. locis citatis: quarum duas seligimus. Primam sic proponit loco citato contra Gentes: Illud quod consequitur omne ens, conuenit enti in quantum est ens: quod autem est huiusmodi, oportet quòd in eo maximè inueniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit, appetere suam perfectionem & conseruationem sui esse: vnicuique tamen secundùm suum modum, &c. hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest: cùm igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse & sua bonitas. Cuius rationis vis in hoc principio Philoso

Digitized by Google

Philosophiæ sita est; quòd scilicet quando aliqua ratio conuenit analogicè pluribus, maximè reperitur in primo & principali analogato: sed habere appetitum conformem suæ naturæ conuenit omni enti, scilicet enti intellectuali habere appetitum intellectualem, enti sensibili habere appetitum sensibilem, enti carenti sensu habere appetitum naturalem, vt apparet manifestè etiam experientiâ: ergo cùm Deus sit primum ens, & principale analogatum inter omnia entia, & sit naturæ intellectualis, maximè ei conuenit habere appetitum intellectualem, scilicet voluntatem.

Secundam rationem proponit hîc articulo 1. quæ sic ampliùs expenditur. Res naturalis habet esse in actu per suam formam naturalẽ, siue substantialem, siue accidentariam; & quia talis forma est bonum ipsius rei constitutæ per eam, ipsa res habet appetitum naturalem ad illam; desiderij quidem, quando non habet; quietis verò & satietatis, quando habet. Similiter res intellectualis medio intellectu fit in actu per formam intelligibilem; & quia talis forma illi repræsentat bonum in ipsa relucens, quod est conueniens illi; inde est quòd illa res intellectualis habet appetitum sibi proprium, scilicet intellectualem ad bonum, quod in tali forma relucet (forma enim intelligibilis & res in ea repræsentata non ponunt in numero, in ordine ad appetitum:) vnde habetur quòd appetitus intellectualis, qui est voluntas, consequitur naturam intellectualem: ergo cùm Deus sit naturæ intellectualis, habet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in Deo est appetitus satietatis & fruitionis summæ suæ bonitatis, tam naturalis, quàm intellectualis: appetitus autem naturalis, quamuis non includat ex genere suo cognitionem, non tamen illam excludit: & ita est imperfectus, quando reperitur in rebus cognitione carentibus; est autem perfectus, quando reperitur in rebus perfecta cognitione vtentibus: imò appetitus naturalis imbibitur in elicito sensibili & intellectuali, in quantùm vterque fertur naturali inclinatione in proprium obiectum.

Ad secundum dicendum, quòd ratio D. Th. benè intellecta, est optima: vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd quia forma naturalis ratione sui, est bona rei naturali, sequitur quòd res naturalis illam appetit appetitu naturali: quia verò forma intelligibilis principaliter est bona rei intellectuali, in quantùm ei repræsentat bonum ipsi conueniens (licèt etiam sit bona ei in quantùm est principium intellectionis, quæ est quoddam bonum naturæ intellectualis:) inde est, quòd res intellectualis principaliter appetit appetitu sibi proprio, qui est voluntas, formam intellectualem vt repræsentantem bonum, siue bonum in ea repræsentantem, secundùm tamen esse reale & physicum quod habet à parte rei: quia, vt dictum est, forma intelligibilis, & obiectum in ea repræsentatum, non ponunt in numero; propterea Philosophus docet, quòd idem est motus in imaginem & rem repræsentatam in imagine: quæ omnia clariora sunt, si recolatur doctrina eiusdem Philosophi, & D. Thomæ, superiùs sæpè repetita, quòd forma intelligibilis formaliter considerata, siue secundùm suam vltimam rationem formalem, est realiter ipsum obiectum; quamuis sub diuerso modo essendi: nam obiectum, à parte rei, est secundùm suum esse naturale & physicum; in intellectu verò, est per speciem in esse intentionali & obiectiuo. Ad aliud dicendum, quòd intentum D. Thomæ est tantùm inferre, quòd sicut ad formam naturalem sequitur appetitus naturalis, sic ad formam intelligibilem sequitur appetitus intellectualis, & hoc immediatè concludit: Quòd autem appetitus naturalis non sit potentia, sed inclinatio actualis; appetitus autem intellectualis dicat & potentiam, & actum; hoc prouenit ex natura vtriusque, in quantùm appetitus naturalis intimè includitur in omnibus; & ita non importat potentiam rei naturali superadditam & distinctam, sicut importat appetitus intellectualis, quia non est ita intimus. Vnde ratio D. Thomæ solùm mediatè probat in natura intellectuali esse potentiam voluntatis. Nota quòd D. Thom. hîc art. 1. nomine *formæ naturalis* intelligit tam formam specificam constitutiuam rei, in qua appetitus naturalis solùm quiescit, quàm proprietates quæ consequuntur naturam, ad quas in illo priori, antequam intelligantur emanasse, tendit appetitus naturalis vt habeat: quando verò subdit; Et idem est de qualibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ; per perfectionem naturalem intelligit quamlibet perfectionem aduenientem ab extrinseco rei iam constitutæ.

DVBIVM II.

Vtrùm sit formaliter in Deo, tam Potentia volitiua, quàm actus volitionis.

Svpponendum est, quòd voluntas Dei potest sumi dupliciter, scilicet essentialiter & notionaliter: essentialiter considerata, est attributum diuinæ naturæ, ipsam concomitans vbicumque reperiatur; vnde est in tribus diuinis Personis: notionaliter considerata supra seipsam dicit relationem Spiratoris qua modificatur; vnde vt sic non reperitur in Spiritu Sancto, sed tantùm in Patre & Filio, in quibus est prædicta relatio. Voluntas Dei notionaliter sumpta habet terminum productum, scilicet Spiritum Sanctum, vt dicetur in tractatu de

Trinitate

Trinitate, ad quem pertinet agere de voluntate notionaliter sumpta: sed voluntas essentialiter sumpta, de qua hic agimus, nullum habet terminum ad intra productum, at tantùm terminum volitum.

Prima opinio Scoti in 2. d. 25. q. vnica, & aliorum, asserit esse in Deo formaliter tam potentiam volitiuam, quàm actum volitionis: inter quæ ponit distinctionem ex natura rei; ita vt, secluso intellectu, potentia volitiua sit elicitiua volitionis, & volitio sit actus ab illa elicitus. Probatur, Ex vna parte omnis perfectio simpliciter simplex est formaliter in Deo: ex alia vero parte; quando aliqua perfectio ponitur in Deo, debet poni secundùm propriam & specificam rationem: Sed tam potentia volitiua, quàm actus volitionis est perfectio simpliciter simplex; & potentia volitiua secundùm propriam rationem est potentia elicitiua volitionis, & volitio est actus ab illa elicitus, inter quæ est distinctio ex natura rei: ergo in Deo est formaliter tam potentia volitiua, quàm actus volitionis ex natura rei ab illa distinctus. Deinde, diuina voluntas potuit habere actum dilectionis Iudæ, potuit enim ipsum prædestinasse: ergo comparatur ad illum actum vt potentia verè elicitiua. Denique, voluntas & volitio diuina non se habent disparatè, sed volitio ex natura sua importat, quòd oriatur à voluntate, & non è contra: ergo ex natura rei distinguuntur.

Secunda opinio negat esse in Deo formaliter voluntatem per modum actus primi. Probatur, Voluntas si esset in Deo per modum actus primi & potentiæ actiuæ, indispensabiliter haberet producere ad intra aliquid à se diuersum: sed per voluntatem diuinam essentialiter sumptam nihil procedit ad intra: ergo non est in Deo formaliter volũtas per modum actus primi. Deinde, actus primus præscindit ab actu secundo & vltima actualitate, & consequenter inuoluit imperfectionem: ergo non est formaliter in Deo. Denique, voluntas diuina est purior & actualior, quàm volitio creata: sed volitio creata non habet rationem actus primi: ergo nec voluntas in Deo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Deo est formaliter, tam potentia volitiua, quàm actus volitionis; siue Velle diuinum ob suam eminentiam, & debilitatem nostri intellectus, distinguitur à nobis in voluntatem & volitionem, tanquam in duos conceptus; 2. Non quidem realiter, 3. Aut virtualiter; 4. Sed sola ratione distinctos. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur conclusio quoad omnes suas partes, ex his quæ supra dicta sunt Disp. 6. Dub. 1. vbi diximus quòd in Deo est formaliter, tam potentia intellectiua, quàm actus intelligendi, siue quòd Intelligere diuinũ ob suam eminentiam, & nostram debilitatem distinguitur à nobis in intellectum & intellectionem, tanquam in duos conceptus; non quidem realiter, aut virtualiter, sed sola ratione distinctos. Probationes autem, quæ ibi adducuntur, vt plurimùm æquè probant de voluntate & volitione, ac de intellectu & intellectione (mutatis nominibus:) maximè supposito præcedenti Dubio, in quo probatum est in Deo esse voluntatem: Vnde ne eadem repetantur, ad prædictum locum remittimus.

AD primum ergo dicendum, quòd quando potentia volitiua, & actus volitionis distinguntur, tunc potentia volitiua est elicitiua volitionis, & volitio est actus ab illa elicitus: quando autem identificantur etiam virtualiter, vt contingit in præsenti, solùm importatur quòd per eandem simplicissimam perfectionem Deus sit potens velle, qua ratione dicitur voluntas; & simul sit actu volens, qua ratione dicitur volitio. Ad aliud dicendum, quòd voluntas dicitur potuisse habere actum dilectionis Iudæ, non per hoc quòd potuerit verè elicere actum; sed quia potuit terminari ad Iudam, cùm sit actus purissimus, siue omnimode identificata cum suo actu. Ad aliud dicendum, quòd in Deo voluntas & volitio idem sunt omninò, & realiter, & virtualiter: quia tamen à nobis inadæquatè concipiuntur, per ordinem ad volũtatem & volitionem creatam; inde est quòd ex imperfecto modo concipiendi concipimus vt distinctas; sicut & volitionem oriri à voluntate, vt contingit in nobis.

AD secundum dicendum, quòd actio non propriè producitur, etiam in creaturis; sed terminus actionis: vnde non est de ratione potentiæ actiuæ, quòd aliquid producat, sed tantùm quòd aliquid agat: voluntas autem diuina essentialiter sumpta, tam per modum actus primi, quàm per modum actus secundi, absque vlla distinctione producit obiecta volita. Ad aliud dicendum quòd procedit de actu primo, qui distinguitur saltem virtualiter ab actu secundo, quod non est in præsenti. Ad aliud dicendum, quòd volitio creata, vt pote distincta à voluntate, non æquiualet sibi & ipsi voluntati; & ita non habet rationem actus primi: voluntas autem diuina, cùm sit ipsa volitio, absque vlla distinctione etiam virtuali, æquiualet actui primo, & actui secundo; & ita potest dici formaliter, & voluntas, & volitio.

DVBIVM III.

Vtrùm in diuina voluntate sint virtutes affectiuæ, ab illa virtualiter distinctæ.

SVpponendum est, quòd in voluntate creata sunt plures virtutes, quæ dicuntur affectiuæ,

Digitized by Google

ctiuæ, quia sunt in potentia affectiua, affectus enim principaliter attribuitur voluntati, & aliis potentiis appetitiuis: sicut in intellectu sunt virtutes intellectuales, videlicet Intelligentia, Sapientia, Scientia, Prudentia, & Ars. Virtutes autem affectiuæ sunt Iustitia, Misericordia, & similes de quibus agitur Prima Secundæ. Et in præsenti quærimus, vtrùm sint in diuina voluntate, vt quid ab illa virtualiter distinctum; sicut etiam potest quæri, vtrùm in diuino intellectu sint virtutes intellectuales pari modo distinctæ: vel vtrùm Velle diuinum sicut sibi identificat voluntatem & volitionem, absque vlla distinctione virtuali; sic etiam sibi identificet absque vlla distinctione omnes virtutes affectiuas.

Prima opinio negat, dari in diuina voluntate virtutes affectiuas, quasi repugnantes eius puritati. Probatur, Linea quælibet in Deo posita est infinita, vnde pertingit à prima potentia vsque ad vltimum actum, absque vlla distinctione virtuali: ergo cùm virtutes affectiuæ pertineant ad lineam voluntatis, non debent poni in diuina voluntate, quasi ab illa virtualiter distinctæ.

Secundò, Ex duplici capite prouenit necessitas ponendi virtutes in aliqua potentia; scilicet vel ex indifferentia potentiæ, quando ex se non est determinata ad specificationē actus; vel ex debilitate ipsius simul ac difficultate obiecti; vnde cessantibus istis superfluus esset habitus, propterea non datur in nobis habitus ad amandum proprium esse, aut beatitudinem in communi, sumus enim ad hoc determinati ex natura, nec vlla est in eo difficultas: sed ex vna parte diuina voluntas est ab intrinseco determinata ad omne bonum, v. g. ad miserendum, ad reddendam iustitiam, & similia; non enim est indifferens, quasi possit ferri in malum: ex alia verò parte, cùm sit summè efficax & omnipotens, nullum est obiectum difficile respectu ipsius, nec ipsa potest vllam pati difficultatem: ergo in diuina voluntate non sunt virtutes affectiuæ virtualiter ab illa distinctæ.

Tertiò, In diuino intellectu est vnicus actus Prouidentiæ diuinæ, qui respicit tres ordines, videlicet Naturæ, Gratiæ, & Vnionis hypostaticæ; ex eo quòd diuina prouidentia habet pro specificatiuo vltimum finem Prouisoris, & non fines intermedios: ergo pari ratione est vnicus actus diuinæ voluntatis, qui respiciet vltimum finem, & non fines intermedios; & consequenter in diuina voluntate non sunt virtutes affectiuæ virtualiter ab illa distinctæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in diuina voluntate sunt virtutes affectiuæ, ab illa virtualiter distinctæ: 2. Vnde sicut in diuino intellectu sunt plures lineæ, quarum prima est ipsius Intelligere, quod importat potentiam intellectiuam & actum intellectionis, vt abstrahunt ab omni determinatione, aliæ sunt linea Intelligentiæ, linea Scientiæ siue Sapientiæ, & similes: 3. Sic in diuina voluntate plures sunt lineæ, quarum prima est ipsius Velle, quod importat potentiam volitiuam, & actum volitionis, vt abstrahunt ab omni determinatione, aliæ sunt linea Misericordiæ, Iustitiæ, Liberalitatis, & similes: 4. Omnibus tamen his & illis præsupponitur, vt basis & fundamentum omnium aliarum, linea essendi. Hæc conclusio, quantùm ad omnes partes est valde recepta inter Discipulos D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Th. qui infra qu. 21. art. 3. distinguit in Deo virtutes affectiuas ex diuersa ratione formali ipsarum: ait enim; Considerandum est, quòd elargiri perfectiones rebus, pertinet quidem & ad bonitatem diuinam, & ad Iustitiam, & ad Liberalitatem, & Misericordiam: tamen secundùm aliam & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatem. Sed in quantùm perfectiones rebus à Deo dantur, secundùm earum proportionem, pertinet ad Iustitiam. In quantùm verò non attribuit rebus perfectiones propter vtilitatem suam, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad Liberalitatem. In quantùm verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad Misericordiam. Deinde probatur ratione desumpta ex prædicta authoritate: Vbi sunt diuersæ formaliter rationes obiectiuæ, pertinentes ad partem affectiuam, ibi sunt diuersæ virtutes affectiuæ (hoc enim communiter docent Philosophi & Theologi, quorum authoritati standum est; aliàs nihil erit certi, si enim Principibus Scientiarum non creditur, quilibet ad libitum omnia inuertet:) sed respectu Dei sunt plures diuersæ formaliter rationes obiectiuæ, pertinentes ad partem affectiuam, vt constat ex prædicta authoritate D. Th. & doctrina Philosophorum; nam alia est ratio formaliter subleuare aut pellere miseriam alienam, alia tribuere vnicuique quod suum est, & similia; ipsáque voluntas sub diuersa formali ratione ad illas tendit, vt ex se patet: ergo in diuina voluntate sunt virtutes affectiuæ ab illa virtualiter distinctæ.

Probatur secunda & tertia pars conclusionis. Quælibet linea diuina, vt potè infinita, petit includere formaliter, absque vlla distinctione virtuali, omne illud quod ad ipsam directè pertinet; alia verò omnia solùm petit includere per modum transcendentis, licèt sub sua ratione formalissima pertineant ad alias lineas: hoc enim est singulare in Deo, quòd cùm omnia sint in eo idem realiter, vbi non obuiat oppositio relatiua, & habeant summam amplitu

Digitized by Google

amplitudinem; vnum includatur in alio per modum transcendentis, & ita lineæ diuersæ constituantur solùm ex diuersis formalibus rationibus explicitis, non consideratis iis quæ implicitè tantùm & per modum transcendentis reperiuntur: quòd quælibet linea diuina petat includere formaliter, absque vlla distinctione virtuali, omne illud quod ad ipsam directè pertinet, constat: nam lineæ v. g. prædicamentales non intelliguntur completæ & integræ, nisi contineant formaliter quicquid ad ipsas directè pertinet, scilicet à primo genere, vsque ad speciem infimam aut indiuiduum; alia autem quæ ad latus ponuntur, non pertinent ad conceptum ipsarum explicitum: quòd verò quælibet diuina linea debeat includere per modum transcendentis alia omnia, quæ sunt in Deo, prouenit ex infinita perfectione cuiuslibet lineæ, nihil enim est in Deo, quod non sit infinitè perfectum: sed tam in intellectu Dei, quàm in diuina voluntate sunt diuersæ formaliter rationes, se excludentes secundùm proprium conceptum explicitum, quamuis se includant per modum transcendentis; nā in intellectu primò reperitur ipsum Intelligere per modum actus purissimi, quod proindè importat tam potentiam intellectiuam, quàm actum intellectionis in tota sua amplitudine, siue vt abstrahunt ab omni determinatione: quod idem dicendum est de voluntate, in qua primò reperitur ipsum Velle per modum actus purissimi, quod proindè importat tam potentiam volitiuam, quàm actum volitionis in tota sua amplitudine, siue vt abstrahunt ab omni determinatione: Deindè reperiuntur affectiones vtriusque, scilicet virtutes intellectuales & affectiuæ; quæ quasi intersecant primam vtriusque lineam, & ita constituunt diuersas lineas, propter diuersas formales rationes obiectiuas; vnde intellectio & volitio, quæ absque determinatione & in tota sua amplitudine consideratæ, pertinent ad lineas Intelligere & Velle, in quantùm mediis illis virtutibus determinantur ad diuersa earum obiecta formalia, pertinent ad diuersas earum lineas, v. g. Scientiæ & Misericordiæ: ergo in diuino intellectu, & in diuina voluntate sunt plures lineæ. Quòd autem in intellectu ipsum Intelligere constituat primam lineam, sicut in voluntate ipsum Velle, patet; nam Intelligere & Velle important intellectum & voluntatem per modum actuum purissimorum in tota sua amplitudine & illimitatè; aliæ verò lineæ important intellectum & voluntatem, secundùm aliquam rationem formalem determinatam, & limitatam in suo conceptu explicito: constat autem quòd vniuersaliora sunt priora.

Probatur quarta pars conclusionis. Esse est fundamentum & radix operandi; operari enim sequitur esse, & quantùm ad substantiam, & quantùm ad modum, vt communiter docent Philosophi: quod ita certum est, vt istæ consequentiæ sint veræ; Operatur, ergo est: Operatur modo spirituali, ergo est naturæ spiritualis: ergo in Deo præsupponitur linea essendi, quæ includit absque vlla distinctione virtuali essentiam diuinam, subsistentiam absolutam, & existentiam siue esse; vt basim & fundamentum omnium aliarum linearum, quam immediatè sequuntur lineæ intellectus, postea lineæ voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in voluntate Dei sunt multæ lineæ, vt dictum est, & quælibet infinita: vnde virtutes affectiuæ non pertinent directè ad primam lineam ipsius Velle; sed constituunt alias peculiares virtualiter ab illa distinctas, quamuis quælibet contineat omnia diuina per modum transcendentis.

Ad secundum dicendum, quòd licèt diuina voluptas formalissimè considerata, ex propria natura sit determinata ad bonum sub generali ratione boni; non tamen est determinata ad particulares rationes boni, quales respiciunt virtutes affectiuæ: vnde in ea debent poni virtutes affectiuæ, vt per eas determinetur ad tales rationes boni, v. g. ad miserendum, ad ius faciendum, & similia. Ad instantiam dicendum, quòd nos sumus determinati à natura absque vlla virtute voluntati superaddita, ad amandum beatitudinem in communi, quia hæc importat rationem boni vt sic, siue summi boni: & etiam ad amandum proprium Esse, quia est bonum connaturalissimum, & fundamentum amandi cætera alia: & consequenter voluntas seipsâ, absque vlla virtute superaddita, fertur in vtrumque.

Ad tertium dicendum, quòd quia diuina Prouidentia fundatur in ratione fundamentali sui supremi dominij, scilicet in Omnipotentia, quæ respicit tres illos ordines, videlicet Naturæ, Gratiæ, & Vnionis hypostaticæ: inde est quòd respicit vltimum finem Prouisoris, & non fines intermedios: quod est peculiare ipsi Prouidentiæ, quæ est virtus intellectualis, ratione prædicti fundamenti. Non tamen inde sequitur, quòd in volūtate Dei sit vnicus actus, qui respiciat vltimum finem; & quòd non debeant poni alij, qui respiciant alios peculiares fines intermedios: dicimus enim, quòd actus diuinæ voluntatis, vt sic absque determinatione consideratus, respicit vltimum finem; determinatus autem per peculiares virtutes affectiuas, & sic virtualiter multiplicatus, respicit alios fines particulares.

DISPVTATIO

DISPVTATIO XII.

De obiecto Voluntatis Dei.

SVpposita existentia voluntatis diuinæ, & cognita eius natura: considerandum est eius obiectum formale specificatiuum, ex cuius notitia eadem diuina Voluntas amplius manifestabitur.

DVBIVM I.

Vtrùm sola diuina Bonitas sit obiectum formale adæquatum Voluntatis Dei.

SVpponendum est, quòd nomine obiecti formalis adæquati, intelligimus obiectum specificatiuum formale diuinæ voluntatis, sub cuius ratione omnia alia attingit: & quærimus in præsenti, vtrùm illud sit sola diuina bonitas: vel ratio boni in communi. Et quidem quòd diuina bonitas sit obiectum ipsius primarium & principale, nulli potest esse dubium: sicut quòd sit obiectum motiuum adæquatum diuinæ voluntatis: sed dubium est, an sit obiectum formale adæquatum, etiam terminatiuè.

Prima opinio Durandi in 1. d. 45. Suaris in relectione de libertate diuinæ voluntatis sect. 2. & Aliorum, asserit bonum in communi, & non diuinam bonitatem solam, esse obiectum formale adæquatum voluntatis Dei. Probatur, Ratio boni in communi, & non sola bonitas diuina, comprehendit omne bonum, ad quod se extendit diuina voluntas: nam voluntas diuina se extendit ad bonum creatum, quod continetur sub bono in communi, & non sub diuina bonitate, vt patet; & propterea ratio boni in communi est vniuersalior, quàm ratio bonitatis diuinæ: ergo bonum in communi, & non sola diuina bonitas, est obiectum formale adæquatum voluntatis Dei; quia obiectum formale adæquatum debet comprehendere omnia, quæ attinguntur ab illa potentia, cuius dicitur obiectū formale adæquatum, vt communiter conceditur, & constat ex ipsis terminis. Maximè, quia diuina bonitas, est ad summum, obiectum formale adęquatum diuini amoris, siue diuinæ charitatis; sicut est obiectum formale adæquatum charitatis nostræ: non autem est obiectum aliarum virtutum affectiuarum, quæ pertinent ad diuinam voluntatem; & consequenter nec diuinæ voluntatis in tota sua latitudine.

Secunda opinio comparat diuinam voluntatem cum diuino intellectu: & dicit quòd sicut sola diuina essentia est motiuum diuinæ cognitionis, & tamen ipsa sola non est terminatiuum adæquatum talis cognitionis, cùm diuina cognitio etiam terminetur ad creaturas, secundùm esse quod habent in seipsis: sic diuina bonitas sola est motiuum diuinæ volitionis, & tamen ipsa sola non est terminatiuum adæquatum eius, sed etiam terminatur ad bonitatem creaturarum. Probatur quoad secundam partem, in qua sola est difficultas: tum prædicta comparatione; nam verè diuina cognitio terminatur ad creaturas secundùm esse quod habent in seipsis, & hoc non præiudicat perfectioni diuinæ cognitionis: ergo ex paritate rationis diuina volitio terminatur ad creaturas, secundùm bonitatem quam habent in seipsis: tum quia obiectum terminatiuum adæquatum est illud, vltra quod potentia non extenditur; si enim vltra extendatur, illud non adæquat totam latitudinem eius: sed diuina voluntas extēditur ad bonitatem creaturarum, nam verè amat creaturas intellectuales, quæ sunt in gratia, amore amicitiæ; & ita non sistit in sola bonitate diuina: ergo sola diuina bonitas non est obiectum terminatiuum adæquatum diuinæ voluntatis.

Tertia opinio distinguit in voluntate siue volitione diuina, entitatem siue perfectionem intrinsecam à terminatione: & dicit quòd licèt diuina bonitas sola sit obiectum formale adæquatum voluntatis Dei, quoad entitatem & perfectionem intrinsecam; non tamen quoad terminationem. Probatur quoad secundam partem, in qua sola est difficultas: Ex vna parte diuina volitio, ob infinitam perfectionem, est independens à sua terminatione ad creaturas, & ita qualiscumque sit terminatio libera ad eas, manet eadem immobilis quoad suam entitatem & perfectionem intrinsecam: ex alia verò parte diuina volitio habet pro fine non solùm diuinam bonitatem, sed etiam bonitatem creaturarum; nam cùm amet nos amore amicitiæ, non solùm amat nos propter seipsum, sed etiam propter nos ipsos: ergo sola diuina bonitas non est obiectum formale adæquatum diuinæ voluntatis, quoad terminationem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd sola diuina bonitas est obiectum formale adæquatum voluntatis Dei: 2. Non solùm motiuum, sed etiam terminatiuum ipsius: 3. Tam quoad entitatem & perfectionem intrinsecam eius, quàm quoad terminationem. Ita communiter Discipuli D. Th. & plures alij Theologi, tam antiqui, quàm moderni.

Probatur conclusio quoad omnes partes authoritate D. Th. hîc art. 2. vbi sic ait de Deo: *Sic igitur vult & se esse, & alia: sed se vt finem, alia verò vt ad finem.* Et in responsione ad secundum ait: *Vnde cùm Deus alia à se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas, vt dictum est; non sequitur quòd aliquid*

aliud moueat voluntatem eius, nisi bonitas sua: & sic sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam. Item qu. 23. de veritate art. 1. ad 7. ait de Deo: Nec tamen quia vult creaturas, sequitur quòd à creaturis mouetur, quia creaturas non vult, nisi ratione suæ bonitatis. Idem docet alibi: nam in 1. d. 47. art. 3. & 1. contra Gentes cap. 87. dicit quòd nullum creatum est Deo ratio volendi, licèt vnum volitum sit causa alterius voliti; siue licèt Deus vnum velit esse propter aliud, non vult tamen vnum propter aliud.

Secundò, Illud est obiectum formale adæquatum alicuius potentiæ, quod per se primò attingitur ab illa potentia, cætera verò omnia attinguntur ab eadem potentia ratione illius, vt potest manifestari inductione per omnia obiecta formalia adæquata, tam potentiarum, quàm habituum: sed sola diuina bonitas per se primò attingitur à voluntate Dei per actum amoris, cætera verò omnia attinguntur ab eadem diuina voluntate ratione illius siue propter illam; cùm diuina bonitas sola sit summum bonum siue infinitum, habens omnem rationem & perfectionem boni, & vt talis à Deo cognita; & insuper sit obiectum proportionatissimum & connaturalissimum diuinæ voluntatis; & ita ratione sui est per se primò volitum ab eadem voluntate, & est ratio volendi cætera: ergo sola diuina bonitas est obiectum formale adæquatum voluntatis Dei; non solùm motiuum, sed etiam terminatiuum ipsius, tam quoad entitatem & perfectionem intrinsecam, quàm quoad terminationem.

Tertiò, Ex sanctis Patribus, Dionysio cap. 4. de diuinis nominibus, Bernardo lib. de amore Dei cap. 4. D. Th. locis citatis, & Aliis; amor Dei erga creaturas non est affectiuus, sed effectiuus: quia amor affectiuus trahit amantem ad amatum, & quodammodo transformat ad amatum; vnde amatum amore affectiuo habet aliquid excellentiæ & superioritatis supra amantem, cùm sic moueat, trahat, & transformet; quæ sine dubio repugnant Deo amanti in ordine ad creaturas: amor verò effectiuus habet, quòd trahat amatum ad amantem, & amatum in amantem trāsformet per communicationem bonorum ipsius amantis, quibus fit particeps naturæ eius; & hic amor maximè Deo cōpetit in ordine ad creaturas, cùm enim sit prima omnium causa & vltimus finis, debet ad se trahere omnia, & in se quodammodo transformare per hunc modum communicationis, non verò potest trahi ad alia, & in illa transformari: ergo amor affectionis, quem Deus habet ad se siue ad suam bonitatem, est origo & ratio amoris effectionis creaturarum, siue efficit creaturas propter solam suam bonitatem, iuxta illud: Omnia propter semetipsum operatus est Dominus: & consequenter sola diuina bonitas est ratio & origo amoris affectionis, qui aliqualiter est in Deo in ordine ad creaturas, quique consequitur amorem effectionis, nam attingit bonum creaturarum à Deo productum per amorem effectionis: & ita per se primò voluntas Dei mouetur à sola diuina bonitate, & ratione eius tantùm terminatur ad alia.

Ad primum ergo dicendum, quòd sola diuina bonitas, vt potè infinita, tantum dicit quantum ratio boni in communi, saltem intēsiuè: & hoc sufficit ad hoc, vt ipsa sola sit obiectum formale adæquatū voluntatis Dei, cùm sit per se primò volita, & ratio volendi cætera: nec omne illud, ad quod se extendit potentia, pertinet ad obiectum formale ipsius; aliàs non distingueretur obiectum materiale ab obiecto formali, vtrumque enim potentia attingit: sed in hoc distinguitur, quòd obiectum formale attingitur à potentia ratione sui; materiale autem non attingitur, nisi ratione alterius scilicet obiecti formalis: & sic diuina voluntas attingit bonum creatum tanquam obiectum materiale, ratione suæ bonitatis solius tanquam obiecti formalis: Deus verò amat seipsum, non quia bonus est vt sic præcisè, sed quia bonus est bonitate diuina. Nec quicquam facit ad propositū, quòd ratio boni in communi sit vniuersalior secūdùm rationem, quàm bonitas diuina; nam sufficit quòd bonitas diuina sit infinita, & contineat intensiuè totam rationem & perfectionem boni, ad hoc quòd sit obiectum formale adæquatū voluntatis Dei infinitæ; imò quòd sit quid singulare & simplicissimum, facit quòd sit perfecta proportio & cōmēsuratio obiecti formalis adæquati cum ipsa diuina voluntate, quæ est singularis & simplicissima. Ad aliud dicendum, quòd diuina bonitas induit varias rationes formales: vnde in se præcisè vt est bonum Dei, est obiectum diuini amoris: vt est ratio subleuandi miseriam alienam, est obiectum misericordiæ, vt est ratio iustum faciendi, est obiectum iustitiæ: & sic de aliis. Cuius ratio est, quia diuina bonitas propter suam eminentiam adæquat, & superexcedit omnem bonitatēm creatam, quæ sub diuersa ratione est obiectum, & amoris, & aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum, quòd solùm probat diuinam volitionem terminari ad bonum creaturarum, tanquam ad obiectum materiale, quod concedimus: sicut diuina cognitio terminatur ad creaturas, secundùm esse quod habent in seipsis, tanquam ad obiectum materiale: Et ratio vtriusque est, quia eo modo se habet finis in practicis, quo principium, in speculatiuis; nam sicut principium in speculatiuis est ratio cognoscendi conclusiones, sic finis in practicis est ratio volendi media; & ita est eadem

eadem dependentia mediorum à fine, quæ est conclusionum à principiis: vnde cùm diuina essentia sit medium & ratio cognoscendi creaturas, & bonitas diuina sit ratio volendi ipsas; sequitur quòd creaturæ sint obiectum materiale tantùm, tam cognitionis, quàm volitionis diuinæ. Et propterea D. Th. hîc art. 2. ad 2. admittit hanc comparationem, dicens de Deo: Et sic sicut alia à se intelligit, intelligendo essentiam suam; ita alia à se vult volendo bonitatem suam. Ad aliud dicendum similiter, quòd diuina voluntas extenditur quidem ad bonitatem creaturarum, sed tanquam ad obiectum materiale tantùm: quia non extenditur ad illam ratione sui, sed ratione bonitatis diuinæ, quæ proindè sola est obiectum formale adæquatum voluntatis diuinæ.

AD tertium dicendum, quòd absolutè non potest concedi, quòd Deus amet nos propter nos ipsos, sed amat nos propter seipsum, quia cùm sit vltimus finis, debet ad se vt talem ordinare omnia quæ facit: vnde cùm amor amicitiæ, qui est in Deo in ordine ad creaturas intellectuales, debeat esse ordinatus, debet habere pro ratione & fine solam diuinam bonitatem: & hoc non est singulare respectu Dei, cùm etiam in nostro amore supernaturali charitatis hoc reperiatur, nam cum illo diligimus proximum, sola diuina bonitas est vltimus finis, imò & obiectum formale talis dilectionis, cùm sit virtus Theologica, quæ proindè respicit Deum immediatè; & tamen constat, quòd dilectio charitatis est vera amicitia, etiam in ordine ad proximum: quæ amicitia hoc petit, vt qui diligitur, diligatur iuxta exigentiam suæ naturæ; vnde cùm diligitur Deus, debet diligi absolutè & absque vllo ordine, cùm sit vltimus finis; cùm verò diligitur creatura intellectualis, ita debet diligi, & ad ipsam debent alia ordinari, vt semper saluetur ordo ad vltimum finem: Deus autem non amat amore amicitiæ creaturas irrationales, quia non vult illis bona supernaturalia quæ sunt præcipua, nec sunt capaces redamandi: quæ duo sunt necessariò requisita ad amorem amicitiæ.

DVBIVM II.

Vtrùm Deus velit necessariò suam bonitatem.

SVpponendum est, esse duplicem necessitatem oppositam duplici libertati. Prima necessitas vel libertas est simpliciter & omnibus modis talis, quando scilicet est, & quoad specificationem, & quoad exercitium simul: necessitas quidem, quando potentia talem habet habitudinem ad aliquod obiectum, vt sit ab intrinseco determinata ad habendum talem actum in specie, & in continuo exercitio respectu illius, quomodo Angelus diligit propriam substantiam, ex D. Th. infra q. 60. art. 3. libertas verò talis tunc est, quando potentia ita est indifferens, vt non sit determinata, nec ad exercitium actus, nec ad speciem illius. Secunda necessitas vel libertas non est sic absoluta, quando scilicet necessitas est tantùm quoad specificationem actus, & libertas est tantùm quoad exercitium illius: & contingit quando potentia habet talem habitudinem ad obiectum, quòd si habeat aliquem actum circa illud, hic debeat esse talis speciei v. g. amoris vel odij; potest tamen abstinere ab exercitio talis actus, & hoc modo voluntas se habet ad beatitudinem vel bonum in communi. Aliæ sunt diuisiones necessitatis & libertatis: sed non faciunt ad præsentem difficultatem.

Prima opinio esse potest, quòd Deus non velit necessariò suam bonitatem, saltem quoad exercitium. Probatur, Operari cum perfecto dominio sui actus, est multò perfectius, quàm operari sine tali dominio; propterea operari cum tali dominio attribuitur solis creaturis intellectualibus, vt potè perfectioribus: sed debet Deo attribui perfectissimus modus operandi; & maximè circa suum obiectum formale adæquatum, cùm Deus sit in omnibus perfectissimus: ergo cùm diuina bonitas sit obiectum formale adæquatum voluntatis Dei, Deus illam vult cum dominio sui actus, ac proindè non necessariò.

Secundò, Si Deus necessariò vellet suam bonitatem esse, etiam necessariò vellet peccatum non esse, cùm sit oppositum & destructiuum suæ bonitatis; eodem quippè modo quo volumus aliquid esse, volumus etiam contrarium non esse, vt quotidie experimur, ex eo quòd contraria non possunt esse simul, at vnum tollit aliud: sed Deus non vult necessariò peccatum non esse, cùm de facto illud permittat: ergo Deus non vult necessariò suam bonitatem.

Tertiò, Si quid suaderet Deum velle necessariò omnimoda necessitate suam bonitatem, maximè ratio, quam D. Th. hîc art. 3. adducit ad hoc probandum, quia scilicet voluntas diuina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium eius obiectum, sicut & quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium & principale obiectum; & affert instantiam de voluntate nostra in ordine ad beatitudinem, & de visu in ordine ad colorem, quia de sui ratione est, vt in illud tendat: sed hæc ratio ad summum probat de necessitate quoad specificationem, vt patet; non enim continuò videmus colorem, nec continuò volumus beatitudinem; cuius ratio est, quia voluntas habet rationem naturæ, & simul rationem libertatis in ordine ad obiectum primarium, quod est beatitudo, vnde in quantum natura habet ad illud necessariam habitudi-

habitudinem quoad ſpecificationem, in quantùm libera non habet ad illud neceſſariam habitudinem quoad exercitium: ergo Deus non vult neceſſariò, ſaltem neceſſitate quoad exercitium, ſuam bonitatem; maximè quia eius diuina voluntas habet rationem naturæ, & ſimul rationem libertatis, & debet habere vtramque perfectionem per ordinem ad ſuum obiectum primarium, quod eſt diuina bonitas.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus vult ſuam bonitatem neceſſariò, omnimoda neceſſitate, id eſt, & quoad ſpecificationem, 2. Et quoad exercitium. 3. Vnde non potuit non eam velle ab æterno: 4. Nec nunc poteſt ab illo actu ceſſare. Ita communiter docent, tanquam de fide, omnes Doctores Catholici.

Probatur prima & ſecunda pars concluſionis. Secundùm fidem Spiritus Sanctus procedit ex volitione diuinæ bonitatis, ſiue ex actu amoris, quo Pater & Filius diligunt ſe, in quantùm ſunt boni bonitate diuina: ſed etiam ſecundùm fidem Spiritus Sanctus procedit per illum actum neceſſariò omnimoda neceſſitate: ergo actus volitionis diuinæ bonitatis eſt neceſſarius in Patre & Filio omnimoda neceſſitate; & conſequenter Deus vult ſuam bonitatem neceſſariò, & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium.

Secundo probatur ratione fundamentali, quam D. Th. adducit 1. 2. q. 5. art. 4. ad probandum, quòd beatitudo habita non poſſit amitti: Tūc aliquid diligitur neceſſariò, & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium, quando nulla apparet ratio mali vel imperfectionis ex parte obiecti, nec vlla eſt difficultas ex parte medij ſiue actus: nam cùm voluntas ſit naturaliter determinata ad bonum (quod experimur, quia non poſſumus velle malum vt ſic, ſed ſi illud volumus, volumus ſub ratione boni) quando proponitur ei ex vna parte aliquod bonum, in quo nulla eſt ratio mali, vel defectus boni, qui eſt quoddam malum, non poteſt illud reſpuere; vnde ſi habet aliquem actum circa illud, debet eſſe volitionis, quod eſt illud velle neceſſariò quoad ſpecificationem; & hoc cōmune eſt omni potentiæ in ordine ad ſuum obiectum formale adæquatum, ad quod habet neceſſariam habitudinem, quia de ſui ratione eſt, vt in illud tendat, ac proindè in illud tendit per modum naturæ & naturaliter: ex alia verò parte, quando nulla eſt, nec apparet difficultas in medio ſiue in exercitio actus, nihil eſt quod impediat exercitium talis actus, & ita neceſſariò exercetur circa prædictum bonum, quod eſt voluntatem illud velle neceſſariò quoad exercitium. Quæ omnia declarantur ex libertate oppoſita neceſſitati; nam voluntas poteſt reſpuere bonum quodcumque, ſi ei proponatur cum aliqua ratione mali, vel cum defectu boni, & ita manet circa illud omninò libera quoad ſpecificationem: ſi autem ei proponatur bonum, in quo nulla appareat ratio mali, aut defectus boni; ſi tamen appareat difficultas in exercitio actus, tunc licèt non poſſit voluntas reſpuere tale bonum, poteſt tamen ob prædictam difficultatem ſuſpendere actum circa illud bonum, & ita manet circa illud libera quoad exercitium: ſed Deus videt perfectiſſimè ſuam bonitatem eſſe ſummum bonum, quod proindè caret omni ratione mali, & defectum ſiue imperfectionem quamcumque excludit; nec poteſt eſſe aut apparere difficultas vel minima in volitione tanti boni, imò in illa eſt ſumma iucunditas & fruitio: ergo Deus vult ſuam bonitatem neceſſariò, omnimoda neceſſitate, id eſt & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium.

Probatur tertia pars concluſionis ex dictis. Diuina voluntas ex vna parte eſt æterna, ſicut & Deus: ex alia verò parte eſt ſecundùm ſe determinata ad volendum diuinam bonitatem, & quoad ſpecificationem, & quoad exercitium: ergo non potuit non eam velle ab æterno.

Probatur quarta pars concluſionis. Si Deus nunc poſſet ceſſare à volitione diuinæ bonitatis, verè formalitas realis diuinæ volitionis periret: nam eſt impoſſibile, quòd ſit actus volitionis, niſi attingat obiectum primarium à quo ſpecificatur, ſi volitio ſit actus puriſſimus, vt patet; conſtat autem ex dictis, quòd ſola bonitas diuina eſt obiectum omninò primarium & ſpecificatiuum diuinæ volitionis: poteſt autem eſſe actus abſque eo quòd attingat obiectum ſecundarium, quia non ſpecificatur ab eo, & ita poteſt abſolutè loquendo ſubſiſtere formalitas realis diuinæ volitionis, abſque eo quòd terminetur ad creaturas: ſed eſt impoſſibile quòd formalitas realis diuinæ volitionis pereat, cùm ſit realiter Deus ipſe: ergo Deus non poteſt ceſſare ab actu volitionis diuinæ bonitatis, abſolutè loquendo, & non tantùm ex ſuppoſitione, ſicut dicimus in ordine ad creaturas.

AD primum ergo dicendum, quòd non eſt ſemper perfectius operari cum dominio ſui actus, quando ſcilicet tale eſt obiectum, quod propter ſummam ſuam perfectionem, & omnimodam rationem boni quam habet; meretur appeti ex omnimoda neceſſitate, vt accidit in præſenti; tunc enim voluntas debet in illud ferri ex omnimoda neceſſitate intrinſeca & vitali, quæ compatitur, imò importat actum ſummè voluntarium, & ſupponit perfectiſſimam rationem; & niſi in illud ſic ferretur, deficeret, & ageret contra rationem: ſolùm agere cum dominio ſui actus ſiue liberè eſt perfectius, quando obiectum eſt tale, vt non ſit dignum amore neceſſariò.

AD

Ad secundum dicendum, quòd peccatum opponitur tantùm formaliter gratiæ sanctificanti, secundùm generalem rationem peccati, & secundùm particularem rationem opponitur alicui particulari virtuti; vnde sequitur quòd in quocumque vult Deus absolutè esse gratiam sanctificantem & talem virtutem, debet etiam absolutè velle quòd in eo non sit peccatum, quia contraria non possunt esse simul in eodem subiecto: sed diuinæ bonitati peccatum solùm opponitur obiectiuè, & adhuc quantùm ad affectum peccatoris, non autem quantùm ad effectum, ita vt de facto aliquid detrimenti adueniat diuinæ bonitati per peccatum; vnde per hoc quòd Deus vult suam bonitatem esse, non sequitur quòd debeat velle absolutè peccatum non esse, sicut deberet velle, si peccatum esset destructiuum diuinæ bonitatis quoad effectum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio D. Th. benè intellecta, & ritè applicata efficaciter probat intentum: nam si obiectum per se primum & specificatiuum alicuius potentiæ, ei debitè repræsententur, ita vt nulla sit imperfectio ex parte ipsius, nec difficultas ex parte actus, necessariò potentia feretur in illud, & quoad specificationem, & quoad exercitium: & in hoc sensu procedit ratio D. Th. Ex quo sequitur, quòd voluntas fertur tantùm per modum naturæ ad beatitudinem debitè applicatam, vt in patria: fertur verò liberè in media, quæ non habent necessariam connexionem cum illa, cùm sine talibus mediis possit esse beatitudo. Similiter diuina voluntas fertur per modum naturæ in suam bonitatem secundùm se; & liberè in ipsam vt est ratio diligendi creaturas, quæ sunt obiectum eius materiale & secundarium; siue vt connotat tale obiectum materiale: & hoc ideò, quia creaturæ non habent necessariam connexionem cum diuina bonitate, cùm hæc sine ipsis esse possit: sicut enim non assentimur necessariò conclusioni deductæ ex principiis necessariis, nisi adsit necessaria habitudo inter illam conclusionem & principia; sic non volumus necessariò media conducentia ad aliquem finem necessariò volitum, nisi adsit necessaria habitudo inter illa media & illum finem, eodem quippè modo se habet finis in practicis, quo principium in speculatiuis. Ad aliud dicendum, quòd diuina voluntas habet vtramque perfectionem, scilicet naturæ & libertatis per ordinem ad suam bonitatem, vel secundùm se, vel vt est ratio volendi creaturas.

DVBIVM III.

Vtrùm volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, sit actus amoris propriè dicti.

Svpponendum est, plures esse in nobis actus, qui non versantur directè circa bonum: videlicet Amorem, Desiderium, Gaudium, & Spem; quorum omnium Amor radix est, nam desideramus tantùm id quod amamus; gaudemus vel delectamur tantùm in eo quod amamus; & tantùm propriè speramus id quod amamus; quod enim odio habemus, timemus potiùs, quàm speramus: & inde est quòd omnes prædicti actus denominantur à sua radice, Actus amoris; sed hæc denominatio est valde lata, cùm sit differentia maxima inter hos actus: nam Amor propriè dictus respicit bonum vt sic absolutè sumptum; Desiderium respicit bonum vt absens; Gaudium siue delectatio respicit bonum vt præsens; & tandem Spes respicit bonum vt arduum. Non est dubium iuxta dicta, quin Deus amet, & necessariò suam bonitatem, si amor sumatur pro quocumque actu diuinæ voluntatis terminato ad suam bonitatem: sed dubium est, an illam amet amore propriè dicto & vt distincto aliqualiter à gaudio; solùm enim potest esse amor & gaudium in Deo circa suam bonitatem, non autem desiderium & spes, quæ sunt tantùm, propriè loquendo, de bono absenti.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Th. negat, volitionem, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, esse actum amoris propriè dicti: & asserit esse actum gaudij. Probatur, Diuina voluntas tantùm fertur in diuinam bonitatem, vt præsentem & possessam, sicut & diuinus intellectus illam tantùm attingit & cõtemplatur vt præsentem, & actu existentem: sed actus voluntatis, qui fertur in bonum tantummodò vt præsens, est actus gaudij, & non amoris propriè dicti; hic enim abstrahit à præsentia & absentia boni: ergo volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, est actus gaudij, & non amoris propriè dicti.

Secundò, Volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, debet esse actus perfectus & quietus, vt patet; cùm per illam volitionem diuina voluntas sit summè beata: sed actus amoris non perficit omninò, nec quietat voluntatem, cùm hic non sit de bono præsenti, & possesso; sicut quietat actus gaudij, siue delectationis & fruitionis, iuxta illud August. 2. de Trinit. cap. 10. Fruimur cognitis, in quibus voluntas, ipsis propter seipsa delectata conquiescit: ergo volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, non est actus amoris propriè dicti, sed est actus gaudij.

Tertiò, Ex vna parte est vnus tantùm actus volitionis diuinæ circa diuinam bonitatem; cùm actus volitionis solùm possint multiplicari, etiam virtualiter, ex diuerso statu obiecti, sicut multiplicantur actus cognitionis ex diuerso statu ipsius obiecti, videlicet ex præsentia & absentia; constat autem diuinam bonitatem non esse sub diuerso statu, cùm sit semper intimè præsens: ex alia verò parte non potest non esse

esse in Deo actus gaudij & fruitionis circa diuinam bonitatem, cùm ipsa sit summum bonum, & præsens: ergo cùm actus amoris propriè dicti sit distinctus in nobis realiter ab actu gaudij; & consequenter, si in Deo esset, esset virtualiter ab illo distinctus (quotiescumque enim in creatis aliqua distinguntur realiter, distinguntur virtualiter in diuinis:) sequitur quòd volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, sit tantùm actus gaudij, & nullo modo amoris propriè dicti.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, est formaliter & eminenter simul actus amoris propriè dicti, & actus gaudij: 2. Absque vlla distinctione virtuali. Ita communiter Discipuli D.Th. in præsenti, & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Th. 1. contra Gentes cap. 91. vbi sic ait: Omnis affectionis principium est amor: gaudium enim & desiderium non est nisi amati boni: timor etiam & tristitia non est nisi de malo, quod contrariatur bono amato: ex his autem omnes aliæ affectiones oriuntur: sed in Deo est gaudium & delectatio: ergo in Deo est amor. Et paulò infra concludit sic: Patet igitur ex prædictis, quòd in nostris affectionibus nulla est, quæ in Deo possit propriè esse, nisi gaudium & amor: quamuis etiam hæc in eo non secùdùm passionem, sicut in nobis sint. Et in hac 1. p. q. 20. art. 1. sic ait: Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis, & cuiuslibet appetitiuæ virtutis est amor: Vnde in quocumque est voluntas vel appetitus, oportet esse amorem: remoto enim primo, remouentur alia: ostensum est autem in Deo esse voluntatem; vnde necesse est in eo ponere amorem: Constat autem D. Thom. loqui hîc de amore propriè dicto; nam loquitur de illo in quantùm est affectio voluntatis distincta à gaudio & ab aliis.

Secundò, probatur ratione: Bonitas diuina & est in se summum ac infinitum bonum, & est à Deo indefectibiliter possessa: quæ sunt duæ rationes diuersæ quidem, sed compossibiles: vnde volitio diuina in illam tendit sub hac duplici ratione; quælibet enim est sufficiens terminare volitionem: nam summum bonum secundùm se consideratum, & abstrahendo ab actuali possessione, imò etiamsi non posset possideri, est amabile; vt possessum autem, licèt causet gaudium, non tamen destruit amorem sui, at potiùs auget, cùm amor sit virtus vnitiua, & causet, vel supponat vnionem inter amantem & amatum, vt docet D. Th. loco citato contra Gentes ratione 4. vbi sic ait: Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo, cùm sit boni, nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cùm habetur, sed magis; quia bonum aliquod fit nobis affinius, cùm habetur: Vnde & motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur: quandoque autem contrarium per accidens accidit, vt potè quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori; tunc enim minùs amatur, quando habetur: non ergo amor repugnat diuinæ perfectioni secundùm rationem suæ speciei: est igitur in Deo amor: & consequenter volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, est formaliter & eminenter simul actus amoris propriè dicti, & actus gaudij; amoris quidem, vt terminatur ad ipsam bonitatem, prout est in se summum bonum; gaudij verò, vt terminatur ad ipsam quatenus possessam. Videantur aliæ rationes apud D. Thom. loco citato contra Gentes, quibus ex professo probat in Deo esse amorem propriè dictum circa suam bonitatem.

Probatur secunda pars conclusionis. Quælibet linea in Deo reperta dicit perfectionem simplicissimam, absq; vlla distinctione virtuali, in his quæ directè & explicitè importat, & pertingit vsque ad vltimam actualitatem; vnde supra dictum est, quòd Velle diuinum, includit tam potentiam volitiuam, quàm actum volitionis vt sic, siue non modificatum media aliqua virtute affectiua, constituit vnicam, sed primariam lineam pertinētem ad voluntatem: sed ex D. Th. & communi doctrina, tam actus amoris propriè dicti, quàm actus gaudij immediatè elicitur, siue habetur à voluntate, respectu proprij esse & bonitatis illius; absque eo quòd mediet aliqua virtus affectiua, cùm sit obiectum voluntatis connaturalissimum, & sit ratio volendi cætera: ergo in Deo potentia volitiua, & actus volitionis, qui sit respectu diuini esse & diuinæ bonitatis, tam amoris propriè dicti, quàm gaudij, constituunt vnicam, sed primariam lineam voluntatis; & consequenter volitio, qua Deus vult necessariò suam bonitatem, est formaliter & eminenter simul actus amoris propriè dicti & actus gaudij, absque vlla distinctione virtuali.

AD primum ergo dicendum, quòd actus gaudij fertur tantùm in bonum præsens, vt præsens, reduplicatiuè; ita vt præsentia sit ratio sub qua illud attingit: actus verò amoris propriè dicti fertur in bonum præsens specificatiuè tantùm, & adhuc si sit actus perfectus, qui supponit, vel causat vnionem inter amantem & amatum, ita vt præsentia non sit ratio sub qua illud attingit, sed ratio sub qua est ipsa bonitas: siue breuiùs, actus amoris propriè dicti fertur in bonum vt bonum, quod aliundè est præsens; actus verò gaudij fertur in bonum vt præsens: vnde cùm bonitas diuina sit in se summum bonum & præsens, & sub vtràque

ratione proponatur diuinæ voluntati, hæc fertur in illam actu volitionis, qui simul sit formaliter & eminenter actus amoris propriè dicti, & actus gaudij.

Ad secundum dicendum, quòd quidem actus amoris distinctus ab actu gaudij non perfectè quietat voluntatem, nisi habeat adiunctam fruitionem boni amati: sed tamen ille actus amoris, qui propter suam eminentiam est simul formaliter actus gaudij, vt contingit in præsenti, perfectè quietat.

Ad tertium dicendum, quòd in Deo est vnus tantùm actus volitionis circa diuinam bonitatem, qui simul est formaliter & eminenter actus amoris propriè dicti, & actus gaudij, absque vlla distinctione virtuali: & habet hoc duplex munus inadæquatum ex diuersa ratione considerata in ipsa bonitate diuina, vt dictum est; quæ tamen immediatè attingitur ab ipsa voluntate, siue nulla media virtute affectiua, vt etiam in nobis contingit respectu proprij esse: & propterea hæc duplex ratio non potest esse radix plurium linearum in diuina voluntate, sicut aliæ rationes in diuina bonitate repertæ, quæ exigunt in voluntate virtutes affectiuas. Nec verum est absolutè id quod subiungitur, quòd scilicet quotiescunque in creatis aliqua distinguntur realiter, distinguntur virtualiter in Diuinis: sed tãtùm est verum, quando illa pertinent ad diuersas lineas: nam in creatis essentia, subsistentia, & existentia realiter distinguntur; sicut intellectus & intellectio: & tamen in Diuinis essentia, subsistentia absoluta, & existentia constituunt primam lineam essendi, absque vlla distinctione virtuali; & intellectus & intellectio constituunt primam lineam operandi.

DVBIVM IV.

Vtrùm Deus amet creaturas possibiles.

Svpponendum est, creaturas esse obiectum secundarium & materiale voluntatis diuinæ: quia actus diuinæ voluntatis ad ipsas aliquo modo terminatur: & quidem si sit sermo de creaturis actualibus, est de fide; nam Psalmo 143. dicitur: Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit in cœlo, in terra, in mari, & in omnibus abyssis: & Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum. Quod probat D. Thomas duplici ratione: Prima habetur hîc art. 2. quæ sic breuiter proponitur: Omnis res naturalis non solùm habet inclinationẽ ad proprium bonum habendum, & conseruandum; sed etiam ad illud diffundendum & communicandum aliis; cùm sit de ratione boni, vt seipsum diffundat: ergo cùm Deus sit perfectissimus inter omnes res, non solùm habet inclinationem ad proprium bonum habendum; sed etiam ad illud communicandum, quæ inclinatio debet esse proportionata naturæ ipsius intellectuali, & ita debet esse voluntaria. Secunda habetur 1. contra Gentes cap. 75. quæ sic etiam breuiter proponitur: Quicumque amat aliquod bonum secundùm se & propter ipsum; ex consequenti etiam amat omnia, in quibus reperitur etiam participatiuè tale bonum: ergo cùm Deus amet suam bonitatem secundùm se & propter ipsam; & hæc reperiatur participatiuè in creaturis actualibus, ex consequenti amat tales creaturas. Nec tamen inde sequitur, quòd voluntas diuina dependeat à creaturis, aut ab illis perficiatur, sicut ab illis dependet & perficitur voluntas creata: & disparitas procedit tam ex parte obiecti, quàm ex parte actus: nam obiectum voluntatis creatæ specificatiuum est bonum in communi, vt abstrahit à creato & increato; obiectum verò voluntatis diuinæ specificatiuum est solum bonum diuinum & increatum: deinde actus voluntatis creatæ multiplicantur, & ita vnus attingit distinctè & explicitè in vno bono aliquam rationem, quam non attingit in alio, nec in bono in communi, nisi confusè; vnde non mirum, quòd quilibet actus habeat propriam perfectionem, & quòd voluntas à quolibet perficiatur: actus autem diuinæ voluntatis est vnus tantùm, qui ita perficitur, dum distinctè & explicitè attingit in diuina bonitate omnem rationem boni, vt non sit vlterius perfectibilis; & sic dum attingit creaturas, nullo modo perficitur, ac proinde nullo modo dependet à creaturis. Vt autem manifestetur, quomodò diuina voluntas attingat creaturas, in præsenti quærimus, vtrùm amet creaturas possibiles; posteà inquiretur de actualibus: & in vtroque Dubio intelligimus de ipsis secundùm esse quod habent proprium, vel actuale, vel possibile tantùm distinctum à Deo.

Prima opinio Vasquis hîc Disp. 79. cap. 2. & aliorum extra scholam D. Thomæ, asserit Deum amare creaturas possibiles vt tales, simplici amore complacentiæ, qui sit omninò necessarius, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium. Probatur, Creaturæ possibiles verè sunt entia inæqualia in bonitate & perfectione essentiali, & sunt participationes possibiles diuinæ perfectionis: ergo Deus habet circa illas simplicem amorem complacentiæ; quia vt docet D. Thom. 1. contra Gentes cap. 75. quicumque amat aliquod bonum secundùm se & propter ipsum, ex consequenti etiam amat omnia, in quibus reperitur, etiam participatiuè tale bonum.

Secundò, Diuina omnipotentia non potest stare sine creaturis possibilibus; si enim non essent creaturæ possibiles, Deus non esset omnipotens: ergo sicut Deus amat necessariò suam

Digitized by Google

suam diuinam omnipotentiam; sic amat creaturas possibiles simplici amore complacentiæ, tanquam obiectum ipsius: qui enim amat aliquid necessariò, quod non potest esse sine alio, & illud aliud debet necessariò amare.

Tertiò, Si quid obstaret, cur Deus non amaret creaturas possibiles, esset quia non sunt actu, & ita non possunt mouere diuinam voluntatem ad sui amorem; sicut eam mouent creaturæ actuales: sed hoc non obstat, quia finis sæpè nos mouet ad efficacē intentionem sui, & ad electionem mediorum quibus est futurus: ergo Deus amat creaturas possibiles, simplici saltem amore complacentiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus nullo modo amat creaturas possibiles vt sic, nec simplici amore complacentiæ, quasi sibi in eis complaceat. Ita communiter Discipuli D. Th. in præsenti.

Probatur conclusio. Amor Dei circa creaturas, non est affectionis, sed effectionis, vt dictum est supra; quia amor affectionis transformat amantem in amatum; amor verò effectionis transformat amatum in amantem per communicationem bonorum amantis factam amato, vt docet D Thom. in 3. d. 32. q. 1. art. 1. ad 3. Constat autem quòd repugnat, Deum transformari in creaturas, ob suā eminentiam; non autem repugnat creaturis in Deum transformari per participationem bonorum ipsius Dei: sed circa creaturas possibiles vt sic, non est amor effectionis, cùm circa eas manentes sub statu possibilitatis nihil efficiatur, amor enim effectionis importat ordinem ad effectionem, vt explicat D. Th. q. 23. de veritatę art. 4. ad 13. vbi sic ait: Cùm dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid inesse Deo, sed tantummodò importatur ordo ad illius effectionem in propria natura: ergo Deus nullo modo amat creaturas possibiles vt sic.

Secundò, Esto quòd Deus possit amare creaturas amore affectionis, adhuc creaturæ possibiles non sunt capaces amoris Dei: nam amor affectionis habet pro obiecto bonum, quod præsupponit, sicut & amor simplicis complacentiæ; solum quippè bonum actuale placet, sicut solum malum actuale siue dicens ordinem ad existentiam displicet: sed creaturæ possibiles vt sic non sunt actu bonæ, at tantùm possibiliter, eo modo quo sunt entia; bonitas enim fundatur in existentia quæ est actualitas rei, sine qua actu esse non potest; vnde D. Th. in hac 1. p. q. 5. art. 1. sic ait: Ratio enim boni in hoc consistit, quòd aliquid sit appetibile: vnde Philosophus in 1. Ethic. dicit, quòd bonum est, quod omnia appetunt. Manifestum est autem, quòd vnumquodque est appetibile secundùm quòd est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem: in tantùm est autem perfectum vnumquodque, in quantùm est actu: vnde manifestum est, quòd in tantùm est aliquid bonum, in quantùm est ens (scilicet participialiter, siue existens;) esse enim est actualitas omnis rei, vt ex superioribus patet; ex quibus constat, quòd excluso ordine ad existendum, vt excluditur in creaturis possibilibus vt sic, non potest aliquid intelligi bonum capax mouendi voluntatem; cùm enim voluntas feratur in rem, vt est in se, de ratione enim appetitus est quòd trahatur à bono, res ipsa debet intelligi in se actu bona, ad hoc vt terminet voluntatem: quod non est in obiecto intellectus; nam licèt in se sit tantùm possibiliter verum, fit tamen actu verum per speciem intelligibilem in qua repræsentatur, & in qua attingitur ab intellectu, qui fertur in rem vt est in seipso, & non in seipsa: & propterea experimur in nobis, quòd non habemus actum amoris absolutum, vel desiderij, vel gaudij circa aliquid, nisi illud apprehendatur cum existentia, saltem vt futurum: ergo Deus nullo modo amat creaturas possibiles vt sic.

Tertiò, Ex D. Thoma quæstione sequenti art. 2. & communi doctrina, amare est velle bonum: sed Deus nullum vult bonum creaturis possibilibus vt sic; imò potiùs vult, quòd nullum habeant bonum, cùm velit vt non habeant esse quod est fundamentum omnis boni: ergo Deus nullo modo amat creaturas possibiles vt sic.

AD primum ergo dicendum, quòd creaturæ possibiles sunt entia nominaliter, non autem participialiter; & ideò non sunt bonæ actu, sed tantùm in potentia; bonum enim non est proprietas nisi entis participialiter sumpti, siue integri & perfecti per existentiam: & similiter sunt tantùm participationes possibiles diuinę perfectionis, & ita sunt tantùm possibiliter amabiles à Deo, & non actu amatæ.

AD secundum dicendum, quòd licèt admittatur esse necessariam connexionem inter diuinam omnipotentiam & creaturas possibiles; ita tamen quòd sit dependentia creaturarum ab omnipotentia, & non omnipotentiæ à creaturis, quia omnipotentia est causa possibilitatis ipsarum, & non è contra: adhuc non sequitur quòd Deus, si amat necessariò suam omnipotentiam, debeat etiam amare creaturas possibiles, cùm non sint amabiles; sicut nec ob eandem rationem debet amare peccatum, qui amat contritionem: licèt hæc sit necessariò connexa cum peccato. Deinde, admissa possibilitate creaturarum, adhuc diuina omnipotentia saluaretur in potentia generatiua filij, & spiratiua Spiritus Sancti: sed tunc omnipotentia non esset essentialis, sed notionalis.

AD tertium dicendum, quòd dum finis mouet nos ad efficacem intentionem sui, non apprehen

apprehenditur secundùm esse possibile, sed cum existentia exercita, quam postea in executione habebit: quod sufficit respectu voluntatis creatæ, quæ tantùm mouetur moraliter à fine.

DVBIVM V.

Vtrùm Deus amet necessariò creaturas actuales.

SVpponendum est, in Deo esse duplicem nostro modo concipiendi voluntatem, circa creaturas actuales pro aliqua temporis differentia. Vna est efficax & operatiua, quam vocauimus amorem effectionis; alia est simplicis complacentiæ & displicentiæ: prima est fundamentum secundæ: nam prima est productiua boni, quod postea placet; & permissiua mali, quod postea displicet: & ita hæc secunda non potest intelligi in Deo, nisi præsupposita prima. Iuxta hæc, & superiùs dicta, non est dubium, quin Deus amet creaturas actuales, in quantùm vult illis hoc bonum quod est esse, & quod est fundamentum aliorum: sed dubium est de modo, an scilicet necessariò, an verò liberè.

Prima opinio negat, Deum posse amare creaturas actuales, quæcumque illæ sint, necessariò etiam quoad specificationem. Probatur, Voluntas siue creata, siue increata habet dominium sui actus, creata quidem depēdens; increata verò, supremum: vnde quælibet potest respuere quodcumque bonum finitum & limitatum, nec necessitatur etiam quoad specificationem tantùm, nisi à summo bono: sed nulla creatura actualis habet rationem summi boni, omnis quippè creatura est tantùm participatio siue limitata portio summi boni, vt ex se patet: ergo Deus nullam creaturam actualem amat necessariò, etiam quoad specificationem.

Secūda opinio opposita asserit, Deum amare necessariò creaturas actuales. Probatur, Eodem actu quo Deus amat suam bonitatem vt finem creaturarum actualium, amat easdem creaturas vt media ad talem finem: sed Deus amat necessariò suam bonitatem, & idem actus non potest esse simul necessarius & liber; cùm liberum & necessarium sint rationes oppositæ: ergo Deus amat necessariò creaturas actuales. Quod adhuc esset verum, licèt Deus distincto actu amaret creaturas, ab illo quo amat suam bonitatem; nam cùm in Deo amor suæ bonitatis esset causa amoris creaturarum, & à causa necessaria sequatur effectus necessarius; ex amore necessario diuinæ bonitatis semper oriretur amor necessarius creaturarum. Maximè quia diuina attributa, quæ respiciunt creaturas, vt sunt Misericordia & Liberalitas, vt potè infinita intensiuè, dicunt infinitam inclinationem ad ipsas; ac proindè tollunt libertatem, quæ consistit in indifferentia & in indeterminatione.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt Deus sit liberrimus, quantùm ad volitionem & productionem creaturarum; 2. Sunt tamen aliqua obiecta creata, circa quæ diuina voluntas fertur necessariò quoad specificationem, tam vt est voluntas efficax & operatiua, 3. Quàm vt est voluntas simplicis complacentiæ & displicentiæ. Ita docent communiter Theologi.

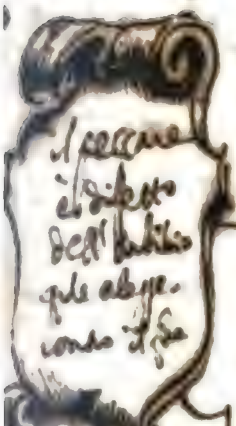
Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate sacræ Scripturæ, in qua passim fit mentio quomodò Deus omnia produxit liberè: tum sequenti ratione; Solùm summum bonum, quod est vltimus finis, necessitat voluntatem, & id sine quo talis finis haberi non potest: quandiu enim apparet aliqua ratio mali vel defectus boni in aliquo obiecto, tandiu potest respici à voluntate: sed omnes creaturæ actuales, tam sigillatim, quàm simul sumptæ, non sunt summum bonum, nec habent necessariam connexionem cum illo, quasi sine ipsis haberi non possit; Deus enim ex productione creaturarum non fit beatior, quàm erat antea: ergo Deus est liberrimus quantùm ad volitionem & productionem creaturarum; vnde potuit velle creare eas & non creare, in quo est libertas quoad specificationem, & potuit suspendere creationem quandiu voluisset, in quo est libertas quoad exercitium.

Probatur secunda pars conclusionis. Est impossibile quòd Deus velit efficaciter & operetur id, quod repugnat rectitudini suæ sapientię, & quod habeat operationem quæ non sit honestissima & de honestissimo obiecto, vt docet D. Th. infra q. 21. art. 1. ad 2. vbi sic ait: Cùm bonum intellectum sit obiectum voluntatis, impossibile est Deum velle, nisi quod ratio suæ sapientiæ habet: quæ quidem est sicut lex iustitiæ, secundùm quam eius voluntas recta & iusta est. Vnde quod secundùm suam voluntatem facit, iustè facit: sicut & nos quod secundùm legem facimus, iustè facimus: sed nos quidem secundùm legem alicuius Superioris; Deus autem sibi ipsi est lex. Ex quibus patet, quòd Deus non potest velle prauam aliquam operationem creaturæ v.g. mendacium, odium ipsius Dei, & similia ab intrinseco mala: sed si debet aliquid velle oportet quòd sit contrarium istorum, vt veritas, amor Dei, &c. ergo sunt aliqua obiecta creata, circa quæ diuina voluntas efficax & operatiua fertur necessariò, quoad specificationem.

Probatur tertia pars conclusionis. Est impossibile, quòd bonum honestum non placeat Deo, sicut & quòd malum honestati contrarium

rium ipsi non displiceat: cùm enim bonum sit conforme legi æternæ & bonitati diuinæ, & vtrique malum sit difforme; sicut Deo placet sua bonitas, sic debet placere bonum ipsi conforme, & displicere malum ipsi difforme; aliàs non esset recta diuina voluntas, & consequenter non saluaretur in Deo ratio summi boni, cui adesset talis defectus: ergo sunt aliqua obiecta creata, circa quæ diuina voluntas simplicis complacentiæ & displicentiæ fertur necessariò, quoad specificationem: vnde dicitur Sapientiæ 14. Odio sunt Deo impius & impietas eius. & Ecclesiast. 12. Altissimus odio habet peccatores.

AD primum ergo dicendum, quòd ex eo quòd Deus est necessitatus ad amãdum suam bonitatem, quæ est summum bonum: & hæc diuina bonitas est ipsi ratio volendi alia; non potest non velle bona honesta, tam voluntate efficaci, quàm simplicis complacentiæ, vt pote diuinæ bonitati conuenientia; & nolle mala, vt potè ipsi difformia; maximè quia aliàs non esset recta diuina voluntas, vnde cùm Deus necessariò velit rectitudinem suæ voluntatis, sine qua non esset Deus, debet etiam necessariò velle ea, sine quibus non potest stare talis rectitudo. Per hoc autem quòd Deus non possit velle malum, non sequitur quòd amittat aliquid de perfectione suæ libertatis; imò sequitur quòd sit perfectissima, & quòd non possit deficere: quod sic explicat D. Th. infra q. 62. art. 8. ad 3. loquendo de Angelis. Quòd liberum arbitrium diuersa eligere possit, seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius: sed quòd eligat aliquid, diuertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: Vnde maior libertas arbitrij est in Angelis qui peccare non possunt, quàm in nobis qui peccare possumus.



AD secundùm dicendum, quòd Deus eodem actu, quo amat necessariò suam diuinam bonitatem in se consideratam, amat ipsam liberè in quantùm est ratio volendi creaturas: hic autem actus ob suam eminentiam potest simul esse necessarius & liber, liberum enim & necessarium non sunt differentiæ essentialiter oppositæ, nisi fortè respectu actuum inferiorum. Ad aliud dicendum, quòd non semper à causa necessaria procedit effectus necessarius, nam influxus eius potest modificari, vt contingit in præsenti: quia actus necessarius, quo Deus amat suam bonitatem in se, attingit ipsam in tota sua latitudine; actus verò liber ipsum attingit sub limitata ratione, sub qua tendit ad creaturas. Ad aliud dicendum, quòd infinita inclinatio horum attributorum, quia est subordinata rectitudini diuinæ voluntatis, quæ fertur in obiectum iuxta merita ipsius, non tollit libertatem ab ipsis; & ita respiciunt creaturas liberè, & habent in ipsis effectum iuxta præscriptum diuinæ voluntatis.

DVBIVM VI.

Vtrùm diuina voluntas decernens futuritionem creaturarum actualium, negatiuè se habuerit circa creaturas possibiles.

SVpponendum est, quòd cùm Deus decreuerit ab æterno se communicare ad extra, & producere hoc Vniuersum: debuit ex collectione creaturarum possibilium seligere aliquas, quas suo tempore producturus esset, quæ consequenter transierunt ad ordinem actualium, aliis omnibus in ordine possibilium remanentibus: selegit autem has & illas præ aliis infinitis syncathegorematicè, quas producere potest, iuxta consilium sapientiæ, & propositum voluntatis suæ: & hoc fides, & ratio docet. Hoc posito in præsenti quærimus vtrùm diuina voluntas, dum decreuit futuritionem creaturarum actualium, merè negatiuè se habuerit circa creaturas possibiles, ita vt circa ipsas manserit suspensa, nullum habens actum: vel vtrùm decernendo futuritionem creaturarum actualium, verè actu positiuo decreuerit non futuritionem cæterarum possibilium.

Prima opinio Scoti in 1. d. 41. Durandi in 4. d. 17. q. 7. & Aliorum, etiam Thomistarum, vt Ferrar. 3. contra Gentes cap. 161. asserit, quòd diuina voluntas decernens futuritionem creaturarum actualium, negatiuè se habuerit circa creaturas possibiles. Probatur, Non est necessarius actus positiuus diuinæ voluntatis, quo velit non futuritionem creaturarum possibilium, ad hoc vt non sint futuræ: sicut est necessarius actus positiuus, quo velit futuritionem creaturarum actualium, ad hoc vt sint futuræ; cùm enim futuritio rerum dependeat indispensabiliter à Deo, vt à primo ente & prima causa; sequitur necessariò quòd illud non sit futurum, cuius Deus non decreuit futuritionem: ergo cùm in Deo non possit poni actus non necessarius, diuina voluntas decernens futuritionem creaturarum actualium, non habuit actum positiuum de non futuritione creaturarum possibilium; sed merè negatiuè se habuit circa ipsas.

Secundò, Combinationes creaturarum possibilium conditionales, sunt infinitæ in potentia, & aliquæ sunt ridiculæ; circa quas tamen diuina voluntas debet sigillatim habere actum positiuum, si semel dicatur, quòd non habuerit se negatiuè circa creaturas possibiles; hæ quippè combinationes continentur intra numerum creaturarum possibilium: sed est impossibile, imò indecens diuinæ Maiestati, dicere quòd diuina voluntas habuerit actum positiuum,

Digitized by Google

sitiuum, circa omnes has combinationes; impossibile quidem, quia ex D. Th. supra qu. 7. art. 4. infinita multitudo non potest cadere sub certa intentione Dei creantis, & consequenter nec sub intentione Dei prouidentis; indecens verò, cùm (vt dictum est) aliquæ ex his combinationibus aliquæ sint ridiculæ: ergo diuina voluntas decernens futuritionem creaturarum actualium, habuit se negatiuè circa creaturas possibiles.

Tertiò, Si diuina voluntas non habuit se merè negatiuè circa creaturas possibiles, sed habuit se positiuè circa ipsas; vel hoc fuit omnimodè necessarium, vel processit ex diuina libertate: sed neutrum dici potest; Non primum, tum quia diuina voluntas est summè libera in ordine ad creaturas, & maximè quoad exercitium, vnde potest suspendere actum circa ipsas; tum quia cùm sit quid absolutum in Deo versari circa creaturas, si esset necessarium, præcederet notionalia pertinentia ad voluntatem, & consequenter præcederet processionem Spiritus Sancti, quod est maximum inconueniens; priùs enim sunt completæ diuinæ processiones ad intra, quàm intelligatur Deus decernere de processione creaturarum: Nec secundum dici potest, quia si dicatur, quòd Deus ex sua libertate habuit se positiuè circa creaturas possibiles; sine fundamento sacræ Scripturæ asseritur, quòd ita se habuerit positiuè, cùm tamen de his quæ pendent ex diuina libertate, non debeamus loqui, nisi cum fundamento sacræ Scripturæ, in qua solùm certè manifestantur diuina consilia; & hoc maximè quia actus liber nullam affert perfectionem diuinæ voluntati: ergo diuina voluntas decernes futuritionem creaturarum actualium, negatiuè se habuit circa creaturas possibiles. Et hoc necessariò est dicendum in mysterio Prædestinationis, vbi positiuè eligens prædestinatos, merè negatiuè se habuit diuina voluntas circa reprobos.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina voluntas decernens futuritionem creaturarum actualium, non se habuit merè negatiuè circa creaturas possibiles: 2. Nec potuit ita se habere, & manere quasi suspensa: 3. Sed debuit habere actum positiuum circa singulas creaturas, quo decerneret pro suo libito, vel futuritionem, vel non futuritionem ipsarum. Ita docet maior pars Discipulorum D. Th. Nauarrete Controuersia 3. Gonzales disp. 44. & 53. Ripa 1. p. q. 14. art. 13. dubit. 4. cap. vltimo. Nazarius ibidem controuersia 1. & alij: Extrà scholam verò D. Th. Vasquez disp. 79. cap. 3. Arrubal disp. 56. cap. 2.

Probatur conclusio quoad omnes partes: Prima enim sequitur ad secundam; Secunda verò ad Tertiam. Probatur, inquam, ex dictis supra Disp. 9. Dub. 1. vbi authoritate sacræ Scripturæ, sanctorum Patrum, maximè Aug. & D. Tho. & tandem ratione probauimus in Deo ponendam esse scientiam futurorum omnium conditionatorum, quæ reuera non erunt, quia non implebitur conditio; sed forent, si impleretur conditio; & diximus hanc scientiam fundari in decretis conditionatis formaliter in Deo existentibus, circa illa futura conditionata, quę simpliciter computanda sunt inter possibilia: quòd si admittenda sunt illa decreta circa talia possibilia, debent ex paritate rationis admitti circa alia omnia.

Secundò, Probatur ratione ibidem adducta, quæ sic ampliùs expenditur: Summa perfectio & actualitas diuini intellectus intensiuè infiniti, petit quòd actu se extendat ad omne cognoscibile, actu perfectissimo, & sibi proprio, qui est actus comprehensionis; ita vt licèt talis perfectio & actualitas sit perfecta, in ordine ad diuinam veritatem, obiectum suum formale adæquatum, ac sit absolutissima & independēs à creaturis quæ sunt obiectum secundarium & materiale; tamen si esset aliquod cognoscibile creatum, ad quod non se extenderet, rectè colligeremus hanc perfectionem & actualitatem non esse infinitam, vt communiter conceditur à Theologis; quia quod est infinitum in ratione virtutis & potentiæ, debet se extendere ad omnia, quæ sunt attingibilia per talem virtutem & potentiam: ergo etiam summa perfectio & actualitas diuinæ voluntatis intensiuè infinitæ, petit quòd actu se extendat ad omne volibile, actu perfectissimo & sibi proprio, qui est necessarius circa diuinam bonitatem, & ea, sine quibus eadem bonitas esse non potest, & liber circa quodcumque obiectum creatum sine quo diuina bonitas esse potest, ac proinde actu volitionis vt illud sit, vel vt non sit; vt constat tum ex paritate rationis fundata in infinita perfectione & actualitate vtriusque potentiæ, tum in sympathia quæ est inter intellectum & voluntatem diuinam, quæ necessariò exigit, vt ipsa positiuè tendat & directè in omne directè volibile, sicut intellectus positiuè & directè tendit ad omne directè cognoscibile: vnde licèt perfectio & actualitas diuinæ voluntatis sit perfecta in ordine ad diuinam bonitatem, obiectum suum formale adæquatum, ac sit absolutissima & independens à creaturis, quæ sunt obiectum secundarium & materiale; tamen si esset aliquod volibile creatum, ad quod actu positiuo non se extenderet, rectè colligeremus hanc perfectionem & actualitatem non esse infinitam. Igitur diuina voluntas ratione suæ summæ actualitatis, debuit habere actum positiuum circa singulas creaturas, quo decerneret pro suo libito, vel futuritionem, vel non futuritionem ipsarum: & ex dictis manet diuina voluntas perfectissimè libera; nam ex

Digitized by Google

vna parte in illo priori, antequam se determinaret ad volendum futuritionem harum creaturarum, & non futuritionem aliarum, erat summè indifferens ad futuritionem, vel non futuritionem determinatam quarumcumque: & solùm intelligebatur necessitata ratione suæ summæ actualitatis ad volendum vagè & indeterminatè, vel futuritionem, vel non futuritionem: ex alia verò parte libertas, quæ consistit in actu secundo & directo, est multò perfectior, quàm illa quæ est tantùm in actu primo vel indirecto. Nec ex dictis licet inferre, quòd diuina Misericordia, vel alia attributa, quæ respiciunt creaturas, terminentur actu positiuè ad ipsas, quia sunt summè actualia: nam est disparitas in hoc, quòd cùm talia attributa debeant terminari liberè ad creaturas, debent subordinari diuinæ voluntati, quæ est per se libera & primum liberum, vnde illa attributa debent terminari ad creaturas, iuxta præscriptum diuinæ voluntatis: ipsa verò diuina voluntas non subordinatur alteri, sed se ipsam liberè determinat ad volendum hoc, vel illud in particulari, cùm sit ex natura sua determinata ad attingenda omnia volibilia, actu volitionis quòd sint, vel quòd non sint: quæ subordinatio Misericordiæ & similium attributorum ad diuinam voluntatem, quantùm ad eorum terminationem ad creaturas, etiam colligitur ex eorum quasi limitatione, si comparentur cum diuina voluntate; hæc enim respicit creaturas actu indifferenti, fertur quippè prout vult ad quamlibet contradictionis partem: Misericordia autem respicit determinatum actum miserendi, & sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt creaturæ possibiles, per hoc præcisè quòd diuina voluntas non decreuerit futuritionem ipsorum, intelligantur non futuræ, & ita non sit necessarius ex parte obiecti actus positiuus de non futuritione ipsorum, vt probat obiectio: est tamen necessarius ex parte subiecti, scilicet diuinæ voluntatis ob suam summam actualitatem, vt dictum est; vnde hæc necessitas non est obiectiua, sed subiectiua.

Ad secundum dicendum sicut supra, quòd est necessarium dicere, quòd diuina voluntas habuerit actum positiuum circa omnes illas cõbinationes possibiles, sibi à diuino intellectu propositas: & sicut nõ est indecens diuinę Maiestati, quòd diuinus intellectus illas attingat, quantumcumque nobis appareant ridiculæ; sic nec est indecens ipsi, quòd diuina voluntas illas attingat positiuè volendo quòd non sint. Ad illud D. Thomæ dicendum, quòd intentio Dei creantis terminatur ad ens actu; vnde cùm non possit esse infinitum actu secundùm multitudinem, benè dicit quòd infinita multitudo non potest cadere sub certa intentione Dei creantis: intentio verò Dei prouidentis terminatur tam ad ens actu, quàm ad ens in potentia; vnde cùm possit esse infinitum in potentia, infinita multitudo potest cadere sub certa intentione Dei prouidentis.

Ad tertium dicendum, quòd fuit omnimodè necessarium, quòd diuina voluntas se habuerit positiuè circa creaturas possibiles. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd hæc necessitas non prouenit ex parte obiecti, sed ex parte subiecti: & adhuc diuina voluntas est liberrima circa creaturas vt explicatum est, quia in illo priori antequam se determinaret, ad volendum futuritionem, vel non futuritionem, erat omninò indifferens ad vtrumlibet. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd absoluta illa, quæ in particulari & determinatè sumpta habent necessariam connexionem cum Deo, sunt priora notionalibus, & non alia quæ prædictam connexionem non habent, vt sunt actus liberi; cuius ratio est, quia quæ necessariam habent connexionem in particulari & determinatè cum Deo, sunt vt proprietates diuinæ essentiæ, quæ ipsam vt sic concomitantur per se primò; & ita præcedunt diuinas relationes & personalitates, quæ licèt sint modi intrinseci diuinæ essentiæ, non tamen sunt eius proprietates & perfectiones; & ita licèt ipsam consequantur, non tamen per se primò; priùs tamen quàm actus liberi, qui quantùm ad illud quod dicunt vt liberi, habent omninò accidentalem & cõtingentem connexionem cum diuina essentia: licèt autem priùs intelligatur constituta persona Spiritus Sancti, quantùm ad ea quæ necessariò importat, quàm intelligantur Pater & Filius reducti in actum secundum libertatis circa creaturas; hæc tamen libertas communicatur Spiritui Sancto à Patre & Filio, vt quid debitum naturæ diuinæ ipsi communicatæ: nam etiam in creatis generans communicat genito non solùm naturam, & eius proprietates, in instanti generationis; sed etiam communicat omnia debita naturæ, etiam tempore subsequenti, & ita reductio aquæ ad pristinum frigus, & tendentia ad locum naturalem attribuuntur generanti. Ad alias impugnationes dicendum, quòd est maximum fundamentum in Scriptura dicẽdi, quòd diuina voluntas se habuit positiuè circa omnes creaturas possibiles; cùm ex Scriptura nobis constet, Deum habuisse decreta conditionata circa aliqua quæ nunquam erunt, vt ostensum est supra Disp. 9. Dub. 2. Diuina voluntas habuit se positiuè circa reprobos, dum elegit prædestinatos, vt suo loco dicetur.

DISPVTATIO XIII.

De diuino Velle libero.

VIA, vt constat ex præcedenti Disputatione, voluntas Dei est libera circa creaturas; in præsenti examinandum est, quid dicat vt libera, supra seipsam vt est natura, & consequenter quid dicat actus liber diuinæ voluntatis supra entitatem necessariam ipsius.

DVBIVM I.

Vtrùm diuina Voluntas, vt libera, distinguatur virtualiter à seipsa, vt natura.

SVpponendum est, quòd in diuina voluntate reperiuntur hæ duæ rationes, scilicet naturæ, & liberæ: Primam habet in ordine ad diuinam bonitatem in se consideratam, ad quam tendit necessariò omninò, & quoad specificationem, & quoad exercitium, ac proindè naturaliter siue per modum naturæ, ab intrinseco determinatæ ad hanc summam bonitatem sibi connaturalissimam & identificatam. Secundam habet in ordine ad creaturas, siue in ordine ad diuinam bonitatem, vt præcisè est ratio diligendi creaturas. In præsenti quærimus, quomodò hæ duæ rationes in diuina voluntate distinguantur, an scilicet virtualiter, siue tantùm ex imperfecto nostro modo côcipiendi ita vt ex parte ipsius voluntatis sint quid simplicissimum,& solùm ex parte nostra concipiantur vt duo munera inadæquata ipsius diuinæ voluntatis.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Th. asserit, diuinam voluntatem vt liberam, distingui virtualiter à seipsa vt est natura. Probatur, Illa distinguuntur saltem virtualiter, quæ habent diuersas diffinitiones, diffinitio quippè est oratio explicans naturam siue quidditatem rei, & ita vbi sunt plures diffinitiones, sunt etiam plures quidditates saltem virtualiter distinctæ; propterea in Diuinis distinguimus virtualiter attributa inter se, & ab essentia: sed diuina voluntas vt libera, habet diuersam diffinitionem, imò oppositam ei quam habet vt natura; nam vt libera diffinitur, quòd vult cum dominio sui actus; vt natura verò diffinitur, quòd vult necessariò, ac proindè absque prædicto dominio: ergo diuina voluntas vt libera, distinguitur virtualiter à seipsa vt natura.

Secundò, Diuina voluntas vt libera, habet diuersum virtualiter obiectum à seipsa vt natura; nam vt natura respicit diuinam bonitatem in se absolutè, vt verò libera respicit ipsam quatenus est ratio diligendi creaturas; hæ autem duæ rationes diuinæ bonitatis sunt virtualiter distinctæ, cùm vna sit absoluta, & alia respectiua: sed facultates distinguuntur saltem virtualiter, quæ habent obiecta virtualiter diuersa: ergo diuina voluntas vt libera, distinguitur virtualiter à seipsa vt natura.

Tertiò, Actus liber diuinę voluntatis distinguitur virtualiter ab actu necessario ipsius; tum quia ratio liberi est diuersa à ratione necessarij; tum quia actus necessarius est prior, & est ratio à priori actus liberi qui est posterior & secundarius, sicut in nobis dilectio Dei est causa dilectionis proximi: ergo eadem distinctio virtualiter debet poni inter diuinam voluntatem vt liberam, & ipsam vt est natura.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina voluntas vt libera, non distinguitur virtualiter à seipsa vt natura: vnde tota distinctio, quam in ea inuenimus, procedit ex imperfecto nostro modo concipiendi; & consequenter diuina voluntas in se est formaliter eminenter natura & libera, absque vlla distinctione. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur conclusio authoritate D. Thomæ hîc art. 2. ad 4. vbi sic ait: Sicut Intelligere diuinum est vnum, quia multa non videt nisi in vno: ita Velle diuinum est vnum & simplex, quia multa non vult nisi per vnum, quod est bonitas sua. Ex qua authoritate dupliciter probatur conclusio: Primò ex instantia quam affert de diuino Intelligere; nam diuinum Intelligere est quid simplicissimum, nec distinguitur virtualiter in duo, licèt attingat diuinam essentiam in se, & vt est medium cognoscendi creaturas quas in ipsa videt, propter rationem statim adducendam: ergo etiam Velle diuinum est quid simplicissimum, nec distinguitur virtualiter in duo, licèt attingat diuinam bonitatem in se,& vt est ratio diligendi creaturas. Secundò, ex ratione quam indicat ibi, & præmiserat in responsione ad 2. his verbis: Vnde cùm Deus alia à se non velit, nisi propter finem qui est sua bonitas, non sequitur quòd aliquid aliud moueat voluntatem eius nisi bonitas sua: & sic sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam; ita alia à se vult volendo bonitatem suam. Ex quibus sic formatur ratio: Potentiæ nullo modo distinguuntur, nisi per ordinem ad obiecta sua formalia, ab ipsis per se primò inspecta; nam sicut per ordinem ad ipsa solùm constituuntur in suo esse specifico, sic per ordinem ad ipsa solùm debent ab aliis distingui; idem quippè est constitutiuum rei in se, & distinctiuum eius ab alio: maximè, quia si obiecta secundaria & materialia distinguerent in potentiis plures formalitates, quarû vna respiceret hoc obiectum, alia aliud; sequeretur quòd nullum esset obiectum secundarium, at omnia essent primaria, vt

vt potè per se primò & in solidum inspecta per formalitates potentiæ sibi correspondentes: sed obiectum formale adæquatum diuinæ voluntatis est sola diuina bonitas, & creaturæ sunt obiectum secundarium & materiale: ergo creaturæ non possunt esse ratio vel radix alicuius distinctionis virtualis in diuina voluntate, ita vt propter ipsas sit in ea distincta aliqua formalitas: & consequenter diuina voluntas vt libera, qua ratione respicit creaturas, non distinguitur virtualiter à seipsa vt natura, qua ratione respicit diuinam bonitatem. Nec valet dicere, quòd diuina voluntas vt libera non solùm respicit creaturas, sed etiam respicit diuinam bonitatem, vt est ratio diligendi creaturas, quæ vt sic distinguitur virtualiter à seipsa absolutè considerata. Nam contra, quia ex hac responsione sequitur semper creaturas esse radicem huius distinctionis; nam diuina bonitas, vt est ratio diligendi creaturas, dicit seipsam præcisè in recto, & creaturas in obliquo, tanquam connotatum; nec distinguitur vllo modo à seipsa nisi ratione connotati. Deinde sola ratio boni per se pertinet ad obiectum voluntatis; ratio verò liberi, & ratio necessarij sunt in ipso accidentariæ in ordine ad distinguendam potentiam, imò & in ordine ad distinguendum habitum multò magis limitatum: nam ex D. Thoma 2. 2. q. 23. art. 4. Charitas viæ, libera; & charitas patriæ, necessaria; non distinguuntur: quin etiam idem actus amoris Dei potest inchoatiuè esse liber, & terminatiuè necessarius, si quis moreretur actu amoris Dei, vt dicitur de S. M. N. Thæresia. Denique si hæc responsio valeret, sequeretur quòd in Beatis esset duplex charitas actu distincta, vna qua diligerent diuinam bonitatem in se, & alia qua diligerent ipsam vt est ratio diligendi creaturas: nam quotiescumque in Diuinis inter aliqua est distinctio virtualis, in creatis est actualis, licèt non vice versa: est autem contra D. Thomam loco citato, & communem sententiam, ponere in Beatis duplicem charitatem actu distinctam.

Secundò, Eo modo se habet bonitas diuina ad diuinam voluntatem vt est natura, siue ad actum necessarium volitionis; & ad ipsam vt liberam, siue ad actum eius liberum: quo modo se habet aliquod principium necessarium in ordine ad conclusionem necessariam, & conclusionem probabilem, eodem quippè modo se habet finis in practicis, ac principium in speculatiuis, vt sæpè docet D. Th. sed idem omninò principium necessarium, absque vlla distinctione in seipso est principium secundùm se per se primò conclusionis necessariæ, & secundariò est principium conclusionis probabilis ratione alterius principij connotati: ergo diuina bonitas non distinguitur virtualiter in seipsa secundùm quòd est ratio diuinæ volitionis, & necessariæ & liberæ, ac proindè non influit distinctionem vllam inter Velle diuinum necessarium & liberum. Quòd si prædictæ duæ conclusiones distinguuntur, non prouenit ex parte illius principij necessarij, sed ex admixtione alterius principij probabilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd res diffiniuntur, secundùm quòd à nobis concipiuntur; quando igitur diffinimus aliquas rationes adæquatas secundùm se, tunc vbi sunt plures diffinitiones, ibi sunt plures quidditates saltem virtualiter, vt constat ex instantia adducta de attributis diuinis inter se, & cum essentia diuina collatis; quando autem diffinimus aliquas rationes inadæquatas secundùm se, sed ex imperfecto nostro modo concipiendi conceptas vt adæquatas, vt accidit in præsenti, tunc vbi sunt plures diffinitiones, ibi non sunt plures quidditates; sed eadem quidditas pluries inadæquatè diffinitur secundùm plura inadæquata munera quæ exercet.

Ad secundum dicendum, quòd diuina bonitas secundùm se, non est diuersa à seipsa vt est ratio diligendi creaturas, nec in esse entis, nec in esse obiecti formalis voluntatis, quod est bonum: quòd autem, vt est ratio diligendi creaturas, non possit amari necessariò, sicut secundùm se considerata amatur necessariò, non est ex defectu rationis formalis scilicet diuinæ bonitatis; sed ex defectu connotati materialis, videlicet creaturarum: quòd autem in diuina bonitate concipiantur duæ rationes, vna absoluta, & alia respectiua, prouenit ex imperfecto modo concipiendi; nam eadem simplicissima ratio diuinæ bonitatis, & est diligibilis in se, & est ratio diligendi creaturas.

Ad tertium dicendum, quòd actus liber diuinæ voluntatis non distinguitur virtualiter ab actu necessario ipsius, vt fusè ostendetur Dubio sequenti. Ad primam impugnationem dicendum, quòd ratio liberi & ratio necessarij non sunt oppositæ in actu eminentissimo, qualis est actus diuinæ voluntatis, qui absque vlla distinctione virtuali identificatur cum ipsa voluntate: nam cùm rationes liberi & necessarij simul sint compossibiles in eadem potentia voluntatis creatæ, quæ est natura respectu boni in communi, & est potentia libera respectu bonorum particularium; etiam sunt compossibiles in eodem Velle diuino, qui identificat sibi potentiam volitiuam & actum volitionis; & hoc absque vlla distinctione virtuali, quia vbi non est distinctio actualis in creatis, ibi non est virtualis in Diuinis, vt dictum est. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd actus necessarius diuinæ voluntatis est prior actu libero, & ratio à priori ipsius, secundùm imperfectum modum nostrum concipiendi, qui Velle diuinum distinguit in duos actus; & non ex parte rei conceptæ: nam idem omninò actus est necessarius,

Digitized by Google

cessarius, & liber; necessarius, ratione obiecti formalis & primarij; liber verò, ratione obiecti materialis & secundarij: quia verò ipsum imperfectè concipimus, secundùm obiecta distinguimus actus in priorem & posteriorem, sicut obiectum aliud est primarium & aliud secundarium: & quia obiectum primarium est ratio attingendi secundarium, ponimus quòd actus necessarius qui concipitur prior, est ratiò à priori actus liberi, qui concipitur posterior: sed de hoc vberiùs Dubio sequenti. Instantia autem de dilectione Dei, & proximi, potiùs nobis fauet; nam eodem actu charitatis, quo diligimus proximum propter Deum, diligimus Deum vt obiectum primarium, & proximum vt obiectum secundarium.

DVBIVM II.

Vtrùm actus liber diuinæ voluntatis addat, vel importet aliquid supra actum necessarium.

SVpponendum est, hanc difficultatem esse ex difficilioribus totius Theologiæ, in tantùm vt aliqui Doctores dixerint eius solutionem & intelligentiam esse differendam ad aliam vitam, vbi omnia fidei arcana manifesta erunt: propterea variæ admodùm sunt Authorum opiniones. Ad eius tamen euidentiam sciendum primò, quòd sicut Intelligere diuinum importat potentiam intellectiuã & actum intellectionis, absque vlla distinctione virtuali, & est infinitum tam in genere entis, quàm in ratione virtutis intellectiuæ; sic Velle diuinum importat potentiam volitiuam & actum volitionis, absque vlla distinctione virtuali, & est infinitum tam in genere entis, quàm in ratione virtutis volitiuæ. Secundò sciendum est, quòd sicut Intelligere diuinum solùm per se primò respicit ens diuinum siue Verum diuinum, & ita ab illo solo capit speciem, & quasi dependet, non autem à Vero creato, quod respicit tantùm vt obiectum materiale & secundarium; sic Velle diuinum solùm per se primò respicit Bonum diuinum, & ita ab illo solo capit speciem, & quasi dependet; non autem à bono creato, quod respicit tantùm vt obiectum materiale & secundarium: cuius ratio est, quia cùm obiectum secundarium non det esse specificum rei, sic res potest esse independenter ab illo.

Prima opinio asserit, actum liberum diuinæ volũtatis addere actui necessario aliquam perfectionem liberam ab eo modaliter distinctam: hæc opinio ab aliquibus tribuitur Caietano hîc art. 2. Probatur, Hæc denominatio realis, qua Deus dicitur velle liberè creaturas, est Deo intrinseca: ergo prouenit ab aliqua forma intrinseca, non ab entitate actus necessarij diuinæ volitionis; cùm ab illo potiùs diceretur Deus velle necessariò creaturas, denominatio quippè correspondet formæ denominanti, vt effectus suæ causæ: & consequenter debet prouenire ab aliqua perfectione libera superaddita actui necessario, & ab illo modaliter distincta.

Secunda opinio asserit, actum liberum diuinæ voluntatis addere actui necessario, aliquam formalitatem ex se realem, sed tantùm virtualiter ab illo distinctam, separabilem tamẽ. Probatur, Actus liber habet propriam realitatem distinctam aliquo modo ab actu necessario; cùm ex se potuerit non esse in Deo, quod tamen repugnat actui necessario: ergo cùm verè realiter sit in Deo, & non sit distincta actualiter ab actu necessario, cùm nulla sit actualis distinctio inter absoluta in Diuinis; erit formalitas realis virtualiter ab illo distincta.

Tertia opinio asserit, actum liberum diuinæ voluntatis addere actui necessario denominationem extrinsecam realem, cum relatione rationis: ita tenuerunt aliqui Antiqui. Probatur, Denominatio *liberi*, in actu diuinæ voluntatis, est verè realis & nemine cogitante: ergo debet esse ei extrinseca, desumpta ex productione rerum, aut ex rebus productis; cùm enim ratio *liberi* potuerit non esse in actu diuino, ac proindè ex se sit defectibilis, non potest consistere in aliquo reali intrinseco, quicquid enim est reale intrinsecum Deo, est Deus ipse; ac proindè omnimodè necessarium; vnde talis denominatio realis debet esse actui diuino extrinseca, importans tamen in actu relationem rationis.

Quarta opinio, quæ attribuitur S. Bonauenturæ, & aliis, asserit actum liberum diuinæ voluntatis importare supra actum necessarium connotationem actionis Dei transeuntis, si sit actus volitionis; vel cessationis à tali actione, si sit actus nolitionis. Probatur, Actus liber diuinæ voluntatis ex vna parte non potest addere actui necessario aliquid reale intrinsecum; cùm enim potuerit non esse, non potest esse intrinsecum Deo, omne enim quod est reale in Deo, est omninò necessarium: ex alia verò parte non dicit entitatem actus necessarij præcisè, cùm hæc sit necessaria omnimodè in Deo, quod non conuenit actui libero qui potuit non esse: ergo supra actum necessarium importat connotationem prædictam ad illam actionem, aut ad cessationem eius, siue terminationem ad illa.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd actus liber diuinæ voluntatis non addit actui necessario aliquam perfectionem liberam, ab eo modaliter distinctam: 2. Nec formalitatem realem virtualiter ab eo distinctã, & separabilem: 3. Nec tamen solùm importat supra actum necessa-

necessarium, denominationem extrinsecam realem cum relatione rationis; 4. Aut connotationem actionis Dei transeuntis, sistit volitio libera, vel cessationis à tali actione, si sit nolitio; 5. Sed dicit ipsam entitatem siue formalitatem necessariam diuinæ volitionis terminatam ad creaturas, siue connotantē, eas vt obiectum volitum & ab ipsa dependens: ita vt actus liber importet in recto ipsam entitatem actus necessarij, & in obliquo prædictam terminationem siue connotationem. Hæc conclusio est communis inter Thomistas.

Probatur prima pars conclusionis. Si actus liber diuinæ voluntatis addit actui necessario aliquam perfectionem liberam ab eo modaliter distinctam, sequuntur hæc omnia inconuenientia. Primum, quòd in Deo sit aliqua entitas & perfectio realis, quæ absolutè potuit in eo non esse; ac ita Deus non haberet necessariò omnem suam perfectionem. Secundum, quòd in Deo esset aliqua perfectio realis, quæ non esset Deus, & consequenter esset creatura; omne enim quod est distinctum actu à Deo, etiam minima distinctione reali, qualis est modalis: non est Deus, vt constat ex ipsis terminis: Contrarium tamen definitum fuit in Concilio Rhemensi contra Gilbertum: dicitur enim; Credimus & confitemur, &c. neque aliquas omninò res, siue relationes, siue proprietates, siue singularitates, vel vnitates dicantur, vel alia huiusmodi, adesse Deo, quæ sint ab æterno, & non sint Deus Tertium tandem, quòd Deus non esset simplicissimus & purus actus, importaret enim compositionem ex seipso tanquam subiecto, & ex illa perfectione tanquam accidente prædicabili: ergo cùm hæc omnia admitti non debeant in Deo, sequitur necessariò, quòd actus liber diuinæ voluntatis non addit actui necessario aliquam perfectionem liberam ab eo modaliter distinctam.

Probatur secunda pars conclusionis. Vel illa formalitas realis esset realiter Deus, vel non: si dicatur primum, sequitur quòd non sit separabilis à Deo; omnia enim quæ sunt realiter in Deo & Deus ipse, sunt omninò necessaria Deo, & ab illo inseparabilia, vt constat ex ipsis terminis: si dicatur secundum, sequuntur inconuenientia adducta in probatione primæ partis.

Probatur tertia pars conclusionis. Vt communiter conceditur, actus liber diuinæ voluntatis est vera actio realis & vitalis immanens; sicut & cognitio creaturarum: ergo actus liber non importat solùm denominationem extrinsecam realem cum relatione rationis; & ita denominatio liberi, quæ est intrinseca actui libero, & relatio rationis cõsequuntur ad actũ liberum, non autem illum constituunt.

Probatur quarta pars conclusionis: tum quia Deus non agit ad extra per actionem transeuntem, sed per imperium diuini sui intellectus formaliter immanens, & tantùm virtualiter transiens: tum quia etiam admisso, quòd Deus ageret ad extra ordinariè per actionem formaliter transeuntem, adhuc est actus liber in Deo absque vlla actione transeunte & productione alicuius, vt cùm dispensat in aliqua lege vel voto; & quamuis dicatur interuenire intimationem talis dispensationis; hæc tamen subsequitur dispensationem liberam, & ita hæc dispensatio est libera absque connotatione actionis Dei transeuntis: ergo actus liber diuinæ voluntatis non importat supra actum necessarium, connotationem actionis transeuntis, si sit volitio libera; vel cessationis à tali actione, si sit nolitio.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate D. Th. q. 23. de veritate art. 4. ad 1. vbi sic ait: Velle Dei est necessarium & æternum ex parte volitionis, quæ est diuina essentia, & ex parte eius quod est ratio volendi, quod est diuina voluntas: non autem quantùm ad respectum volitionis ad volitum. Et 1. contra Gentes cap. 82. ait: Voluntas Dei vno & eodem actu vult se & alia: sed habitudo eius ad se est necessaria & naturalis: habitudo autem eius ad alia est secundùm conuenientiam quandam, non quidem necessariam & naturalem, sed voluntariam. Idem dicit alibi: Ex quibus constat, quòd D. Th. duo ponit in constitutione actus liberi diuinæ voluntatis, scilicet entitatem ipsius actus necessarij, qua scilicet amat se & alia; deindè respectum siue habitudinem ad creaturas.

Secundò, In Deo voluntas vt natura, & vt libera dicit eandem simplicissimam perfectionem, absque vlla distinctione virtuali: aliunde verò potentia volitiua & actus volitionis vt sic, siue non modificatus per virtutem aliquam affectiuam, sunt eadem perfectio simplicissima ex parte rei conceptæ, absque vlla distinctione virtuali, vt supra ostensum est: ergo actus liber volitionis, qui correspondet voluntati vt liberæ, est eadem simplicissima perfectio, entitas, siue formalitas, ac actus volitionis necessarius qui correspondet voluntati vt naturæ; cùm enim hi duo actus distincti solùm ex parte nostri modi concipiendi, quantùm ad id quod in recto important, sint idem eidem voluntati vt naturæ & vt liberæ, absque vlla distinctione actuali aut virtuali, sunt etiam idem inter se, quantùm ad id quod in recto important, absq; vlla distinctione actuali vel virtuali, iuxta illud: Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, & eo modo quo sunt eadem illi tertio; quando non obstant limitationes quæ solent opponi huic principio, & de quibus agetur in tractatu de Trinitate, vt certum est in præsenti non obstare; vnde actus liber diuinæ voluntatis importat in recto ipsam entitatem actus necessarij.

Digitized by Google

cessarij. Quomodò autem in obliquo importet terminationem ad creaturas, siue connotationem ipsarum, absque vlla dependentia illius ab ipsis, sed potiùs cum dependentia ipsarum ab illo; sic declaratur ex supponendo: sicut Intelligere diuinum, quia infinitum non solùm in ordine entis, sed etiam in ordine intelligendi; attingit omne cognoscibile siue increatum, siue creatum modo sibi proprio, absque vlla variatione ex parte sui; quamuis iuxta exigentiam obiecti sit Intelligere intuitiuum, & abstractiuum pro diuersitate ipsius obiecti; & hoc ideò, quia cùm solùm specificetur ab ente diuino, vt ab obiecto formali adæquato, attingit per se primò ipsum ens diuinum: & absque vlla mutatione vel additione, cùm sit in se inuariabile & infinitum, attingit ens creatum vt obiectum secundarium; maximè quia nullam ab eo habet dependentiam, sicut aliqualem habet actus cognitionis creatæ ab obiecto secundario, vnde aliqualiter perficitur, per hoc quòd illud attingat: Sic Velle diuinum, quia infinitum, non solùm in ordine entis, sed etiam in ordine volendi, attingit omne volibile siue increatum, siue creatum, modo sibi proprio, absque vlla variatione ex parte sui; quamuis iuxta exigentiam obiecti sit Velle necessarium & liberum, pro diuersitate ipsius obiecti; & hoc ideò, quia cùm solùm specificetur à bonitate diuina vt ab obiecto formali adæquato, attingit ipsam bonitatem diuinam per se primò; & absque vlla mutatione vel additione attingit effectiuè bonum creatum vt obiectum secundarium; maximè quia nullam ab eo habet dependentiam, sicut aliqualem habet actus volitionis creatæ ab obiecto secundario, vnde aliqualiter perficitur, per hoc quòd illud attingat. Ex hac autem independentia prouenit, quòd maneret tota entitas Velle diuini, & æquè perfecta, si per impossibile implicaret dari bonum creatum. Terminatio autem, respectus, aut connotatio non dicunt aliquid medium inter actum liberum & obiectum creatum; sed dicunt ipsum actum diuinum immediatè se ipso attingentem tale obiectum; actus enim est id, quo potentia terminatur ad obiectum, & respicit illud actiuè: vnde idem actus debet seipso terminari ad idem obiectum, & respicere illud actiuè *vt quo*. Quamuis autem facta sit comparatio inter intellectum & voluntatem Dei, quantùm ad terminationem ad sua obiecta; addita tamen est aliqua differentia, per hoc quod dictum est, quòd tam intellectus, quàm voluntas tendunt ad illud modo sibi proprio; modus autem proprius intellectus est, quòd tendat necessariò in obiectum sibi propositum in esse intelligibili; & maximè si talis intellectus sit actus purus, qualis est intellectus diuinus; sed modus proprius voluntatis est, quòd tendat liberè ad omne illud, quod non est summum bonum, vel non habet necessariam connexionem cum illo, quod enim non est huiusmodi, habet aliquam rationem mali, propter quam potest respui; & inde est quòd licèt tam intellectus, quàm voluntas Dei habeant independentiam à creaturis, quæ sunt obiectum secundarium; intellectus tamen fertur in illas necessariò actu determinato cognitionis, voluntas autem fertur liberè ad illas actu volitionis secundùm se indifferenti, propterea ex diuino beneplacito determinatur ad esse aliquarum, & ad non esse aliarum; & hoc ideò, quia voluntas sola est formaliter libera, non autem intellectus, licèt in intellectu sit radix libertatis, in quantùm proponit voluntati obiectum cum indifferentia tali, quòd possit acceptari vel respui ab illa, quia proponit vt bonum limitatum, formalis tamen libertas est tantùm in voluntate, aut dependenter ab illa.

Ad primum ergo dicendum, quòd talis denominatio est realis & intrinseca, & prouenit à forma intrinseca quæ est entitas actus necessarij, non præcisè; sed vt connotat obiectum creatum volitum, vt quid posterius; hoc enim exigit denominatio causæ, qualis est ista: ex quo sequitur, quòd inuoluit aliquid increatum, & quantùm est de se necessarium, scilicet ipsam entitatem volitionis, & aliquid creatum & liberum scilicet creaturas connotatas; quantùm ad entitatem potest omninò esse absque creaturis, quantùm verò ad rationem liberi non potest esse sine illis.

Ad secundum dicendum, quòd entitas siue realitas actus liberi diuinæ voluntatis, est quidem aliquo modo distincta ab actu necessario; sed non secundùm se præcisè, siue secundùm illud quod importat in recto; sed secundùm illud quod importat in obliquo, scilicet connotationem creaturarum, quæ cùm potuerit non esse in Deo, inde est quòd simpliciter est verum, quòd volitio libera creaturarum potuit non esse in Deo, cùm talis volitio adæquatè consistat in entitate & connotato.

Ad tertium dicendum, quòd illa denominatio est intrinseca, & non extrinseca, vt dictum est; & prouenit ab aliquo intrinseco non præcisè, sed connotante extrinsecum; & quia ex vtroque adintegratur ratio liberi in actu diuino, inde est quòd talis ratio sit ex se defectibilis, quia prædicta connotatio potuit non esse: licèt autem omne reale intrinsecum, quod est in Deo, secundùm id quod importat in recto, sit Deus ipse, ac proindè omnimodè necessarium; non tamen secundùm id quod importat in obliquo, semper est necessarium, vt contingit in præsenti: relatio autem rationis actus liberi ad obiectum volitum, præsupponit actum liberum, non autem illum constituit.

Ad quartum dicendum, quòd actus liber diuinæ

diuinæ voluntatis, addit quidem aliquam connotationem supra entitatem actus necessarij: sed non ad actionem transeuntem Dei, vt ostensum est, sed ad creaturas volitas. Posset hîc inquiri, An voluntas Dei vt libera sit prima radix libertatis & contingentiæ in creaturis, An verò ipsa vt summè efficax: sed quia potiori iure pertinet ad tractatum de Gratia, vbi agitur de concordia liberi arbitrij cum efficacia diuinæ voluntatis; propterea hanc difficultatem ad illum locum remittimus.

DISPVTATIO XIV.

De Voluntate Dei Antecedente & Consequente.

AD perfectam eorum notitiam, quæ pertinent ad diuinam voluntatem, & maximè circa diuinas eius prædiffinitiones: & ad legitimam plurium locorum sacræ Scripturæ intelligentiam, in præsenti Disputatione agendum est de voluntate Dei antecedente & consequente.

DVBIVM I.

Vtrùm Voluntas Dei diuidatur in Antecedentem & Consequentem.

SVpponendum est, hanc diuisionem non esse intelligendam ex parte ipsius voluntatis, aut volitionis diuinæ, nec actu, nec virtualiter; quasi in Deo sint duæ voluntates aut volitiones, actu aut virtualiter distinctæ: sed tantùm est intelligenda ex parte obiecti, vt modò explicabitur. Hoc supponendum constat manifestè ex supradictis, & colligitur ex omnimoda Dei simplicitate, quæ excludit à Diuinis omnem distinctionem realem actualem, vbi non obuiat oppositio relatiua; & virtualem ab iis quæ sunt eiusdem lineæ, sicut sunt voluntas & volitio vt sic, siue non modificata per aliquam virtutem affectiuam. Ex hac omnimoda simplicitate & independentia diuinæ voluntatis à rebus creatis, infertur quòd non sit assignare aliquam causam diuinæ voluntatis siue volitionis, vt probat D. Thomas hîc art. 5. & quòd eodem simplicissimo actu velit finem & ea quæ sunt ad finem; licèt velit ea quæ sunt ad finem, ordinari in finem: vnde concludit, quòd Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc.

Prima opinio negat, voluntatem Dei diuidi in Antecedentem, & Consequentem. Probatur, Hæc diuisio nullum habet fundamentum in sacra Scriptura, nec in sanctis Patribus, aut Conciliis iuxta sensum à quo assumitur nunc à Theologis: ergo non debet admitti in Deo; cùm non possimus loqui de Diuinis, vt potè excedentibus captum nostrum, nisi cum fundamento sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum.

Secundò, Si voluntas Dei diuidatur in Antecedentem & Consequentem; ideò hoc erit, quia volitio diuina ex parte obiectorum vult vnum antecedenter, & aliud consequenter, vt constat ex ipsis terminis: sed si hoc dicatur, debet admitti aliud membrum huius diuisionis, quia Deus vult aliquid etiam concomitanter; & ita voluntas Dei diuideretur in Antecedentem, Concomitantem, & Consequentem; quæ diuisio, cùm non admittatur, nec debet admitti alia, maximè quia inadæquata.

Tertiò, Si admittatur hæc diuisio, vel voluntas consequens est conformis voluntati antecedenti, vel est ipsi opposita: sed neutrum dici potest; Non primum, quia si semel Deus vult aliquid voluntate antecedente, cùm hæc sit efficax, superfluè ponitur in Deo voluntas consequens circa idem; Nec secundum, quia diuina voluntas non potest esse sibi ipsi contraria & opposita: ergo voluntas Dei non diuiditur in Antecedentem & Consequentem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas Dei diuiditur in Antecedentem & Consequentem: 2. Diuisione adæquata. 3. Voluntas antecedens fertur in rem absolutè & in communi sumptam, siue in prima sui consideratione. 4. Consequens verò fertur in rem in particulari, & adiunctis omnibus circumstantiis consideratam, quæ consideratio est secunda & consequens. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ, & S. Ioannis Damasceni. D. Th. hîc art. 6. ad 1. adducit plures expositiones huius propositionis, 1. ad Timoth. 2. Deus vult omnes homines saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire: & concludit, Tertiò secundùm Damascenum intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente: quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis diuinæ, in qua nihil est prius vel posterius, sed ex parte volitorum. S. autem Damascenus huius diuisionis diuinæ voluntatis, sub expressis terminis *Antecedentis & Consequentis* facit mentionem lib. 1. de fide cap. cap. 9. exponens prædictum locum Apostoli, vbi sic ait: Deus vt bonitate præstans, primariè quidem omnes homines seruari, ac regni sui compotes esse vult. Neque enim supplicij aut cruciatus causa; verùm ad hoc vt bonitatis ipsius participes simus, nos effinxit. Vt iustus autem, iis quoque qui peccant, pœnam inferni nihilominus vult: at illud prius Antecedens voluntas seu beneplacitum dicitur, ex ipso manans; secundùm autem,

Consequens voluntas ac promissio, à nostro vitio ortum ducens. Aliquando verò facit mentionem huius diuisionis sub terminis primariæ & secundariæ, vt lib. contra Manich. prope finem, vbi sic ait: Primaria voluntas est, id quod quispiam ex seipso vult: secundaria verò id, quod earum rerum, quæ contingunt, causa vult. Deinde, ex vna parte Velle diuinum, vt potè actualissimum, debet attingere actu sibi proprio omne volibile, & secundùm omnem modum, quo est volibile; sicut Intelligere diuinum, quia actualissimum, debet attingere omne cognoscibile, & secundùm omnem modum quo est cognoscibile: ex alia verò parte diuina voluntas siue volitio & Velle diuinum diuiditur non ex parte sui, at ex parte obiecti: sed omne bonum est volibile dupliciter, vel secundùm primariam considerationem ipsius, vt scilicet consideratur secundùm se & præcisis circumstantiis; vel secundùm considerationem secundariam, vt scilicet consideratur adiunctis circumstantiis; vt magis constabit ex dicendis: ergo diuinum Velle illud attingit secundùm hunc duplicem modum; & ita vt attingit secundùm primarium statum, dicitur voluntas Antecedens; vt verò illud attingit in secundario statu, dicitur voluntas Consequens.

Probatur secunda pars conclusionis. Diuinum Velle, vt dictum est, diuiditur iuxta diuersum statum, quo Deus attingit volibilia; sicut diuinū Intelligere diuiditur in intuitiuum & abstractiuum, iuxta diuersum modum quo Deus attingit cognoscibilia, vel præsentia, vel absentia: sed Deus potest tantùm attingere volibilia iuxta duplicem statum, id est vel secundùm se & præcisis circumstantiis, vel in particulari & adiunctis iisdem circunstantiis, vt statim dicetur: ergo hæc diuisio voluntatis diuinæ in Antecedentem & Consequentem est adæquata.

Probatur tertia & quarta pars conclusionis authoritate, ratione, & instantia D. Th. hîc art. 6. ad 1. vbi eam manifestè declarat, & efficaciter sic probat: Ad cuius intellectum considerandum est, quòd vnumquodque secundùm quod bonū est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundùm quòd absolutè consideratur bonum vel malum: quod tamen prout cum aliquo adiuncto consideratur, quæ est consequens consideratio eius, è contrario se habet. Sicut hominem viuere est bonum, & hominem occidi est malum, secundùm absolutam considerationem: sed si addatur circa aliquem hominem, quòd sit homicida, vel viuens in periculum multitudinis: sic bonum est eum occidi, & malum est viuere. Vnde potest dici quòd Iudex iustus antecedenter vult omnem hominem viuere: sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem saluari: sed consequenter vult quosdam damnari, secundùm exigentiam suæ iustitiæ. Ex quibus constat eos deficere à mente D. Thomæ, qui per voluntatem Antecedentem, intelligunt voluntatem Dei, quę antecedat nostrum consensum; & per Consequentem, illam quæ dictum consensum consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd habetur in Scripturis fundamentum huius diuisionis voluntatis Dei in Antecedentem & Consequentem; & maximè in prædicta authoritate Apostoli: nam licèt possit aliis modis exponi, vt constat ex D. Th. hîc ad 1. vbi tres affert eius expositiones; tertia tamen fundata in hac diuisione videtur planior. Quantùm ad sanctos Patres manifestum est ex dictis, quòd hæc diuisio in terminis reperiatur in S. Damasceno, & D. Th. Nec S. Damascenus, per voluntatem antecedentem intelligit tantùm voluntatem eorum, quæ à solo Deo manant, nulla sumpta occasione ex nostris bonis vel malis operibus: per voluntatem autem consequentem non intelligit tantùm voluntatem Dei, quæ ex nobis ortum habeat, siue ex occasione eorum quæ in nobis accidunt vt peccatorum: nam S. Damascenus est intelligendus iuxta prædicta, secundùm expositionem D. Th. quamuis in prima authoritate afferat exemplum, quòd aliquo modo prædictæ intelligentiæ contrariæ fauere potest. Certum tamen est, quòd per voluntatem antecedentem intelligit eam, quæ versatur circa obiectum in se absolutè consideratum & præcisis circunstantiis; vnde in secunda authoritate, in qua habet, Primaria voluntas est, id quod quispiam ex se ipso vult; ly *ex seipso*, non cadit supra voluntatem, sed supra obiectum volitum, ita vt sensus sit, tunc est voluntas primaria siue antecedens, quando quis vult aliquod obiectum ex seipso absolutè & secundùm se consideratum. Per voluntatem autem consequentem, intelligit eam, quæ versatur circa obiectum in particulari, siue hîc & nunc, ac cum aliis circunstantiis: vnde in eadem secunda authoritate hæc verba, *earum rerum quæ contingunt causa*, idem significant, ac circunstantiarum causa.

Ad secundum dicendum, quòd illa antecedentia & consequentia non attribuitur voluntati, quasi velit aliquid antequam sit, & postquam est, vt intendit obiectio: sed quia obiectum potest sub duplici statu considerari; id est absolutè & præcisis circunstantiis, qui est primus; & adiunctis iisdem circunstantiis, qui est secundus.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas consequens aliquando est conformis antecedenti, vt illa qua vult saluari prædestinatos: aliquando non est conformis, vt illa qua vult reprobos damnari

damnari propter eorum demerita: & ratio vtriusque est, quia quod est bonum secundùm se, aliquando etiam est bonum adiunctis circumstantiis, aliquando verò non. Ad impugnationes dicendum, quòd voluntas antecedens non est simpliciter efficax, vt dicetur postea: nec voluntas consequens, quæ non est conformis antecedenti, potest dici contraria & opposita illi, rigorosè loquendo, quia contrarietas & oppositio debent attendi circa idem; constat autem quòd voluntas antecedens & consequens non sunt circa idem omninò obiectum, nam Antecedens fertur circa illud absolutè & præcisis circunstantiis, Consequens verò fertur circa illud in particulari vt vestitum circunstantiis. Vtrùm autem voluntas antecedens semper intelligatur priùs exercita, quàm consequens, dicetur Dubio sequenti.

DVBIVM II.

Vtrùm tam voluntas antecedens, quàm consequens sit volitio simpliciter, & sit formaliter in Deo.

SVpponendum est, quòd actus voluntatis alius est volitio simpliciter alicuius, quando scilicet est efficax quantùm ad affectum, & efficaciter mouet ad electionem mediorum conuenientium ad illud acquirendum: alius non est volitio simpliciter, sed tantùm secundùm quid; & potiùs dicitur velleitas, quando scilicet non est efficax quantùm ad affectum; nec efficaciter mouet ad electionem mediorum sic conuenientium ad illud acquirendum, vt de facto acquiratur: in præsenti quærimus, Vtrùm voluntas tam antecedens quàm consequens sit volitio simpliciter, vel tantùm secundùm quid: Et insuper quærimus, an vtraque sit formaliter in Deo; nam esse aliquo modo, saltem eminenter, constat manifestè ex dictis Dubio præcedenti.

Prima opinio, quæ attribuitur S. Bonauenturæ in 1.d.46.art. 1.q.1. Scoto ibidem, & Alensi 1. p. q.36. membro 2. negat voluntatem Antecedentem esse formaliter in Deo. Probatur, Nullum est fundamentum in Scriptura ponendi formaliter in Deo voluntatem antecedentem, imò est fundamentum in contrarium, & ratio illud conuincit: ergo in Deo non est formaliter voluntas antecedens; cùm nihil Deo debeat attribui formaliter contra authoritatem sacræ Scripturæ, & rationem naturalem. Antecedens quoad primam partem probatur; Si aliquod esset fundamentum, maximè in illo dicto Apostoli, quòd Deus vult omnes homines saluos fieri: sed hoc dictum tantùm suadet, iuxta expositionem S. Augustini, esse in Deo eminenter voluntatem saluandi omnes homines; ait enim lib. de correctione & gratia cap. 15. Potest etiam sic intelligi, quòd omnes homines Deus vult saluos fieri, quoniam nos facit velle. Probatur quoad secundam partem; nam voluntas antecedens non impletur, & tamen constat ex Scriptura, quòd omnis voluntas, quæ est in Deo formaliter, impletur, iuxta illud Psalmi. Omnia quæcumque voluit, fecit Dominus: & Isaiæ, Omnis voluntas mea fiet. Quod ratio suadeat, statim patebit.

Secundò, Voluntas antecedens ex vna parte est otiosa; ex alia verò est imperfecta: otiosa quidem, quia si Deus voluntate consequente & efficaci vult non saluare aliquos; otiosum est quod voluntate antecedente inefficaci velit omnes homines saluare; imperfecta verò, quia talis voluntas antecedens est velleitas tantùm, quam constat esse actum imperfectum voluntatis: ergo cùm nihil otiosum & imperfectum possit esse formaliter in Deo, in ipso non est formaliter voluntas antecedens.

Tertiò, Si quis ex vna parte vellet absolutè aliquem non saluari, ex aliquo periculo; & ex alia parte potens illum liberare à tali periculo facillimè, ipsum non liberaret; manifestè colligeretur, quòd talis nullam haberet formaliter voluntatem saluandi illum: sed Deus vult absolutè reprobos non saluari, & potens facillimè illos liberare à perditione, tamen non liberat: ergo nulla est formaliter in Deo voluntas saluandi eos; & ita voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, non est formaliter in Deo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd voluntas Antecedens est tantùm voluntas secundùm quid: 2. Consequens autem est voluntas simpliciter. 3. Vtraque tamen est formaliter in Deo. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima & secunda pars conclusionis authoritate, ratione, & instantia D. Thomæ hîc art. 6. ad 1. vbi sic ait: Neque tamen id, quod antecedenter volumus, simpliciter volumus; sed secundùm quid: quia voluntas comparatur ad res secundùm quòd in seipsis sunt, in seipsis autem sunt in particulari: Vnde simpliciter volumus aliquid, secundùm quòd volumus illud consideratis omnibus circunstantiis particularibus; quod est consequenter velle. Vnde potest dici quòd Iudex iustus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundùm quid vellet eum viuere, scilicet in quantùm est homo. Vnde magis potest dici velleitas, quàm absoluta voluntas. Et sic patet, quòd quicquid Deus simpliciter vult, fit; licèt illud quod antecedenter vult, non fiat. Applicando igitur ad præsens, dicimus quòd Deus considerando hominem vt sic, præcisis aliis quibuscumque, quia bonum est hominem saluari; ideò sub illo statu vult omnes homines

saluos

saluos fieri, & ad agnitionem veritatis venire, vt dicitur 1. ad Timoth. 2. Sed hæc voluntas est tantùm secundùm quid, & de se inefficax, quia non attendit obiectum simpliciter vt est in se, sed in quadam abstractione; quia non est in se verè nisi in particulari hîc & nunc, ac cum aliis circunstantiis. Considerando verò hominem adiunctis illis circumstantiis, quòd si omnes saluarentur, impediretur bonum vniuersale diuinæ Prouidentiæ, & pulchritudo Vniuersi quæ exurgit ex diuersis gradibus rerum; & etiam impediretur manifestatio diuinorum attributorum, & maximè Misericordiæ & Iustitiæ, quæ in omnibus Dei operibus relucere debent; Iustitiæ quidem in punitione reproborum, & maioris misericordiæ erga electos in comparatiua prædestinatione eorum præ aliis: propterea habuit voluntatem absolutam non saluandi omnes homines; & elegit hos ex pura sua misericordia, & reprobando alios absque vlla iniustitia, vt dicetur suo loco. Deinde voluntas simpliciter ponit rem à parte rei, saltem quoad affectum; quod non facit voluntas secundùm quid: sed voluntas Antecedens non ponit rem à parte rei quoad affectum, sicut illam ponit voluntas Consequens; quia voluntas Antecedens non respicit rem vt vestitam omnibus suis circunstantiis, sub quibus tantùm, & non aliter est ponibilis à parte rei, benè tamen sic illam respicit voluntas Consequens: ergo voluntas Antecedens est tantùm voluntas secundùm quid; Consequens autem est voluntas simpliciter.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, quantùm ad voluntatem Antecedentem (de qua sola est difficultas; nam de Consequente nulla est inter Authores) 1. ad Timoth. 2. vbi dicitur: Deus vult omnes homines saluos fieri: qui locus secundùm simplicitatem litteræ expressè significat, in Deo esse formaliter actum, quo vult omnes homines saluos fieri, iuxta interpretationem sanctorum Patrum; cui licet Augustinus alias interpretationes ei dederit, hanc tamen secutus est in libro ad articulos falsos sibi impositos, secundus enim erat, Quòd Deus nolit homines saluari; cui respondet: Syncerissimè credendum est, atque profitendum, Deum velle, vt omnes homines salui fiant: quæ superlatiua affirmatio stare non posset, si Deus non haberet actum formalem, quo vellet salutem omnium hominum. Hanc etiam sequitur S. Prosper. lib. ad Capita Gallorum, sentent. 8. vbi sic ait: Qui dicit, quòd Deus non omnes velit saluos fieri, sed certum numerum prædestinatorum: durius loquitur, quàm loquendum sit de altitudine inscrutabilis gratiæ Dei, qui & omnes vult saluos fieri, & voluntatis suæ in eis implet propositum, quos prædestinauit. Alij etiam Sancti hanc interpretationem sequuntur, & maximè D. Th. in præsenti art. 6. ad 1. Sed verba Scripturæ sacræ debent intelligi simpliciter vt verba sonant, quando nullum inde sequitur inconueniens; aliàs nihil certi in illa haberetur: nullum autem ex hac litterali & simplici expositione sequitur inconueniens, tum quia sancti Patres prædicti id fatentur, tum vt constabit ex solutione obiectionum: ergo voluntas Antecedens est formaliter in Deo; non qua velit per modum simplicis tantùm complacentiæ salutem omnium, sed qua illam velit, vt voluntate practica; cùm ex vi illius det omnibus media sufficentia ad salutem, vt dicetur Dubio sequenti; & constat ex eodem loco sacræ Scripturæ, vbi Apostolus exhortatur nos ad orandum pro omnibus, quia Deus vult omnes homines saluos fieri; propterea subdit, quòd mediator Dei & hominum homo Christus Iesus dedit semetipsum in redemptionem pro omnibus nobis: & alibi additur, quòd mortuus est pro salute totius mundi. Et 1. Petri, 3. Non tardat Dominus, sicut quidam existimant: sed patienter agit propter vos, nolens aliquos perire, sed omnes ad pœnitentiam reduci. Deinde, summa actualitas diuinæ voluntatis exigit, vt actu formali feratur in omne volibile, vt supra ostensum est: sed obiectum voluntatis Antecedentis est verè volibile, v. g. saluatio omnium hominum, cùm verè sit quid bonum, & Apostolus exhortetur nos ad illud sic volendum, vt pro omnibus oremus: ergo voluntas Antecedens est formaliter in Deo. Denique, ex vna parte voluntas Antecedens est formaliter in nobis, vt in multis experimur, & præcipuè in Mercatore, qui ne naufragium patiatur, projicit suas merces in mare: vellet tamen non projicere, quod apparet manifestè in eo quod flendo projicit: ex alia verò parte nihil obstat, quin talis voluntas sit formaliter in Deo, nam si quid obstaret, maximè quia non impletur; hoc autem non obstat, nam verè & formaliter est in Deo voluntas vt ab omnibus obseruentur diuina præcepta, quæ tamen ab omnibus non obseruantur: ergo voluntas Antecedens est formaliter in Deo.

AD primum ergo dicendum, quòd prædictus locus sacræ Scripturæ præbet firmum fundamentum ponendi in Deo voluntatem Antecedentem: quòd si S. Augustinus assignatam dederit expositionem, non tamen negat communiter nunc receptam de voluntate Antecedente; imò eam indicat loco supra citato, respondens articulis sibi impositis. Quantùm ad alia loca sacræ Scripturæ, dicendum quòd sunt intelligenda de voluntate Dei Consequente, quæ est beneplaciti.

AD secundum dicendum, quòd sufficit vt voluntas Dei Antecedens manifestet viscera diuinæ misericordiæ Dei in homines, & quòd sit conformis bonitati ipsius, ad hoc vt non fit

sit otiosa; vt potest declarari exemplo Iudicis allato à D. Thoma, maximè quia voluntas Antecedens habet aliquam efficaciam, per hoc præcisè quia ex vi illius quam Deus habet saluandi omnes, dantur ab ipso Deo media sufficientia ad obtinendam salutem. Ad aliam partem dicendum, quòd velleitas est quidem actus inefficax, sed non imperfectus: quia inefficacia non se tenet ex parte ipsius, sed ex parte obiecti; nam quantùm est in se, efficaciter & perfectè vult, quod vult, scilicet obiectum in sui primaria consideratione acceptum; sed quia obiectum non potest sic esse à parte rei, inde est quòd talis actus non habet simpliciter efficaciam respectu illius.

AD tertium dicendum, quòd potest stare, quòd aliquis velit absolutè alium non saluari ex aliquo periculo, & quòd potens illum facillimè liberare à tali periculo, eum non liberet, propter aliquam causam in particulari: & tamen quòd habeat formaliter voluntatem Antecedentem de illius salute, vt potest declarari exemplo Iudicis adducto: & refertur de Pio V. summo & sancto Pontifice, quòd iusserit zelo iustitiæ suspendi quendam reum, flendo tamen; quod indicat voluisse eum liberari, nisi leges obstitissent. Vnde applicando ad rem, dicendum quòd licèt Deus velit absolutè aliquos non saluari, siue excludi à regno cœlesti, tanquam à bono eis indebito; non inde tamen colligitur, quòd non habeat formaliter voluntatem Antecedentem saluandi omnes: maximè, cùm cõstet contrarium ex sacra Scriptura.

DVBIVM III.

Vtrùm ex vi voluntatis Antecedentis, quâ Deus vult omnes homines saluos fieri, tribuat omnibus, etiam obduratis & reprobis, auxilia supernaturalia sufficientia ad obtinendam salutem æternam.

SVpponendum est, quòd illud auxilium dicitur verè sufficiens ad operandum, quod ita dat posse operari, vt vltra ipsum non requiratur aliud ex parte potentiæ ad dandum posse; quamuis ad actu operandum requiratur aliud, scilicet applicatio ipsius potentiæ, siue reductio eius de actu primo in actum secundum; quia plus est operari, quàm posse operari, operari quippe supponit & includit posse operari, non autem posse operari semper includit operari, propterea ab actu ad potentiam valet consequentia, & non è contra: vnde auxilium sufficiens dat tantùm posse operari, auxilium verò efficax dat actu operari: cum hoc tamen stat, quòd omne auxilium sufficiens est secundùm aliquam rationem efficax, sicut auxilium quod nobis datur tanquam sufficiens ad eliciendum actum contritionis, est efficax ad eliciendos alios actus imperfectos præcedentes contritionem, vt cogitationem deformitatis peccati, pœnarum inferni, vel gloriæ cælestis: cuius ratio est, quia Deus per auxilium sufficiens excitat animam; anima autem non excitatur nec mouetur, nisi vitaliter, ac proinde per actum vitalem à se elicitum, quem elicit & recipit. Inter auxilia autem Dei aliqua sunt extrinseca, vt passio Christi, prædicatio Euangelij, & similia: alia sunt intrinseca, vt sunt illustrationes in intellectu, & motiones in voluntate receptæ, per quas possumus operari illa quæ excedunt vires naturæ, & sunt in duplici differentia; nam aliqua excedunt simpliciter, quæ scilicet ex obiecto & ratione formali sunt supernaturalia, vt sunt actus virtutum Theologicarum supernaturales quantùm ad substantiam: alia verò solùm excedunt vires naturæ corruptæ, ob difficultatem quam includūt, vt dilectio naturalis Dei super omnia, conuersio efficax ad bonum honestum in primo instanti vsus rationis, & similia.

Prima opinio asserit, Deum sæpè denegare adultis auxilia sufficientia ad salutem, in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: libro 2. Machabæorum cap. 9. dicitur de Antiocho: Orabat autem hic scelestus Dominum, à quo non esset misericordiam consecuturus. Quæ verba indicant, ipsum deuenisse ad statum tam miserum & impium, quòd Deus eum omninò dereliquerat propter enormia eius scelera; quæ non essent vera, si Deus tunc dedisset illi auxilia sufficientia ad salutem. Alia plura sunt sacræ Scripturæ loca, quæ idem suadent.

Secundò, probatur authoritate sanctorum Patrum. August. tractatu 19. in Ioannem & epist. 105. ad Sixtum ait, quòd illis, qui non audierunt, nec potuerunt audire, pœna peccati est non credere, non autem peccatum. Idem dicit libro de correptione & gratia cap. 11. vbi sic concludit circa auxilia diuinæ gratiæ: Nunc autem quibus deest tale adiutorium, iam pœna peccati est. D. Thomas 3. contra Gentes cap. 160. sic ait: Quamuis illi, qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem, quin impedimentum gratiæ præstent vel ponant, nisi auxilio gratiæ præueniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur. Item 2. 2. q. 2. art. 5. ad 1. ait: Auxilium gratiæ quibuscumque diuinitus datur, misericorditer datur: quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, & saltem originalis peccati, vt Aug. dicit in lib. de correptione & gratia. Et q. 10. art. 1. docet multos esse infideles solùm negatiuè: qui consequenter non habent auxilium sufficiens ad credendum, nam si haberent, essent infideles contrariè.

Tertiò,

Tertiò, sunt aliqua peccata irremissibilia in homine viatore, quæ etiam per veram pœnitentiam deleri non possunt; vt sunt peccata commissa in Spiritum Sanctum, de quibus dicitur quòd nec in præsenti, nec in futuro sæculo remittuntur: dicitur enim Matthæi 12. Qui dixerit contra Spiritum Sanctum verbum, non remittetur ei, neque in hoc sæculo, neque in futuro. Et Augustinus in lib. de sermone Domini in monte, ait, quòd tanta labes est illius peccati, scilicet cùm post agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fraternitatẽ, & aduersus ipsam gratiam inuidiæ facibus agitatur, vt deprecandi humilitatem subire non possit, etiamsi peccatum suum mala conscientia agnoscere & annuntiare cogatur: ergo illis commissis non dantur auxilia sufficientia ad salutem, essent enim superflua.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus tribuit omnibus hominibus, quantùm est ex parte sua, auxilia extrinseca sufficientia ad salutem: 2. Imò omnibus, etiam scelestissimis, tribuit auxilia supernaturalia intrinseca, quibus possint implere præcepta diuina, & naturalia quæ supposito peccato impleri non possunt solis viribus naturæ, quando & vbi obligat obseruantia ipsorum. 3. Vnde absolutè omnibus prouidetur ex parte Dei, ad hoc vt possint saluari, si velint, quamuis multi sint, qui ponant obicem diuinæ gratiæ, & pereant. Ita communiter docent Discipuli D. Th.

Probatur prima pars conclusionis. Christus Dominus pro omnibus mortuus est, vt dicitur 2. ad Cor. 5. quod debet intelligi quantùm ad sufficientiam. Item, pro omnibus instituit Sacramenta, quæ plurimùm conducunt ad salutem. Item præcepit Apostolis & Discipulis prædicare Euangelium omni creaturæ. Nec vllus est terræ locus tam absconditus, in quo non possint reperiri auxilia sufficientia ad salutem: & si desint homines qui prædicent, mittet Angelos, si lex naturæ perfectè obseruetur: ergo Deus tribuit omnibus hominibus, quantùm est ex parte sua, auxilia extrinseca sufficientia ad salutem, ex vi voluntatis Antecedentis, qua vult omnes homines saluos fieri, & ad cognitionem veritatis venire.

Probatur secunda pars conclusionis. Nemo ad impossibile tenetur; vnde ille non peccat, qui non obseruat præceptum, ad quod obseruandum non habet sufficientes vires, vel naturales, vel superadditas: ergo Deus omnibus etiam scelestissimis tribuit auxilia supernaturalia intrinseca, quibus possint implere præcepta diuina, & naturalia quæ supposito peccato impleri non possunt solis viribus naturæ, quando & vbi obligat obseruantia ipsorum: vnde puero peruenienti ad vsum rationis datur auxilium gratiæ sufficiens, ad hoc vt possit se conuertere ad bonum honestum, quod est conforme rationi. Respondent aliqui, quòd licèt illi puero non detur auxilium gratiæ sufficiens ad talem conuersionem, non tamen excusatur à peccato; quia negatio talis auxilij imputatur ei ob peccatum originale præcedẽs. Sed contra; nam Concilium Trident. in sess. de iustificatione à peccato originali, definit, quòd remisso per Baptismum peccato originali nihil remanet perditionis: quod non esset verum si remaneret debitum carendi auxilio diuinæ gratiæ, sine quo non posset quis saluari: vnde hæc responsio non valet circa puerum baptizatum: circa verò non baptizatum, adhuc videtur dura; nam licèt propter peccatum originale iustè priuetur donis Dei gratuitis; non tamen videtur iustum, quòd propter illud priuari debeat auxilio gratiæ, sufficienti ad faciendum illud quod præcipitur, & fieri non potest viribus naturæ solis; maximè cùm definitum sit, præcepta Dei non esse impossibilia, vt affirmabant Hæretici: & hoc quantùm ad peccatum originale; nam si prædicta responsio tangeret peccatum actuale præcedens respectu adultorum, adhuc impugnatur ex authoritate S. Augustini, qui lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. & 19. item lib. de natura & gratia cap. 67. docet, hominem non semper peccare in eo quod vitare non potest, etiamsi impotentia illa ex peccato præcedente proueniat: vnde si quid præcipiatur à Deo, ad hoc vt sit obligatórium, debet dare auxilium sufficiens quo possit fieri, nec potest illud negare, saltem de potentia ordinaria, intuitu peccati præcedentis.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Dicimus igitur, quòd si puer adiutus auxilio speciali gratiæ conuertat se in primo instanti vsus rationis ad bonum honestum conforme rationi, Deus dat illi auxilium efficax ad credendum & amandum Deum, ita vt si sit in peccato originali, iustificetur; quia facienti quod in se est ex priori auxilio gratiæ, Deus non denegat gratiam, quia Deus perficit opus à se incœptum. Hoc colligitur ex D. Th. qui ex eo probat non posse fieri, vt peccatum veniale sit cum solo originali. Et q. 19. de veritate art. 11. dicit, quòd si puer enutritus in syluis viuat secundùm legem naturæ, Deus prouidebit ei de auxilio sufficienti ad salutem. Et in 2. d. 28. q. 1. art. 4. dicit, quòd ad habendam fidem aliquis se præparare potest, per id quod in ratione naturali est, id est faciendo id quod lumen rationis dictat esse faciendum; non quòd semper fiat ex solis viribus naturæ, vt aliqui volunt malè interpretantes D. Thomam; nam quandò illud, quod dictat lumen rationis, habet annexam magnam difficultatem, opus est auxilio gratiæ, ad hoc vt fiat. Ex quibus manifestè colligitur, quòd absolutè omnibus prouidetur ex

parte Dei, ad hoc vt possint saluari, si velint: quòd autem multi sint, qui ponant obicem diuinæ gratiæ, & pereant, constat ex sacra Scriptura, vt ex illo Euangelij; Quoties volui congregare filios tuos, sicut gallina pullos suos, & noluisti? Item ex illo; Perditio tua ex te Israël.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus etiam Antiocho tunc concessit auxilia gratiæ sufficientia ad salutem, sed non efficacia: vnde potuit verè pœnitere, sed de facto verè non pœnituit, dolebat enim de culpa præterita, non propter offensam Dei, sed propter infirmitatem corporalem quam patiebatur; & ita non erat misericordiam à Domino consecuturus, quamuis mediis illis auxiliis posset eam consequi.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus primo loco tantùm vult, quòd Deus aliquibus propter peccatum, quo resistunt gratiæ, Deus aliquando denegat vlteriorem gratiam qua credant, in pœnam prædicti peccati: nam si viuerent secundùm legem naturæ, ad cuius obseruantiam Deus omnibus prouidet gratiam sufficientem, prouideret eis auxilia quibus de facto crederent, quæ sunt auxilia efficacia: similiter est intelligendus in secundo loco. D. Thomas in primo & secundo loco loquitur de auxilio efficaci, vt constat ex ipso textu: & sic concedimus, quòd quando aliquis habens auxilium sufficiens non operatur id ad quod obligatur, peccat. In tertio loco tantùm vult, quòd non omnibus datur auxilium supernaturale ad producendos actus supernaturalès v.g. fidei, quando non vrget obligatio illos producendi: cùm autem ita proponitur fides, vt obliget ad credendum, tunc datur auxilium sufficiens ad credendum: si autem non ita proponatur fides, non est peccatum tunc non credere; & tunc est infidelitas negatiua. Quòd verò non sic proponatur fides, est in pœnam præcedentis peccati.

Ad tertium dicendum, quòd erroneum est asserere esse aliqua peccata in homine viatore, quæ per veram pœnitentiam deleri non possint, vt probat D. Th. 3.p.q.86.art.1. & præcipuè ex illo Ezech. 18. Omnium iniquitatum eius, quas operatus est, non recordabor amplius. Ad authoritatem verò sacræ Scripturæ respondit ibidem ad 3. quòd illud verbum, vel blasphemia cõtra Spiritum Sanctum, est finalis impœnitentia, vt Aug. dicit in lib. de verbis Domini: quæ penitus irremissibilis est, quia post finem huius vitæ non est remissio peccatorum. Vel si intelligatur per blasphemiam Spiritus Sancti, peccatum quod fit ex certa malitia, vel etiam ipsa blasphemia Spiritus Sancti, dicitur non remitti scilicet de facili: vel quia tale peccatum non habet in se causam excusationis: vel quia pro tali peccato punitur aliquis, & in hoc sæculo, & in futuro, vt in secunda parte expositum est. Similiter respondet ibidem ad 2. quòd illud verbum Augustini sic intelligendum est: tanta est labes illius peccati, vt deprecandi humilitatem subire non possit, scilicet de facili: secundùm quòd ille dicitur non posse sanari, qui non potest de facili sanari. Potest tamen hoc fieri per diuinæ gratiæ virtutem, quæ etiam interdum in profundum maris conuertit, vt dicitur in Psalmo 67. Posset hîc inquiri an voluntas Dei consequens semper impleatur: sed abundè hoc probat D. Thomas hîc art. 6.

DISPVTATIO XV.

De decretis siue prædiffinitionibus diuinis.

Qvia, vt ait S. Augustinus, nihil fit, nisi Deo volente illud fieri, vel permittente vt fiat: ideò in præsenti agendum est de diuinis decretis siue prædiffinitionibus circa futuritionem rerum.

DVBIVM I.

Vtrùm Deus ab æterno prædiffiniat efficaci decreto, omnes effectus causarum naturalium.

Svpponendum est, diuina decreta multis nominibus appellari in sacra Scriptura. Primò vocantur *voluntates Dei*, vt Psal. 102. Notas fecit Moysi vias suas, filiis Israël voluntates suas. Secundò vocantur *consilium*, ad Ephes. 1. Qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ. Isaiæ 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet. Tertiò, vocantur *propositum*: ad Rom. 8. Omnia cooperantur in bonum his qui secundùm propositum vocati sunt Sancti. Quartò, vocantur *placitum*, ad Galatas, 1. Cùm autem placuit ei qui me segregauit ex vtero matris meæ. Quintò, vocantur *iuramentum*: Psal. 109. Iurauit Dominus, & non pœnitebit eum. Sextò, vocantur *prædefinitio*: Actuum 17. Prædefiniens statuta tempora, & terminos habitationis eorum. Septimò tandem insigniuntur nomine *decreti*, deriuato à verbo *decerno*: Actuum 20. Conuenerunt aduersus filium tuum Iesum, vt facerent quæ consilium & manus tua decreuerunt fieri. Isaiæ 44. Dominus exercituum decreuit, quis poterit infirmare? Ratio huius diuersitatis nominum prouenit ex eminentia actus diuinæ voluntatis, quo tanquam prima & perfectissima omnium rerum causa de omnibus decernit. Igitur decreta diuina dicuntur Volũtates, quia sunt actus voluntatis: dicuntur Consilium, quia sunt secundùm perfectum iudicium quod est terminus consilij: dicuntur Propositum, quia sunt actus liberrimus Dei ad extra, quo propo

Digitized by Google

proponit vnum ex multis: dicuntur Placitum, vel Beneplacitum, quia cùm Deus agat ad extra liberrimè, ea quæ agit, debent ei esse placita: dicuntur Iuramentum propter stabilitatem quæ in iuramento reperitur: vltima tamen duo nomina sunt magis in scholis vsitata: vnde ea solùm in tota hac Disputatione vsurpabimus. Decretum autem diuinum diuiditur in positiuum & permissiuum: Positiuum, quod ab aliis vocatur decretum efficax, est illud quo Deus decreuit aliquid fieri infallibiliter actu, iuxta naturæ proprietatem: Permissiuum autem est illud, quo decernit permittere aliquid fieri, siue non impedire, cùm possit. Vtriusq; fit mentio in sacris Litteris: nam de Positiuo & efficaci habetur Genesis vltimo; Num Dei possumus resistere voluntati? Esther, 13. Domine, Domine Rex omnipotens, in ditione enim tua cuncta sunt posita, & non est qui possit tuæ resistere voluntati, si decreueris saluare Israël: de Permissiuo autem habetur in Psal. 80. Dimisi eos secundùm desideria cordis eorum, ibunt in adinuentionibus suis. Plura alia Scripturæ loca, & Patrum testimonia adduci possent, sed Dubiis sequentibus commodiùs adducentur.

Prima opinio Epicureorum, & aliorum veterum Philosophorum, quam aliqui etiam attribuunt Aristoteli, asserit, Deum ab æterno non prædiffinire siue prædeterminare efficaci decreto, omnes effectus causarum naturalium. Probatur authoritate sacræ Scripturæ. 1. ad Cor. 9. dicitur; Nunquid de bobus cura est Deo? ergo Deus ab æterno nō prædiffinit efficaci decreto omnes effectus causarū naturaliū; si enim in Deo esset talis prædiffinitio, esset vtique ipsi cura de bobus, & de omnibus aliis.

Secundò, probatur authoritate sanctorum Patrum: Hieronymus in cap. 1. Habacuc dicit, absurdum esse ad hoc deducere Maiestatem Dei, vt sciat quot per singula momenta nascantur, & quot moriantur culices, quot pisces natent in mari, &c. Si hæc nescit: ergo ab æterno non prædiffinit efficaci decreto; & consequenter nec alios effectus causarum naturalium.

Tertiò, ex Augustino in Enchiridio cap. 17. Melius est quædam nescire, quàm scire, vt vilia; quod etiam docet Aristoteles in 12. Metaphysicæ: & consequenter melius est ea non prædiffinire, quàm prædiffinire: sed omne quod est melius, Deo est tribuendum: ergo Deus ab æterno non prædiffinit efficaci decreto omnes effectus causarum naturalium. Maximè, quia vilia & minima non habent esse ratione sui; at propter species, & multiplicantur in infinitum: & ita non cadunt sub particulari Dei prouidentia, sub qua non cadunt, nisi finita, & ea quæ habent esse per se, siue ratione sui.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus ab æterno prædiffinit, siue prædeterminat absoluto & efficaci decreto omnes effectus causarum naturalium: 2. Vnde nullus omninò effectus naturalis, etiam minimus potest esse fortuitus, seu à casu respectu Dei. Ita communiter Discipuli Diui Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sanctorum Patrum. Dionysius cap. 5. de diuinis nominibus sic ait: Exemplaria autem esse dicimus in Deo existentium rationes substantificas, & singulariter præexistentes, quas Theologia *Prædiffinitiones* vocat, & diuinas & bonas voluntates existentium prædeterminatiuas & effectiuas, secundùm quas supersubstantialis essentia omnia prædiffiniuit & produxit. Videatur D. Thomas lect. 3. super hunc locum: ipsum enim sincerè iuxta nostram conclusionem exponit: cuius etiam mentionem faciens S. Damascenus oratione 1. de Imaginibus sic ait: Sunt item in Deo imagines & exempla rerum, quæ ab ipso futuræ sunt, nēpe consilium eius æternum, quod se habet semper eodem modo: immutabilis est enim omninò Deus, in quo nulla est commutatio, aut vicissitudinis obumbratio: has imagines, & hæc exemplaria *prædiffinitiones* appellat Sanctus ille, Dei munere diuinis in rebus considerandis & explicandis excellentissimus Dionysius: omnia etiam ab illo præfinita, & sine vlla commutatione futura, in eius consilio non aliter antequam fierent, erant expressa, quàm si quis velit domum ædificare, priùs imaginem & formam ipsius in anima effingit, cogitationéque amplectitur. Augustinus sæpè mentionem facit in suis scriptis huius prædiffinitionis Dei absolutæ & efficacis, ita vt lib. 5. de Ciuitate Dei cap. 9. eam aliquo modo *Fati* nomine appellet; ait enim: Et si mihi *Fati* nomen alicui rei adhibendum placeret, magis dicerem esse Fatum infirmioris, potentioris voluntatem qui eum habet in potestate; constat autem antiquorum omnium consensu Fati summam esse efficaciam: præmiserat autem: Quapropter voluntates nostræ tantùm valent, quantùm Deus eas valere voluit atque præsciuit: & ideò quicquid valent, certissimè valent, & quod facturæ sunt, ipsæ omninò facturæ sunt; plura eius adducentur loca Dubio sequenti. Boëtius lib. 4. de consolatione, prosa 6. sic ait: Ordo fatalis ex prouidentiæ simplicitate procedit: sicut enim artifex faciendæ rei formam mente concipiens mouet operis effectum; ita Deus prouidentia singulari singula mouet, ac infallibiliter disponit facienda. D. Thomas passim docet nostram conclusionem, infra q. 25. art. 5. ad 1. sic ait: Non tamen potest esse, vt Deus aliqua faciat, quæ

non præſciuerit & prçordinauerit ſe facturum, quia ipſum facere ſubiacet præſcientiæ & præordinationi Dei. Et q. 16. art. 1. ait: Ea quæ hîc per accidens aguntur, ſiue in rebus naturalibus, ſiue humanis, reducuntur in aliquam cauſam præordinantem, quæ eſt Prouidentia diuina. Item quodlib. 12. q. 3. art. 4. ait: A prouidentia Dei omnia ſunt prædeterminata & ordinata: docet hanc infallibilem diſpoſitionem diuinæ voluntatis ſiue Prouidentiæ poſſe vocari Fatum. Plura eiuſdem D. Th. teſtimonia adducentur Dubiis ſequentibus. Tandem hęc veritas habetur expreſſa in ſacris Litteris: Sapientiæ 8. de diuina Sapientia dicitur, quòd attingit à fine vſque ad finem fortiter, & diſponit omnia ſuauiter.

Secundò, probatur ratione: Deus ſua prouidentia & prædiffinitione efficaci & abſoluta, attingit illa omnia, quæ attingit cauſalitate ſua prima & efficaci; ea quippe omnia, quæ facit in tempore, fecit ab æterno ſuo abſoluto & efficaci decreto, & eo modo quo facit in tempore, ſiue efficaci & abſoluto decreto prædiffiniuit facienda eſſe in tempore; alioquin Deus mutaretur, nam modò vellet aliqua, quæ non voluiſſet ab æterno; & ita nunc ſe haberet aliter ac anteà, quod eſt mutari. radix huius eſt, quia ſecundùm fidem, Deus eſt agens liberum ad extra per intellectum & voluntatem, ac proindè prædiffiniendo abſoluto & efficaci decreto ea quæ facturus eſt, ſiue immediatè, ſiue mediis cauſis ſecundis; quod decretum eſt proprium primæ & vniuerſaliſſimæ cauſæ, ac omnino independentis, qualis eſt Deus; eodem quippe modo ſe habet Deus ordine intentionis, quo ſe habet ordine executionis reſpectu ſuorum effectuum: ſed Deus ſua cauſalitate prima & efficaci attingit omnes effectus cauſarum naturalium, non ſolùm concurrendo ſimultaneè, ſed etiam præuiè, vt probatum eſt in Phyſicis iuxta communem doctrinam Scholæ Thomiſticæ: tum quia eſt primum ens & prima cauſa; & in quantùm primum ens, dat eſſe, & quæ conſequuntur eſſe, vt potentias operatiuas; in quantùm verò prima cauſa & vniuerſaliſſima, dat vniuerſaliter omnibus aliis cauſis actu operari, quod non poteſt fieri, niſi præmouendo & applicando eas ad operandum; cùm enim operari ſequatur eſſe, eique proportionetur, quod habet eſſe dependens ab alio, debet etiam habere operari dependens ab alio; & è contra, quod non habet operari dependens ab alio; non habet eſſe dependens ab alio; tum quia omnis actio cauſarum ſecundarum dependet à Deo, non ſolùm quantùm ad ſubſtantiam, ſed etiam quantùm ad omnem modum realem quem habet; ac proinde ſecundùm hoc, quod eſt eſſe à cauſis ſecundis, hoc enim eſt quid reale, vt maximè apparet in actionibus vitalibus, in quibus vitalitas quæ eſt à cauſa ſecunda, eſt quid reale; quod idem dicendum eſt de effectibus cauſarum ſecundarum: hoc autem eſſe non poſſet, niſi Deus præmoueret & applicaret cauſas ſecundas ad agendum: tum ob alias rationes in Phyſicis adductas: ergo Deus ab æterno prædiffinit abſoluto & efficaci decreto omnes effectus cauſarum naturalium. Vt prædictis authoritatibus & rationi reſpondeant Aduerſarij, recurrunt ad ſcientiam mediam: ſed ne eadem ſæpiùs repetantur, videantur quæ ſupra dicta ſunt, dum impugnaretur talis ſcientia.

Probatur ſecunda pars concluſionis, tum ex dictis; ſequitur enim neceſſariò ex prima: tum ex duplici cenſura, quæ ſolet afferri, Vniuerſalitatis Pariſienſis: Prima eſt, quòd aliqua poſſint venire fortuitò reſpectu cauſæ primæ; error: Secunda verò, quòd falſum eſt omnia eſſe præordinata à prima cauſa, quia tunc euenirent ex neceſſitate; error: tum quia aliàs aliquid eſſet futurum independenter à Deo, vel ſaltem procederet neceſſariò ab illo: quorum vtrumque eſt falſum & contra fidem; Primum quidem iuxta illud Ioannis 1. Omnia per ipſum facta ſunt, & meritò cùm ſit ens per eſſentiam ac primum ens, à quo proinde alia omnia entia per participationem debent dependere, Secundum autem iuxta illud Pſalmi 93. Deus vltionum liberè egit: tum quia iuxta ſacram Scripturam Deus habet prouidentiam vniuerſalem omnium, dicitur enim Sapientiæ 12. Non enim eſt alius Deus quàm tu, cui cura eſt de omnibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd S. Paulus loquitur non abſolutè, ſed comparatiuè, id eſt ex parte effectus Deus habet tantam prouidentiam & curam hominum, vt comparatiuè non videatur habere curam aliorum materialium, vt brutorum; maximè quia habet prouidentiam & curam ipſorum propter homines, ſiue ordinando ea ad homines, omnia quippe fiunt propter electos.

Ad ſecundum dicendum, vel quòd S. Hieronymus non dicit hoc ex propria ſententia, vel quòd loquitur comparatiuè ad homines, ſicut S. Paulus: quod patet ex ſequentibus verbis; dicit enim quòd non ſumus tam fatui, vt exiſtimemus eandem curam Deum habere animarum rationalium, & minimarum rerum. Nec D. Thomas contrariatur dum ait, numerum iſtorum inferiorum non eſſe determinatum; non enim abſolutè negat talem numerum eſſe determinatum, ſed ſolùm quòd ſit per ſe determinatus, ſicut eſt numerus ſpecierum, hæ quippe ſunt paucæ & determinatæ, indiuidua verò multiplicantur quaſi in infinitum.

Ad tertium dicendum, cum D. Th. infra q. 22. art. 3. ad 3. quòd nobis melius eſt, non cognoſcere mala & vilia, in quantùm per ea impedi

Digitized by Google

impedimur à consideratione aliquorum meliorum: quia non possumus simul multa intelligere: & in quantùm cogitatio malorum peruertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia vno intuitu videt, & cuius voluntas ad malum flecti non potest. Ad aliud dicendum, quòd diuina Prouidentia & prædiffinitio est proportionata rebus: vnde sicut indiuidua vilia & minima non habent esse ratione sui, sed propter species; sic non sunt præordinata & prædiffinita ratione sui, sed propter conseruationem specierum in continuata eorum successione; & quamuis multiplicentur semper, nunquam tamen erunt infinita.

DVBIVM II.

Vtrùm Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto, omnes actus liberos bonos.

SVpponendum est, inter antiquos Philosophos, solo lumine naturæ vtentes fuisse iudicatum impossibile, cum diuina Prouidentia, siue cum absoluta & efficaci eius prædiffinitione circa actus liberos, cócordare voluntatis humanæ libertatem: vnde aliqui suam experti libertatem, diuinam impiè negarunt Prouidentiam: Alij verò admirabilem Dei prouidentiam passim in singulis creaturis aduertentes, humanam sustulerunt libertatem. Sed vterque error, & fidei, & lumini naturæ repugnat: Primus quidem tota hac Disputatione refellitur: imò ex sacris Scripturis, & sanctis Patribus habetur, diuinam Prouidentiam esse certissimam & infallibilem; dicitur enim Ioannis 10. Oues meæ vocem meam audiunt, & ego cognosco eas, & sequuntur me, & ego vitam æternam do eis, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea. Et cap. 17. ait Christus Patri æterno: Quos dedisti mihi, custodiui, & nemo ex eis periit, nisi filius perditionis, vt impleretur Scriptura. & August. libr. de correptione & gratia cap. 14. dicit, quòd eorum, qui prædestinati sunt, ita certus est numerus, vt eorum numero nullus addatur. Et ratio est manifesta; nam diuina voluntas, vt potè summè efficax & omnipotens infallibiliter sortitur effectum; vnde non solùm adhibet media proportionata ad finem obtinendum, sed de facto obtinet finem intentum, à qua perfectione deficit prouidentia humana; cuius propterea tantũ est adhibere media proportionata ad obtinendum finem, licèt interdũ non obtineatur finis. Secundus autem error excluditur, tum ex dictis in materia de Scientia Dei; tum ex multis locis sacræ Scripturæ, præcipuè ex illo Ecclesiastici 15. Deus ab initio constituit hominem, & reliquit eum in manu consilij sui. Adiecit mandata & præcepta sua, si volueris mandata seruare, conseruabunt te, & in perpetuum fidem placitam facere. Apposuit tibi aquam & ignem: ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita & mors, bonum & malum: quod placuerit ei, dabitur illi: tum ex Conciliis, & Patribus; in Concilio Tridentino sess. 6. definitur contra modernos Hæreticos, verè in nobis esse liberum arbitrium, nec lædi ex diuina Prouidentia: quod etiam asserunt sancti Patres, maximè August. lib. 5. de ciuit. Dei cap. 9. vbi ait, quòd non cogimur, retentâ præscientiâ Dei, tollere libertatem, nec retentâ libertate tollere præscientiam Dei. D. Thomas etiam in hac quæstione, & infra q. 23. & 24. id sæpè repetit: & refert ad summã efficaciam & omnipotentiam diuinæ voluntatis, quòd operemur liberè; cùm enim sit omnipotens, non solùm fiunt quæ decreuit, sed etiam fiunt eo modo quo decreuit, scilicet vel necessariò, vel liberè, vel contingenter: tum sequenti ratione; quia si nulla esset in nobis libertas, nec vllum esset meritum aut demeritum, nec opus esset consilio aut præcepto. Ex quibus sequitur reijciendum esse Fatum, prout accipiebatur ab illis antiquis, & significat aliquid necessariũ tollens libertatem: in hoc enim sensu reijcitur & damnatur à Conciliis, & Patribus. Potest tamen admitti, prout significat infallibilem diuinæ Prouidentiæ dispositionem; & ita admittitur à S. Augustino lib. 5. de ciuit. Dei cap. 9. vbi sic ait: Et si mihi Fati nomen alicui rei adhibendum placeret, magis dicerem esse fatum infirmioris, potentioris voluntatem, qui eum habet in potestate. Et cap. 1. dixerat: Si propterea quisquam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem, vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, & linguam corrigat. Et à D. Th. infra q. 116. art. 1. & quodlib. 12. qu. 3. art. 4. vbi ait: Quia cùm Gentilibus nec nomina conuenit habere communia, & ideò Augustinus dicit: si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat; & non dicat Fatum sed Prouidentiam.

Prima opinio Aliquorum extra scholam D. Thomæ negat, Deum ab æterno prædiffinire absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos bonos: vnde negat in Deo esse prædiffinitionem æternam antecedentem nostrum consensum, & ponit tantùm concomitantem. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Ecclesiastici 5. dicitur, Apposuit tibi aquam & ignem, ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi. S. Damascenus lib. 2. de fide cap. 30. ait: Scire interest Deum omnia præscire, non autem omnia prædeterminare, & prædiffinire: præscit enim etiam ea, quæ in nostra potestate & arbitrio sita sunt; at non item ea prædiffiniuit:

Ratio solvi[t] b[.] Thom

Perche hi[...] imperare [...] parlare [...]

Digitized by Google

diffiniuit: nec enim vitium admitti vult, nec rursus virtuti vim affert. Et cap. 29. dixerat quæ in nostra potestate sunt, non Prouidentiæ, sed libero nostro arbitrio assignari debet. Chrysostomus hom. 12. in epist. ad Hebræos, negat, Deum nostras antecedere voluntates, ne nostrum lædatur arbitrium. Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. ait: Si laboriosum est omnia mandare memoriæ, hoc breuissimum tene, quæcumque ista causa est voluntatis, si non potest ei resisti, sine peccato ei creditur. Et lib. 6. de ciuit. Dei cap. 12. refert ad liberum arbitrium, & non ad diuinam prædiffinitionem, quòd ex duobus æquè dispositis, & ab eodem obiecto æquè inuitatis, alter ad illicitè perfruẽdum mouetur, alter in voluntate pudica stabilis permanet. Tandem D. Thomas 1. 2. q. 9. art. 6. ad 3. dicit quòd licèt inclinatio & determinatio ad bonum in communi sit à Deo: tamen ad volendum hoc vel illud bonum, voluntas se determinat.

Secundò, Ad saluandam subordinationem voluntatis creatæ ad diuinam voluntatem, vt potè causæ secundæ ad causam primam, sufficit quòd diuina voluntas versetur circa actus liberos bonos voluntatis creatæ, per volitionem generalem, & conditionatam, si voluntas creata voluerit; nam eo ipso tam ipsa vt causa secunda, quàm eius actio dependent à diuina voluntate vt à causa prima, quia habet esse & operari à diuina voluntate, in quo consistit vera subordinatio causæ secundæ à prima: ergo superfluè ponitur, quòd Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos bonos; non enim potest poni prædicta prædiffinitio absoluta & efficax, nisi ad saluandam hanc subordinationem. Maximè quia causa prima debet concurrere concursu generali, siue indifferenti, qui proinde debet modificari & determinari à causa secunda.

Tertiò, si Deus ab æterno prædiffiniret absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos bonos, sequuntur multa inconuenientia. Primum, quòd tollenda esset omnis libertas ab homine, nam operaretur ex fatali quadam necessitate: sicut quia Angeli dirigebantur speciali Dei prouidentia in primo instanti, non potuerunt non rectè operari in illo, sicut etiam confirmati in gratia non habent libertatem ad peccandum: & hoc ideò, quia de ratione potentiæ liberę est, vt se determinet ad suos actus: Si autem voluntas creata esset ab æterno prædeterminata à Deo ad suos actus, non se determinaret ad illos; quod enim est iam determinatum, non est determinabile amplius. Secundum, quod sequitur ex illo primo, est quòd datâ illâ prædiffinitione absolutâ & efficaci, frustra essent orationes, exhortationes, consilia, præcepta, &c. nam quod sic est prædiffinitum, non potest aliter euenire. Tertium, admissa hac prædiffinitione absoluta, sequitur nos agere, quia Deus vult: quod tamen est contra Patres; Arnobius enim Psal. 50. ait: Negas libertatem arbitrij, si dixeris: Deus si vult, bonus sum; si non vult, bonus non sum. Et Anastasius Nyssenus lib. quæstionum in Scripturam ait: Si ergo quem Deus vult seruat, quem autem vult perdit; neque qui seruatur, dignus est mercede: neque qui perit, supplicio. Quartum tandem, quòd Deus deberet simili modo prædiffinire actus liberos malos, propter eandem rationem, scilicet subordinationem in operando voluntatis creatæ vt causæ secundæ, ad diuinam voluntatẽ vt causam primam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus ab æterno prædiffinit absoluto & efficaci decreto, omnes actus liberos bonos, ante præuisionem consensus voluntatis nostræ: ita tamen vt liberè fiant à nobis. Ita communiter Discipuli D. Thomæ & plures alij Theologi.

Probatur conclusio Authoritate sacræ Scripturæ. Ad Ephesios, 2. dicitur: Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Iesu in operibus bonis, quæ præparauit Deus, vt in illis ambulemus: vbi ly *præparare* idem est ac prædiffinire & prædestinare, vt docent sancti Patres exponentes hunc locum, Athanasius, & D. Thomas super hæc verba S. Pauli. Augustinus libr. de prædestinatione Sanctorum cap. 10. Prosper ad capita Gallorum responsione 14. Fulgentius lib. 1. ad Monimum cap. 29. Et in eadem epist. cap. 1. sic habetur: In quo etiam nos sorte vocati sumus, prædestinati secundùm propositum eius, qui operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ: quæ verba sic aptè exponit D. Thomas ad nostrum intentum: Ponit voluntariam Dei prædestinationem, cuius quidem prædestinationis ratio non sunt merita nostra, sed mera Dei voluntas: propter quod subdit; Secundùm propositum eius: quod autem secundùm propositum prædestinauerit, probat; quia non solùm hoc, sed etiam omnia alia quæ Deus facit, operatur secundùm consilium voluntatis suæ Psalmo 134. Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit. Isaiæ 46. Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet. Non autem dicit, secundùm voluntatem, ne credas quòd sit irrationabilis; sed secundùm consilium voluntatis suæ, id est secundùm voluntatem suam quæ est è ratione: non secundùm quòd ratio importat discursum, sed secundùm quòd designat certam & deliberatam voluntatem. Quæ loca S. Apostoli importãt absolutam & efficacem Dei prædiffinitionem respectu actuum & operum nostrorum, & ita independentem à nobis, vt ipsam referat ad propositum & consilium diuinæ voluntatis tanquam ad primam radicem,

& non

Digitized by Google

& non ad voluntatem nostram præuisam per scientiam mediam, vt volunt Aduersarij, vt magis expendetur infra in materia prædestinationis. Lucæ 22. dicitur: & quidem filius hominis, secundùm quòd definitum est, vadit. Actuum, 2. Hunc definito consilio & præscientia Dei traditum, per manus iniquorum affligentes interemistis,

Secundò, probatur authoritate sanctorum Patrum: tum locis Dubio præcedenti citatis, quæ hanc etiam conclusionem probant: tum sequentibus. Augustinus lib. de correptione & gratia cap. 7. expendens efficaciam diuinæ electionis sic ait: Horum si quisquam periit, fallitur Deus; sed nemo eorum periit, quia non fallitur Deus; horum si quisquam periit, vitio humano vincitur Deus; sed nemo eorum periit, quia nulla re vincitur Deus. Et cap. 14. sic ait: Deo volenti saluum facere, nullum hominis resistit arbitrium: sic enim velle & nolle in volentis aut nolentis est potestate, vt diuinam voluntatem non impediat, nec superet potestatem: & tandem concludit; Non facit, nisi per ipsorum hominum voluntates, sine dubio habens humanorum cordium, quò placeret, inclinandorum omnipotentissimam potestatem: Ex quibus constat S. Augustinum reducere infallibilitatem euentuum & actuum voluntatis creatæ, ad summam efficaciam & absolutum decretum diuinæ voluntatis. Quæ mens Augustini sic manifesta fuit suo tempore, vt eius aduersarij Hæretici dicerent, ipsum inducere fatalem quãdam necessitatem in hominibus. D. Thomas hîc art. 8. sic ait: Cùm enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantùm secundum id quod fit, sed etiam secundùm modum fiendi vel essendi, &c. Cum igitur voluntas diuina sit efficacissima, non solùm sequitur quòd fiant ea quę Deus vult fieri, sed quòd eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult: vult autem quædam fieri Deus necessariò, quædam contingenter, vt sit ordo in rebus ad complementum Vniuersi, &c. Idem docet 1. contra Gentes cap. 85. & expressiùs adhuc q. 23. de veritate art. 5. vbi ait: Voluntas autem diuina est agens fortissimum: vnde oportet eius effectum omnibus modis ei assimilari; vt non solùm fiat id quod Deus vult fieri, quod est quasi assimilari secundùm speciem; sed vt fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, vt necessariò vel contingenter; citò vel tardè, quod est quasi quædam assimilatio secundùm accidentia: & hunc quidem modum rebus diuina voluntas præfigit ex ordine suæ sapientiæ: & sic non dicimus, quòd aliqui diuinorum effectuum sint contingentes solummodò, propter contingentiam causarum secundarum; sed magis propter dispositionem diuinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus prouidit. Anselmus lib. de concordia prædestinationis & liberi arbitrij ait: Quoniam enim quod Deus vult, non potest non esse, cùm vult hominis voluntatem nulla cogi vel prohiberi necessitate, ad volendum vel ad non volendum, & vult effectum sequi voluntatem; tunc necesse est voluntatem esse liberam, & esse quod vult.

Tertiò, probatur ratione adducta in præcedenti Dubio, quæ debitè applicata hanc conclusionem efficaciter probat.

Ad primum ergo dicendum, quòd locus ille sacræ Scripturæ solùm probat in homine esse liberum arbitrium, quod libenter concedimus: non autem excludit absolutam & efficacem Dei prædiffinitionem circa actus liberos. Ita D. Th. 3. contra Gentes cap. 90. Ad authoritatem S. Damasceni respondet D. Th. infra q. 23. art. 1. ad 1. quòd Damascenus nominat prędeterminationẽ, Impositionem necessitatis, sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad vnum. Quod patet ex eo quod subdit: non enim vult malitiam, neque compellit virtutem; vnde prædestinatio non excluditur: eodem modo etiam respondet loco citato contra Gentes. Simili modo debet responderi ad authoritatem Chrysostomi, si sit legitima; dicitur enim quòd prædicta verba non reperiuntur in originalibus græcis, vnde creduntur imposita esse à Pelagianis. Ad authoritatem S. August. dicendum, quòd in primo loco agit de causis & obiectis creatis inclinantibus ad peccandum, vt constat ex ipso textu: de quibus verum est, quòd si eis resisti non potest, sine peccato ipsis ceditur. In secundo verò loco licèt referat hanc differentiam ad liberum arbitrium tanquam ad causam proximam; non tamen excludit decretum diuinæ voluntatis vt causæ primæ, vel positiuum, vel permissiuum. Ad D. Th. autem dicendum, quòd ibi loquitur de voluntate peccaminosa, quæ non prædeterminatur à diuina voluntate, decreto positiuo ad malum morale, quod est bonum apparens, sed se ipsam ad illud primò determinat, vt posteà dicetur: vel si ibi loquitur de vero bono particulari, tantùm vult quòd voluntas creata ita est determinata ad bonum in communi à Deo, vt non se determinet liberè ad illud, sicut se determinat liberè ad bonum in particulari, prædeterminata tamen à Deo prædeterminatione generali, & prædeterminatione speciali ad bona particularia gratiæ.

Ad secundum dicendum, quòd non datur in Deo illa volitio conditionata; sed vera volitio determinata prædiffinitiua nostrorũ actuũ bonorum. Nec cum illa volitione conditionata posset saluari subordinatio voluntatis creatæ ad diuinam voluntatem vt causam primam: nam licèt ex concursu simultaneo Dei ad actionem sequatur ipsam actionem pendere dire-

ctè à

ctè à Deo; non tamen ipsam causam secundam vt talem, quæ non dependet vt causa, nisi vt applicatur ad agendũ à causa prima. Quòd autem non sit in Deo illa volitio indifferens & conditionata, constat ex dictis in materia de scientia Dei, quia includit duplicem imperfectionem diuinæ voluntati repugnantem: quarum prima est; quia sequeretur diuinam voluntatem determinari ad agendum à creata voluntate; & ita non esset Deus prima causa: secunda est, quia sequeretur, Deum agere præter intentionem & cæco quodam modo: quod repugnat Deo, Agenti perfectissimo. Ad aliud dicendum, quòd concursus generalis non est indifferens, sed dicitur generalis, quia datur omnibus, & ad omnia naturalia: quem Deus modificat in causa secunda; non autem modificatur ab ipsa.

Ad tertium dicendum, quòd ex nostra doctrina nullum sequitur inconueniens. Non primum; quia licèt actus liberi nostræ voluntatis sint ab æterno absolutè & efficaciter prædiffiniti; tamen cum debita indifferentia eliciuntur: nam voluntas nostra liberè se determinat ad faciendum ea, quæ ab æterno sunt prædeterminata vt fierent, & potest se determinare ad contrarium; non tamen de facto se ad contrarium determinabit: nam diuina prædeterminatio absoluta & efficax solùm inducit infallibilitatem, & non absolutam necessitatem: quod constat ex morte Christi Domini, qui secundùm fidem liberè mortuus est, iuxta illud Isaiæ 43. Oblatus est, quia ipse voluit: & tamen constat ex Actuum, 2. quòd eius mors sacratissima, etiam quoad circumstantias fuit ab æterno prædiffinita. Vnde ad instantias dicendum, quòd Angeli in primo instanti dirigebantur à Deo, vt ab Agente particulari, vt suo loco dicetur, quia prima ipsorum operatio est quasi proprietas eorum naturæ purè intellectualis; vnde non mirum si in illo instanti non potuierunt non rectè operari. Confirmati verò in gratia, secundùm aliquos sunt impeccabiles ab intrinseco, quia (vt dicunt) donum confirmationis in gratia importat aliquam perfectionem intrinsecam supra gratiam sanctificantem, qua tollitur defectibilitas in malum; cùm sit quædam participatio gratiæ consummatæ Beatorum: secundùm alios autem sunt tantùm impeccabiles ab extrinseco propter continua & efficacia auxilia diuinæ gratiæ, ipsis opportunè concessa, ne declinent in malum, iuxta illud: Qui potuit transgredi, & non est transgressus; facere mala, & non fecit. Nec sequitur secundum inconueniens: quia quando Deus prædiffinit aliquid, prædiffinit simul media quibus vult illud compleri, & sine quibus non potest compleri; vnde aliquando assumit orationes, exhortationes, consilia, præcepta, &c. Propterea D. Thomas ait: Non ita oramus vt immutetur voluntas Dei quæ est immutabilis, sed vt fiat sicut iam prædiffinitum est. Nec tertium, si intelligatur quòd actus liberi boni ita dependent à voluntate Dei, vt non dependeant à voluntate creata; nam, vt dictum est, voluntas creata ita prædeterminatur à Deo, vt se etiam determinet, vt docet D. Th. q. de malo art. 2. ad 4. vbi sic ait: Cùm aliquid mouet seipsum, non excluditur, quin ab alio moueatur, à quo habet hoc ipsum quòd se ipsum mouet: & sic non repugnat libertati, quòd Deus est causa actus liberi arbitrij. Si autem intelligatur, quòd benè operamur, quia Deus vult, quasi sit prima causa talis bonæ operationis; tunc non est inconueniens: illi autem Patres solùm agunt contra eos, qui negãt nostram cooperationem, & dicunt nos esse bonos vel malos, præcisè quia Deus vult. Nec tandem sequitur quartum, vt dicetur Dubio sequenti: nam ex vna parte ad saluandam subordinationem causę secundæ ad primam, Deus prædiffinit quicquid est entitatis in actibus malis, & hoc decreto positiuo; malitiam autem tantùm prædiffinit decreto permissiuo, cùm non possit esse causa in illam influens, sed tantùm permittens.

DVBIVM III.

Vtrùm Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos malos.

Svpponendum est, quòd actus liberi mali voluntatis creatæ sunt in duplici differentia: aliqui enim sunt mali ab intrinseco, qui nullo modo possunt honestari, si eliciantur cum deliberatione, vt sunt mendacium, odium Dei, blasphemia & similes: alij autem sunt mali ab extrinseco, qui aliquando possunt honestari, vt occisio hominis, acceptio rei alienæ & similes qui sunt mali, quia prohibiti; sicut è contra, primi sunt prohibiti quia mali: in vtrisque tamen oportet distinguere materiale à formali: materiale est ipse actus, siue entitas in qua fundatur malitia quæ est formale peccati; quæ malitia consistit in hoc, quòd talis actus sit contra ordinem rationis & gratiæ; vnde non est conformis, sed difformis tali ordini. Rursus materiale peccati potest sumi dupliciter, scilicet specificatiuè seu materialiter, & reduplicatiuè seu formaliter: sumitur specificatiuè seu materialiter, quando consideratur ipsa entitas actus vel secundùm se, vel etiã vt pertinet ad genus moris vt indiuiduum genericum ipsius, abstrahendo tamen à bonitate & malitia quæ sunt rationes specificæ talis generis: sumitur autem reduplicatiuè siue formaliter, quando consideratur ipsa entitas vt substrata hîc & nunc malitiæ & deformitati, siue

Digitized by Google

siue vt habet annexam malitiam. De omnibus his procedit hoc Dubium.

Prima opinio multorum extra scholam D. Thomæ, negat, Deum ab æterno prædiffinire absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos malos, etiam quantùm ad id quod dicunt de entitate & actualitate; siue negat, Deum sic prædiffinire materiale peccati materialiter & specificatiuè sumptum. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum, qui absolutè asserunt, Deum nolle peccatum, ipsum prohibere, & similia quæ valdè repugnant prædictæ prædiffinitioni: vnde Concilium Arausicanum 2. cap. 25. ait: Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet: & canone 25. ait: Aliquos verò ad malum diuina potestate prædestinatos esse, non solùm non credimus; sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione in illos anathema dicimus. & Concil. Tridentinum sess. 6. canone 6. ait: Si quis dixerit mala opera, ita vt bona Deum operari; non permittendo solùm, sed etiam propriè & per se; adeò vt sit proprium eius opus, non minùs perditio Iudæ, quàm vocatio Pauli; anathema sit.

Secundò, probatur ratione: Est impossibile quòd Deus prædiffiniat absoluto & efficaci decreto materiale peccati, nisi prædiffiniat formale ipsius; quia materiale hîc & nunc, est intimè vnitum formali, ac ab illo inseparabile; vnde qui vult vnum, necessariò vult & aliud: maximè quia voluntas creata necessariò peccabit, si faciat illud quod cadit sub diuina prædiffinitione absoluta, absque eo quòd requiratur alia prædiffinitio permissiua: sed non potest dici, quòd Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto formale peccati: ergo nec sic prædiffinit materiale ipsius. Maximè, quia hoc repugnat summæ Dei bonitati & misericordiæ, cùm talis prædiffinitio sit prima radix peccatorum, si admittatur.

Tertiò, Si Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto omnes actus liberos malos, multa sequuntur inconuenientia. Primum, quòd Deus posset consulere materiale peccati; cùm sit minùs, quàm prædiffinire illud efficaciter; nam prædiffinitio efficax infallibiliter sortitur effectum, non autem cõsilium; imò posset nobis infundere habitus prauos, quibus possumus resistere, non autem illi prædiffinitioni. Secundum, quòd in Deo esset contrarietas voluntatis: nam ex vna parte prohibet omnes actus liberos malos, ex alia verò eos efficaciter vellet. Tertium, quòd Deus discerneret sua efficaci prædiffinitione peccantem à non peccante. Quartum, quòd homo haberet rationabilem excusationem sui peccati, dicendo quòd Deus ipsum efficacissimè prædiffiniuit ad actus, qui hîc & nunc eliciti sunt peccaminosi. Quintùm, quòd esset licitum, imò laudabile homini velle entitatem actus odij Dei; nam laudabile est velle id, quod Deus vult nos velle.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus non prædiffinit, simpliciter loquendo, absoluto & efficaci decreto, actus liberos malos, siue peccata: 2. Nec materiale ipsorum formaliter & reduplicatiuè sumptum: 3. Circa hæc enim non se habet decreto positiuo, at tantùm permissiuo. 4. Prædiffinit autem decreto absoluto & efficaci materiale peccati, materialiter & specificatiuè sumptum, siue quicquid entitatis reperitur in quocumque actu peccati, etiamsi aliàs sit intrinsecè malus: vnde omnis entitas & actualitas debet reduci in Deum, tanquam in primam & vniuersalissimam caussam prædiffinientem. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & plures alij, vt videre est apud Aluarez lib. 3. de auxiliis, Disp. 24.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritatibus & rationibus pro prima opinione adductis, quæ hanc partem conclusionis efficaciter probant: tum expressis locis sacræ Scripturæ. Psal. 5. Non Deus volens iniquitatem tu es. Ecclesiastici 15. Non dixeris, per Deum abest: quæ enim odit, ne feceris: non dicas, ille me implanauit: non enim necessarij sunt ei homines impij. Iacobi 1. Deus intentator malorum est, ipse autem neminem tentat. Deinde passim habetur in Scripturis, quòd Deus prohibet peccatum, & iustè punit peccatores: ergo non potest velle, siue prædiffinire absoluto & efficaci decreto, actus liberos malos siue peccata: aliàs Deus esset sibi contrarius.

Probatur secunda pars cõclusionis. Si Deus absoluto & efficaci decreto prædiffiniret materiale peccatorum formaliter & reduplicatiuè sumptum, ipsum prædiffiniret vt habet connexionem cum malitia, siue in ordine ad malitiam, quam proinde deberet intendere; vt constat ex ipsis terminis: sed hoc repugnat summæ Dei rectitudini & bonitati, quæ debent prohibere potiùs, quàm velle omnem deformitatem & malitiam: ergo Deus non prædiffinit absoluto & efficaci decreto materiale peccatorum formaliter & reduplicatiuè sumptum.

Probatur tertia pars conclusionis ex dictis in prima & secunda parte: vbi constat, Deum non se habere decreto positiuo, siue efficaciter effectiuo, circa peccata, aut materiale ipsorum formaliter & reduplicatiuè sumptum. Quòd autem se habeat circa hæc decreto permissiuo, probatur: Nihil potest euenire independenter omninò à voluntate Dei, iuxta illud Augustini, nihil fit nisi Deo volente illud fieri, vel permittente vt fiat: ratio est, quia est supremus Dominus & vniuersalis prouisor Vniuersi; vnde

vnde nihil poteſt euenire præter eius intentionem & prouidentiam, mediis ſuis decretis æternis: ergo cùm non ſe habeat circa peccata, vel materiale ipſorum formaliter & reduplicatiuè ſumptum, decreto poſitiuo; ſe debet habere circa illa decreto permiſſiuo.

Probatur quarta pars concluſionis (in qua ſola difficultas inter Catholicos) authoritate ſacræ Scripturæ; & ſanctorum Patrum. Iſaiæ 10. dicitur, Aſſur virga furoris mei, & baculus ipſe eſt, in manu eorum indignatio mea: ad gentem fallacem mittam eum, & contra populum furoris mei mandabo illi, &c. certum eſt autem quòd Aſſur affligens Iudæos peccauit. Actuum 2. Hunc definito conſilio & præſcientia Dei traditum per manus iniquorum affigentes interemiſtis. Et cap. 4. Conuenerũt enim verè in ciuitate iſta aduerſus ſanctum puerum tuum Ieſum, quem vnxiſti, Herodes & Pontius Pilatus cum gentibus & populis Iſraël, facere quæ manus tua & conſilium tuum decreuerunt fieri; ſcilicet ab ipſis: quod idem eſt ac dicere, Conuenerunt facere quæ manus tua & conſilium tuum decreuerunt ipſos facere: conſtat autem Herodem & Pilatum peccaſſe. Deinde dicitur ad Rom. 1. Deum tradere homines in deſideria cordis eorum, & in immunditiam, & in paſſiones ignominiæ, vt faciant ea quæ non conueniunt: & ſimilia, quæ non poſſunt ſaluari per decretum tantùm permiſſiuum quantùm ad malitiam; niſi etiam admittatur decretum Dei poſitiuum & efficax quantum ad materiale materialiter & ſpecificatiuè ſumptum, vt docet Auguſtinus lib. contra Iulianum cap. 3. vbi ſic ait: Et multa alia commemorare poſſemus, in quibus liquidò appareat, occulto iudicio Dei fieri peruerſitatem cordis, vt non audiatur quod verum dicitur, & inde peccetur, vt ipſum peccatum ſit præcedentis etiam peccati pœna: ſubdit; Quæris inaniter quomodò intelligendum ſit tradere Deum, &c. multùm laborans vt oſtẽdas eum tradere deſerendo: quid eſt quod dicis, cùm deſideriis ſuis traditi dicuntur? relicti per diuinam patientiam intelligendi ſunt, non per potentiam in peccata compulſi: quaſi non potuerit hæc duo idem Apoſtolus, & patientiam, & potentiam; vbi ait, Sic autem volens Deus oſtendere iram, & demonſtrare potentiam ſuam, attulit in multa patientia vaſa iræ, quæ perfecta ſunt in perditionem. Facit hoc miris & ineffabilibus modis, qui nouit iuſta iudicia ſua, non ſolùm in corporibus hominum, ſed & in ipſis cordibus operari. In quo teſtimonio apparet duplex decretum diuinæ voluntatis, permiſſiuum vnum correſpondens patientiæ Dei, & hoc eſt circa malitiam peccati; aliud poſitiuum correſpondens potentiæ, quod eſt circa materiale peccati. Item lib. de gratia & libero arbitrio cap. 21. ſic ait: His & talibus teſtimoniis, ſatis quantùm exiſtimo manifeſtatur, operari Deum in cordibus hominum, ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, ſiue ad bona pro ſua miſericordia, ſiue ad mala pro meritis eorum, iudicio vtique ſuo aliquando aperto, aliquando occulto, ſemper autem iuſto, &c. ſic vſus eſt Iuda tradente Chriſtum, ſic vſus eſt Iudæis crucifigentibus Chriſtum, qui & ipſo Diabolo vtitur peſſimo. Item lib. 2. de libero arbitrio cap. 20. ait: Omne bonum ex Deo; nulla ergo natura eſt, quæ non ſit ex Deo: motus ergo ille auerſionis (quem fatemur eſſe peccatum, quoniam defectiuus motus eſt, omnis autem defectus ex nihilo eſt) vide quò pertineat; & ad Deum pertinere non dubites: qui tamen defectus, quoniam eſt voluntarius, in noſtra poſitus eſt poteſtate. In quibus verbis manifeſtè S. Auguſtinus reducit ad Deum tanquam ad primam cauſam prædiffinientem poſitiuè, omnem entitatem & motum, qui reperitur in actibus liberis malis ſiue auerſiuis à Deo, quia eſt quid bonum & natura: defectum verò, qui in tali motu reperitur, quia ex nihilo eſt, reducit ad voluntatem noſtram deficientem. D. Thomas adhuc expreſſiùs loquitur, in 2. d. 37. q. 2. art. 2. ait; Quicquid eſt in actu deficiente ſcilicet peccato, de ratione actus, & entis, & boni: totum hoc à primo Agente ſcilicet Deo procedit mediante voluntate. Et in reſponſione ad 2. ait: Sed Deus actionis illius cauſa eſt, in qua malum conſiſtit, eo quòd influit agenti eſſe, poſſe, & agere. Et in reſpõſione ad 3. Deus dicitur cauſa bonarum operationum, non ſolùm quantùm ad eſſentiam actus, ſed etiam quantùm ad perfectionem, ſecundùm quam bona dicuntur: vtrumque enim agenti influit, vt agat, & vt benè agat: ſed in malis actionibus, quamuis ſit cauſa earũ quantùm ad eſſentiam, non tamen eſt cauſa quantùm ad defectum. Idem alibi docet, ſed ex profeſſo probat, & apta manifeſtat inſtantia, 1. 2. q. 79. art. 2. vbi ſic ait: Omne ens actu reducitur in primum actum ſcilicet Deum, ſicut in cauſam, qui eſt per ſuam eſſentiam actus: vnde relinquitur quòd Deus ſit cauſa omnis actionis, in quantùm eſt actio: ſed peccatum nominat ens & & actionem cum quodam defectu; defectus autem ille eſt ex cauſa creata ſcilicet libero arbitrio, in quantùm deficit ab ordine primi Agentis ſcilicet Dei; vnde defectus iſte non reducitur in Deum ſicut in cauſam, ſed in liberum arbitrium: ſicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curuam, non autem in virtutem motiuam; à qua tamen cauſatur quicquid eſt motionis in claudicatione: & ſecundùm hoc Deus eſt cauſa actus peccati, non eſt tamen cauſa peccati, quia non eſt cauſa huius, quòd actus ſit cum defectu.

Secundò, probatur ratione: Omne illud prædif

Digitized by Google

prædiffinit Deus absoluto & efficaci decreto ab æterno, quod absolutè & efficaciter sua omnipotentia causat in tempore; aliàs præter intentionem & cæco modo ageret, vt dictum est supra: sed Deus sua omnipotentia causat in tēpore materiale peccati materialiter & specificatiuè sumptum, siue quicquid entitatis reperitur in quocumque actu peccati; etiamsi aliàs sit intrinsecè malus; quia omne ens per participationem, & omnis actus debent reduci ad ens per essentiam & ad primum actum, qualis est Deus: & licèt aliquis actus, vt pertinet ad lineam moralem, possit esse defectiuus in quantùm deficit ab ordinatione ad Deum, vltimum finem talis lineæ; tamen vt consideratur intra lineam purè physicam & naturalem, nullo modo est defectuosus, sed est verè ens & entitatiuè bonus: ergo Deus ab æterno prædiffinit absoluto & efficaci decreto materiale peccati materialiter & specificatiuè sumptum, siue quicquid entitatis reperitur in quocumq; actu peccati; etiam si aliàs sit intrinsecè malus, hæc enim malitia non conuenit entitati actus vt sic, siue secundùm suam speciem physicam, vt docet D. Th. 1. 2. q. 79. art. 2. ad 3. vbi sic ait: Actus & habitus non recipiunt speciem ex ipsa priuatione, in qua consistit ratio mali, sed ex aliquo obiecto cui coniungitur talis priuatio: & sic ipse defectus, qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actus consequenter, & non quasi differentia specifica: cuius ratio est manifesta, nam idem specificè actus v. g. odij Dei elicitus absque deliberatione,& sistens intra lineam purè physicam, non est malus; sicut est malus, vt est elicitus cum deliberatione, & pertinet ad lineam moralem; quod indicat malitiam ipsi annexam non conuenire ipsi secundùm propriam speciem physicam, ac proinde secundùm quòd procedit à Deo; sed conuenit ipsi, vt à prima radice & causa, à voluntate creata, ex se ipsa deficiente quia ex nihilo est, vt ait Augustinus; vnde non mirum, si in tali actu Deus tãtùm attingit entitatem physicam, & non malitiam ipsi intrinsecam; quandoquidem ipsa entitas est intra latitudinem obiecti suæ omnipotentiæ, non autem malitia; sicut in eadem entitate, ob eandem rationem, intellectus attingit rationem veri, & non rationem boni; & voluntas attingit rationem boni & non veri, quamuis hæ rationes sint maximè vnitæ, imò identificatæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam sacra Scriptura, quàm Concilia debent intelligi iuxta primam & secundam partem conclusionis: & similiter sancti Patres, qui possunt adduci in contrarium. Constat autem ex dictis, quomodò Deus diuersimodè est causa actus boni, & actus mali; nam est causa actus boni & quantùm ad substantiam,& quantùm ad bonitatem, actus verò mali est tantùm causa quantùm ad substantiam: voluntas autem creata non vult malitiam secundùm se, sed vt induit aliquam rationem boni, nempe vt affert illi aliquam delectationem.

Ad secundum dicendum, quòd Antecedens est falsum, vt constat ex dictis. Ad aliud dicendum, quòd ex vi decreti positiui voluntatis diuinæ voluntas creata habet tantùm operari: quòd autem deficiat operando, habet ex seipsa, supposito decreto permissiuo, sine quo non potest intelligi aliquis defectus futurus: hæc autem duo decreta se habent concomitanter; quorum positiuum, est prima radix & causa omnis entitatis & actualitatis quæ est in peccato: permissiuum autem, est tantùm conditio *sine qua non* defectus qui est in peccato, cuius prima radix & causa est voluntas creata. Cùm ergo Deus decernit ponere aliquem in hoc ordine rerum, & in his aut illis circunstantiis, simul decernit quòd operetur, & decernit non impedire defectum in eius operatione, ac tandem decernit concurrere per modum causæ primæ ad entitatem talis operationis: deficiente autem aliquo ex his decretis non esset talis operatio. Nec ista decreta repugnant diuinæ bonitati & misericordiæ, cùm omnia cooperentur in bonum iis, qui secundùm propositum vocati sunt Sancti, propter quos omnia fiunt.

Ad tertium dicendum, quòd ex nostra doctrina nullum sequitur inconueniens. Non primum, quia prædiffinitio positiua diuinæ voluntatis, ipsi conueniens vt primæ causæ, solùm attingit entitatem actus mali, subordinatam primæ causæ: consilium autem & habitus prauus, quibus voluntas creata inclinatur ad peccandum, habent pro obiecto ipsum peccatum formaliter: tenent enim se ex parte causæ secundæ; nec est necesse quod ei dentur à causa prima, ac concurrunt ad moralitatem actus: vnde Deus non potest consulere materiale peccati, nec infundere habitus prauos; benè tamen prædiffinire materiale peccati: cui prædiffinitioni, quantumuis efficaci, potest resisti. Nec secundum sequitur, quia Deus nunquam vult actus malos, at tantùm entitatem ipsorum physicè bonam, quam nunquam prohibet. Nec tertium; falsum est enim quòd Deus discernat sua prædiffinitione peccantem à non peccante; quia non prædiffinit peccatum, vt dictum est, at tantùm entitatem operationis peccaminosæ: vnde solùm discernit operantem à non operante; quòd autem operatio sit defectuosa, prouenit à voluntate creata deficiente. Nec quartum: quia licèt Deus sit causa cur voluntas creata velit hîc & nunc elicere actum circa hoc obiectum; non tamen est causa cur deficienter velit, & deficienter eliciat: vnde non habet rationabilem excusationem sui peccati. Nec tandem quintum se-

quitur; cùm enim non possumus liberè velle aliquid absque defectu; non est licitum nobis velle illud, etiamsi Deus velit nos illud velle, voluntate generali propria primæ causæ & Prouisori vniuersali: cuius ratio est, quia hæc voluntas solùm attingit entitatem actus, quam præcisè non attingit voluntas creata agens deliberatè, sed illam attingit deficiendo: vnde non vellet illud eodem modo, quo Deus vellet ipsam velle illud. Et ita tantùm est licitum & laudabile, absolutè loquendo, velle illud quod Deus vult nos velle voluntate signi, consilij, præcepti, vel legis permissiuæ.

DVBIVM IV.

Vtrùm Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto mala pœnæ.

SVpponendum est, in hoc mundo esse mala pœnæ, scilicet pœnalitates & afflictiones: & hæc vel sunt interna respectu animæ, vel externa respectu corporis. Quod non alio euidentiori modo probatur, quàm ipsa experientia: vnde Salomon hæc expertus dicit Ecclesiastes 1. Vidi cuncta quæ fiunt sub Sole & ecce vniuersa vanitas, & afflictio spiritus. Dubium est, vtrùm Deus ab æterno prædiffiniat absoluto & efficaci decreto hæc mala pœnæ, vel vtrùm aliunde proueniant.

Prima opinio, sed hæretica Manichæorum asserebat duo esse prima principia, vnum bonorum, scilicet Deum; aliud malorum, scilicet Diabolum, à quo dicebant procedere, tanquam à prima causa, omnia mala pœnæ, quæ in hoc mundo reperiuntur; ita vt ea subtraherent omninò à diuina Prouidentia. Alij autem dicunt, quòd non omnia mala pœnæ sint à Deo prædiffinita absoluto & efficaci decreto; ita vt ab æterno præparauerit nexum causarum secundarum, ex quibus proficiscantur, v.g. quòd aliquis suffocetur aquis, vel interficiatur à latronibus: sed dicunt quòd se habuit circa hæc decreto tantùm permissiuo. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: Psal. 77. fit mentio plagarum Ægypti; & dicitur quòd fuerint immissiones per Angelos malos.

Secundò, Deus est summè bonus, & summè misericors: ergo non prædiffinit ab æterno, absoluto & efficaci decreto mala pœnæ, quæ in mundo reperiuntur, cùm hæc valde repugnent summæ bonitati & misericordiæ.

Tertiò, Mala pœnæ sunt effectus peccati originalis; non enim essent in mundo, nisi præcessisset tale peccatum, vnde dicitur ab Apostolo, quòd mors, quæ est præcipuum talium malorum, per peccatum intrauit in mundum: non autem potest quis velle effectum alicuius causæ, nisi velit ipsam causam, propter connexionem & subordinationem effectus ad causam: sed Deus non voluit, nec prædiffiniuit ab æterno, absoluto & efficaci decreto, peccatum originale: ergo nec mala pœnæ ipsum consequentia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Deus ab æterno prædiffinit absoluto & efficaci decreto, omnia mala pœnæ, quæ hîc reperiuntur: vnde omnes pœnalitates, quantumcumque fortuitæ & casuales, quæ accidunt hominibus, præter eorum intentionem, sunt ab æterno absolutè volitæ & prædeterminatæ à Deo; & consequenter Deus præparauit nexum causarum secundarum, vt ex illis euenirent. Ita communiter docent Theologi.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ. Iob. 1. Dominus dedit, Dominus abstulit: sicut Domino placuit, ita factum est: loquitur autem S. Iob de pœnalitatibus & infortuniis quæ ei acciderant. Vbi nota, quòd non dicit, Sicut Dominus permisit, vel præsciuit; sed, Sicut Domino placuit: quod significat voluntatem beneplaciti, ac proindè decretum absolutum & efficax. Psalmo 77. expressè multis versiculis dicitur, quòd Deus ordinauit & causauit omnes plagas, quæ acciderunt Ægyptiis propter filios Israël. Ecclesiastici 11. dicitur, Bona & mala, vita & mors, paupertas & honestas à Deo sunt. Amos 3. Si erit malum in ciuitate, quod Dominus non fecerit: quod cùm non possit intelligi de malo culpæ, vt dictum est Dubio præcedenti; debet intelligi de malo pœnæ.

Secundò, probatur authoritate sanctorum Patrum. Augustinus in Psalmum 148. ait de similibus malis: Hæc omnia, quæ vanis videntur in rerum natura temerè fieri, non faciunt nisi verbum eius, quia non fiunt nisi iussu eius. Et infra; Quicquid ergo hîc accidit contra voluntatem nostram, noueris non accidere nisi de voluntate Dei, de prouidentia ipsius, de ordine ipsius: & si nos non intelligimus, hoc quare fiat, demus hoc prouidentiæ ipsius, quia non fit sine causa, & non blasphemabimus. Chrysostomus homilia 23. super cap. 6. Matth. ait: Malum non intelligit Propheta auaritiam, aut rapinam, aut quicquid huius notæ: sed plagas quæ diuinitus inferuntur. Idem docent alij sancti Patres, & probat D. Th. infra q. 22. art. 2. & q. 103. art. 5.

Tertiò, probatur ratione. Deus ab æterno prædiffinit absoluto & efficaci decreto, quæ facit in tempore, cùm operetur per intellectum & voluntatem; sed Deus verè & positiuè operatur in tempore mala pœnæ, vt constat ex Scriptura: ergo Deus ab æterno prædiffinit absoluto & efficaci decreto, mala pœnæ. Deinde, est impossibile, quòd aliquis effectus subterfugiat ordinem Dei causæ vniuersalissimæ, licèt possit subterfugere ordinem causæ particularis,

Digitized by Google

cularis, vt docet D. Th. locis citatis: cum hac differentia, quòd ordo diuinæ prouidentiæ se habet positiuè ad omnes effectus qui non sunt simpliciter mali, & permissiuè ad illos qui sunt simpliciter mali: sed mala pœnæ sunt effectus non simpliciter mali, imò sunt simpliciter boni, & secundùm quid tantùm mali: ergo cadunt sub ordine positiuo diuinæ prouidentiæ, & ita Deus prædiffinit ea ab æterno, absoluto & efficaci decreto. Denique, mala pœnę, vt suffocatio, & mors violenta, sunt aliquando effectus prædestinationis: ex illo Sapientiæ 4. Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius: sed Deus ab æterno prædiffinit absoluto & efficaci decreto effectus prædestinationis, cùm sint media ad consequendum finem prædestinationis, quem vult absolutè & efficaciter: ergo Deus ab æterno prædiffinit absoluto & efficaci decreto, mala pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illo Psalmo expressè dicitur, quòd Deus causauit omnes illas plagas Ægypti: quamuis ad aliquas causandas visus fuerit ministerio Angelorum malorum: vnde debuit omnes illas ab æterno prædiffinisse absoluto & efficaci decreto.

Ad secundum dicendum, quòd si talia mala pœnæ accidant electis, maximè decent summam Dei bonitatem & misericordiam; quia nisi talis v. g. fuisset suffocatus, vel alio violento modo raptus, potuisset peccare & damnari: cùm autem diuina prædestinatio sit infallibilis, voluit ex infinita misericordia & bonitate sua, vt tunc in statu gratiæ raperetur. Si autem accidant hæc mala reprobis, etiam decent summam Dei bonitatem & misericordiam; quia nisi talis v. g. tunc fuisset suffocatus, vel alio violento modo raptus, amplius peccasset, & maiora sibi in inferno tormenta æterna cumulasset.

Ad tertium dicendum, quòd Deus ab æterno prædiffiniuit absoluto & efficaci decreto mala pœnæ; supposito tamen peccato originali. Nec inde sequitur quòd voluerit tale peccatum; sed ad summum, quòd voluerit permittere illud: illo autem permisso, & humanâ malitiâ commisso, hæc mala in pœnam ipsius prædiffinita causat Deus iuxta consilium Sapientiæ suæ.

DVBIVM V.

Vtrùm æterna Dei prædiffinitio circa omnia prædicta, sit tantùm in communi.

Svpponendum est, quòd æterna Dei prædiffinitio est actus diuinæ prouidentiæ, quæ est certissima & infallibilis, vt constat ex sacra Scriptura, & sãctis Patribus: dicitur enim Ioan. 10. Oues meæ vocem meam audiunt, & ego vitam æternam do eis, & non peribunt in æternum, & non rapiet eas quisquam de manu mea. 1. Ioannis 2. Exierunt à nobis, quia non erant ex nobis, si enim fuissent ex nobis, remansissent. Athan. in cap. 2. epist. ad Ephes. ait: Præparauit Deus, quæ non poterunt prætermitti, quin agantur, & hoc per multam eius prouidentiam. Aug. libr. de correptione & gratia cap. 14. Eorum, qui prædestinati sunt, ita certus est numerus, vt eorum numero nullus addatur. Fundamentum autem huius certitudinis & infallibilitatis est diuina Sapientia quæ omnia comprehendit, & summa efficacia diuinæ voluntatis quæ omnia potest; ex quibus prouenit, quòd cùm Deus aliquid vult efficaciter, media sic proportionata adhibet, vt infallibiliter & certissimè eueniat; vnde diuinæ prouidentiæ est, non solùm adhibere media proportionata ad assequendum finem, sed etiam assequi ipsum finem: de ratione verò prouidentiæ humanæ est tantùm, adhibere media proportionata ad assequendum finem, siue sequatur assecutio finis, siue non; quia non inest hominibus perfecta sapientia, & summa efficacia; propterea dicitur, quòd cogitationes hominum sunt timidæ, & incertæ prouidentiæ eorum.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ, asserit prædiffinitionem æternam Dei esse tantùm in communi: maximè circa actus liberos. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & Patrum: Ecclesiastici 15. dicitur quòd Deus reliquit hominem in manu consilij sui; quod non esset, si prædiffinisset in particulari actus eius liberos. Origenes homilia 3. in Genesim ait, Nihil sine Dei prouidentia geri dicimus, non sine voluntate, multa enim sine eius voluntate geruntur: sed quæ geruntur sine voluntate Dei, non sunt ab eo prædiffinita in particulari: ergo prædiffinitio æterna Dei non est in particulari circa omnia.

Secundò, Ad hoc vt saluetur in Deo perfecta prouidentia, sufficit quòd æterna eius prædiffinitio sit in communi, & quòd ordinauerit vt causæ secundæ agant iuxta modum suum, scilicet vt liberæ agant liberè, contingentes contingenter, & necessariæ necessariò, & quòd simul decreuerit concurrere cum ipsis concursu proportionato, v. g. cum causa libera, quando ipsa voluerit. Nec requiritur quòd illa prædiffinitio sit in particulari: aliàs non possemus operari sine illa, & ita non peccaremus vnquam peccato omissionis; non enim peccat, qui omittit operari id quod non potest, quia nemo ad impossibile tenetur; non autem omitteremus nisi illa, quæ non essent in particulari prædiffinita, & consequenter quæ non possemus operari: ergo æterna Dei prædiffinitio est tantùm in communi.

Tertiò, Si æterna Dei prædiffinitio circa operationes humanas esset in particulari, tolleretur

Digitized by Google

retur libertas: tum quia ex S. Anselmo, necessitas quæ venit ex causis prioribus tollit libertatem: tum quia ex D. Thoma in 2. d. 25. q. 2. art. 1. ideò in Deo est liberum arbitrium & & dominium sui actus, quia ad illum non determinatur ab alio, sed à seipso: & consequenter si actus humani prædiffiniantur à Deo in particulari, & homo determinetur ad illos, non erit in ipso libertas: tum, quia quod est necessarium ex suppositione, fit necessarium simpliciter respectu alicuius, quando non est in eius potestate tollere, aut ponere suppositionem illam, ad quam sequitur ipsum quod dicitur necessarium ex suppositione: sicut si posito quòd caleat, moritur Petrus: siipse non potest facere, quòd non caleat, mors Petri sequitur necessariò absolutè: quod etiam constat in amore beatifico, qui sequitur ex suppositione visionis beatificæ, & tamen est omninò necessarius: constat autem quòd non est in nostra potestate ponere, aut tollere diuinam prædiffinitionem, si sit in particulari: tum denique, quia ex possibili nunquam sequitur impossibile, vt communiter conceditur: cuius contrarium tamen accideret, si diuina prædiffinitio circa actus liberos fieret in particulari: nam ponatur quòd actus liber prædiffinitus in particulari vt futurus, non eueniat; sicut potest non euenire vt pote liber; tunc frustraretur diuina voluntas efficax, quod est impossibile: ergo æterna Dei prædiffinitio non est in particulari.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm in Deo sit perfectissima prouidentia omnium rerum, etiam contingentium, & quæ dependent ab humana libertate; 2. Æterna eius prædiffinitio circa omnia, non solùm est in communi, sed etiam in particulari, & secundùm omnes circunstantias: 3. Et ita Deus prouidentiâ suâ, antecedenter ad præscientiam cooperationis causæ liberæ futuræ, etiam ex hypothesi quòd in tali ordine rerum constituatur, prædiffinit ab æterno omnes actus eius liberos in particulari, secundùm omnes circunstantias, quantùm ad omnem rationem entis. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis tanquam de fide, authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Sapientiæ 8. dicitur, Attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter: & cap. 14. Tua autem, Pater, prouidentia gubernat, &c. Dionysius cap. 4. cælestis Hierarchiæ, ait: Omnia quæ subsistunt, prouidentia Dei reguntur. Gregorius lib 24. Moralium, cap. 26. Mundum per seipsum regit, quem per seipsum condidit. Deinde probatur ratione D. Th. infra q. 22. art. 1. & 2. Diuina prouidentia ad illa omnia se extendit, ad quæ se extendit eius omnipotentia: quia cùm agat per intellectum & voluntatem, oportet vt omnia dirigat ad suum finem, quod est habere prouidentiam de illis: sed constat ex fide & ratione naturali, quòd diuina omnipotentia se extendit ad omnia creata, cùm sint entia per participationem, ac proindè debeant emanare à Deo qui est ens per essentiam, primum ac omnimodè necessarium: ergo diuina prouidentia se extendit ad omnia creata, & ita in Deo est perfectissima prouidentia omnium rerum, etiam contingentium, & quæ dependent ab humana libertate.

Probatur secunda pars conclusionis (ex qua sequitur tertia) authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Prouerb. 8. dicitur, Præparatur voluntas à Domino. & cap. 21. Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit vertet illud. Isaiæ 14. Iurauit Dominus exercituum dicens; Si non vt putaui, ita erit; & quomodo mente tractaui, sic eueniet. Aug. tract. 104. in Ioannem dicit: Quapropter hoc quod ait, Pater venit hora, clarifica Filium tuum; ostendit omne tempus, & quid, & quando faceret, vel fieri sineret, ab illo esse dispositum, qui tempori subditus non est: quoniam quæ futura erant per singula tempora, in Dei sapientia causas efficientes habent, in qua nulla sunt tempora: non ergo credatur hanc horam fato vrgente venisse, sed Deo potiùs ordinante. Videantur in præcedentibus Dubiis aliæ authoritates sanctorum Patrum, quæ hanc conclusionem demonstrant.

Secundò, probatur ratione. Nihil potest intelligi futurum, vel absolutè, vel conditionatè, nisi dependenter à decreto diuinæ voluntatis absoluto, vel conditionato: vnde decretum diuinum se extendit ad omnia, quæ fiunt in tempore: & sic debet esse absolutum, vt antecedat præuisionem cooperationis causæ secundæ; cùm ipsa cooperatio sit effectus diuini decreti; aliàs voluntas diuina subordinaretur humanæ, & esset istâ posterior ac pedissequa: nam reuera non ideò esset operatura causa secunda, quia Deus prædiffiniret ipsam operaturam; sed potiùs Deus prædiffiniret ipsam operaturam, quia ipsa esset à Deo præuisa vt operatura: quod est contra illud Ioannis; Sine me nihil potestis facere: contra Concilium Arausicanum secundum, can. 6. & contra ea quæ dicta sunt supra, dum impugnaretur scientia media. Imò hoc destruit perfectam Dei prouidentiam, quæ debet esse independens; quia prouidentia non solùm dicit præuidentiam futuri euentus, quam tantùm ponunt Aduersarij in Deo independentem; sed etiam dicit præordinationem & prædiffinitionem, quam Aduersarij non ponunt independentem in Deo, quin potiùs ponunt ipsam subsequentem præuisam determinationem causæ secundæ: vnde potiùs secundùm illos debet dici *Postdiffinitio*, quàm

quàm *Prædiffinitio*: ergo æterna Dei prædiffinitio circa omnia, non solùm est in communi, sed etiam in particulari, & secundùm omnes circunstantias: & ita Deus prouidentia sua, antecedenter ad præscientiã cooperationis causæ liberæ futuræ, etiam ex hypothesi quòd in tali ordine rerum constituatur, prædiffinit ab æterno omnes eius actus liberos in particulari, secundùm omnes circunstantias, quantùm ad omnem rationem entis.

AD primum ergo dicendum, quòd licèt Deus prædiffinierit ac prædeterminauerit in particulari actus humanos: relinquit tamen hominem in manu consilij sui, quia homo adhuc se liberè ad illos determinat. Ad illud Origenis dicendum, quòd ibi loquitur de peccato: quod quidem non fit sine diuina prouidentia, cùm illud permittat; fit tamen sine diuina voluntate, quia non vult Deus vt fiat.

AD secundum dicendum, quòd nisi ponatur in Deo prædiffinitio in particulari circa omnia, non saluatur in eo perfecta prouidentia, vt dictum est: vnde ad impugnationem dicendum, quòd possumus absolutè facere id omne ad quod obligamur, licèt Deus non prędiffinierit nos illud facturos: non tamen illud possumus facere in sensu composito; si enim aliquid non prædiffinitum fieret, esset à casu respectu Dei: sed hoc nihil est aliud dicere, quàm quòd infallibiliter non faciemus. Igitur prædiffinitio respicit actum, non potentiam, siue respicit & ordinatur ad actu facere, non ad posse facere.

AD tertium dicendum, quòd ex æterna Dei prædefinitione in particulari non tollitur libertas, sed perficitur: cùm enim diuina voluntas sit efficacissima, facit quòd omnia ab ipsa prædiffinita fiant, & eo modo quo sunt prædiffinita, vel liberè, vel necessariò. Ad primam impugnationem dicendum, quòd S. Anselmus loquitur de omnibus causis prioribus, exceptâ primâ propter rationem dictam: quòd autem Anselmus sit ita intelligendus, constat ex ipso textu; nam immediatè affert exemplum de cœlis: & in libr. de concordia prædestinationis & liberi arbitrij expressè: docet nostram conclusionem, ait quippè: Quoniam enim quod Deus vult, non potest non esse; cùm vult hominis voluntatem nulla cogi necessitate, vel prohiberi ad volendum, vel ad nolendum, & vult effectum sequi voluntatem: tunc necesse est voluntatem esse liberam, & esse quod vult. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd ibi probat D. Thomas, Deum esse maximum & primum liberum, quia est primum se determinans: vnde ex illa ratione solùm sequitur, hominem non esse maximum & primum liberum, quia non est primum se determinans, sed se determinat prædeterminatus à Deo; & sic est participatiuè liber; & habet dominium sui actus, non quidem primum & absolutum, sed dependens; primum enim & absolutum est apud Deum primum liberum, à quo dependet omnis libertas. Ad tertium dicendum, quòd Maior est falsa respectu primæ causæ, licet sit vera respectu aliarum: quia actus ab ipsa prædiffiniti, sunt prædiffiniti secundùm modum causæ secundæ, cuius sunt actus: si causa sit libera, prædiffiniuntur vt futuri liberi, quod procedit ex eius omnipotentia, & sic non est respectu aliarum causarum: vnde licèt non sit in nostra potestate tollere talem prędiffinitionem, non tamen propterea actus causæ liberæ erunt necessarij, nisi ex suppositione; quod dicit tantùm quandam infallibilitatem: & sic soluitur prima instantia. In secunda verò est disparitas, quia visio beatifica determinat intellectum ad vnum, iudicat enim bonum quod videt, esse summum bonum, & manifestat voluntati: & cùm voluntas non sit libera respectu summi boni; sequitur quòd amor ille sit necessarius: quod non est in præsenti; nam prædiffinitio & prædeterminatio diuina relinquit intellectum in sua indifferentia. Ad quartam impugnationem dicendum, quòd quidem absolutè loquendo, ex possibili non sequitur aliquod impossibile: potest tamen sequi facta aliqua suppositione, vt sequeretur in præsenti materia: nam supponitur quòd Deus efficaciter velit illum actum, vnde infallibiliter debet euenire; aliàs frustraretur diuina voluntas, quod est impossibile; & tamen potest non euenire, quia Deus vult vt liberè eueniat. Multa possent hîc quæri circa concordiam diuinæ prædiffinitionis & liberi arbitrij: sed de his agetur commodiùs in materia de auxiliis diuinæ gratiæ; vnde in præsenti ea prætermittimus.

QVÆSTIO XXIII.

De Prædestinatione, in octo articulos diuisa.

POst considerationem diuinæ prouidentiæ, agendum est de prædestinatione, & de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quæruntur octo.

¶ Primo, vtrùm Deo conueniat prædestinatio.

¶ Secundò, quid sit prædestinatio: & vtrum ponat aliquid in prædestinato.

¶ Tertio, vtrùm Deo competat reprobatio aliquorum hominum.

¶ Quartò, de comparatione prædestinationis ad electionem, vtrum scilicet prædestinati eligantur.

¶ Quintò, vtrùm merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis.

¶ Sexto, de certitudine prædestinationis, vtrùm scilicet prædestinati infallibiliter saluentur.

¶ Septimo, vtrùm numerus prædestinatorum sit certus.

¶ Octauò, vtrùm prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm homines prædestinentur à Deo.

AD PRIMUM sic proceditur. Videtur, quòd homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damasc. in * 2. lib. Oportet cognoscere quòd omnia quidẽ præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea, quæ 139.

1. *dist.* 40. q. 2. *artic.* *vnic.* &

quæ in nobis sunt: non autem prædeterminat ea: sed merita & demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo, quę pertinent ad meritum vel demeritum, non prædestinantur à Deo. Et sic hominum prædestinatio tollitur.

¶ 2 Præterea, Omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per diuinam prouidentiam, vt suprà dictum est.* Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines.

¶ 3 Præterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut & homines. Sed Angelis non competit prædestinari (vt videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria: prædestinatio autem est propositum miserendi, vt dicit * Aug.) Ergo homines non prædestinantur.

¶ 4 Præterea, Beneficia hominibus à Deo collata per spiritum sanctum viris sanctis reuelantur, secundũ illud Apost. 1. Cor. 2. Nos autem non spiritum huius accepimus mundi, sed spiritum, qui ex Deo est, vt sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Si ergo homines prædestinarentur à Deo (cùm prædestinatio sit Dei beneficium) esset prædestinatis nota sua prædestinatio: Quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur Roman. 8. Quos prædestinauit, hos & vocauit.

CONCLVSIO.

Prædestinantur homines à Deo prout omnium ordinatio, ratioq; transmissionis rationalis creaturæ in vltimum finem, in ipso præexistit.

Respondeo dicendum quòd Deo conueniens est homines prædestinare. Omnia enim diuinę prouidentiæ subiacent, vt supra* ostentum est. Ad prouidentiam autem pertinet res in finem ordinare, vt dictum est.* Finis autem ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex. Vnus, qui excedit proportionem naturæ creatæ & facultatem, & hic finis est vita æterna, quæ in diuina visione consistit: quæ est supra naturam cuiuslibet creaturæ, vt supra habitum est.* Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus: quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem, ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ peruenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum. vnde proprie loquendo rationalis creatura, quę est capax vitę æternę, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cuius quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut & in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse prouidentiam. 135 Ratio autem alicuius fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Vnde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur. Nam destinare est mittere. Et sic patet quod prædestinatio quantum ad obiecta est quędam pars prouidentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Damas. nominat prædeterminationem impositionem necessitatis: sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatę ad vnum. Quod patet ex eo quod subdit, Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem. Vnde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis, qui facultatem humanæ naturæ excedit. Vnde non propriè dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusiuè prædestinatio nominetur respectu cuiuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum, quòd prædestinari conuenit Angelis, sicut & hominibus: licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. 138 Nihil enim refert quantum ad rationem dealbationis, vtrum ille, qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus. Et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, vtrum aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non. Quamuis dici possit quod omnis collatio boni supra debitum eius, cui confertur, ad misericordiam pertineat: vt supra dictum est*.

Ad quartum dicendum, quod etiam si aliquibus ex speciali priuilegio sua prædestinatio reueletur, non tamen conuenit vt reueletur omnibus: quia sic illi, qui non sunt prædestinati, desperarent: & securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICVLVS II.

Vtrùm prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.

140 Ad Secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quòd prædestinatio passio sit in prædestinatis.

¶ 2 Præterea, Orig. dicit* super illud Rom. 1. Qui prædestinatus est, &c. Prædestinatio eius est qui non est, sed destinatio eius est qui est. Et Aug dicit in lib. de prædestinatione sanctorum: Quid est prædestinatio nisi destinatio alicuius existentis? Ergo prædestinatio non est nisi alicuius existentis, & ita ponit aliquid in prædestinato.

¶ 3 Præterea, Præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei, vt dicit Aug. in * lib. de prædestinatione sanctorum. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

¶ 4 Præterea, Temporale non ponitur in diffinitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in diffinitione prædestinationis. Nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsenti, & gloriæ in futuro. Ergo prędestinatio non est aliquid æternum. Et ita oportet quòd non sit in Deo, sed in prædestinatis. Nam quicquid est in Deo, est æternum.

Sed contra est quod Aug. * dicit, quòd prædestinatio est præscientia beneficiorum Dei. Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

CONCLVSIO.

Sicut prouidentia est ratio ordinis rerum in finem in mente prouisoris existens, & non in rebus prouisis: ita prædestinatio tantum in mente diuina ponit rationem ordinis electorum.

Respondeo dicendum, quod prædestinatio, non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum * est enim, quod prædestinatio est quædam pars prouidentiæ. Prouidentia autem non est in rebus prouisis, sed est quædam ratio in intellectu prouisoris, vt supra dictum est.* Sed executio prudentiæ, quæ gubernatio dicitur, passiuè quidem est in gubernatis, actiuè autem est in gubernante. Vnde manifestum est, quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorũ in salutem æternam in mente diuina existens: executio autem huius ordinis est passiuè quidem in prædestinatis; actiuè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio & magnificatio, secundum illud Apostoli ad Rom 8. Quos prædestinauit, hos & vocauit, & quos vocauit, hos & magnificauit.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones in exteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem, vt calefactio & secatio, 176 non autem actiones in agente manentes, vt sunt intelligere & velle, vt * supra dictum est. Et talis actio est prædestinatio. Vnde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato. Sed executio eius, quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum, quòd destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicuius ad aliquem terminum: & sic destinatio non est nisi eius quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione, quam aliquis mente concipit, secundum quod dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur. 2. Machab. 6. cap. quod Eleazarus destinauit non admittere illicita propter vitæ amorem. Et sic destinatio potest esse eius quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessionis quam importat, potest esse eius quod non est, qualitercumque eius destinatione sumatur.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est præparatio. Quædam patientis vt patiatur, & hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis vt agat, & hæc est in agente. Et talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum inquantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparauit prædestinando concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum, quòd gratia non ponitur in diffinitione prædestinationis quasi aliquid existens de essentia eius: sed inquantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, vt causæ ad effectum: & actus ad obiectum. Vnde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICVLVS III.

Vtrùm Deus aliquem hominem reprobet.

141 Ad Tertivm sic proceditur. Videtur, quod Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobat quem diligit, sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sap. 11. Diligis omnia, quæ sunt; & nihil odisti eorum, quæ fecisti. Ergo Deus nullum hominem reprobat.

¶ 2 Præterea, Si Deus aliquem hominem reprobat, oportet quod sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum. 230 Dicitur enim Osee 13. Perditio tua Israël ex te est, tantummodo ex me auxilium tuum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

¶ 3 Præterea, Nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobat, non potest vitare quin ipse pereat. Dicitur enim Ecclesi. 7. Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ipse despexerit. Ergo non esset hominibus imputandum quòd pereunt. Hoc autem est falsum. Non ergo Deus aliquem reprobat.

Sed contra est, quod dicitur Malac. 1. Iacob dilexi, Esau autem odio habui.

CONCLVSIO.

Cùm ad diuinam prouidentiam pertineat aliquos permittere à via æterna deficere, ad eam pertinet etiam aliquos consequenter reprobare.

Respondeo dicendum, quòd Deus aliquos reprobat. Dictum enim est * supra, quod prædestinatio est pars prouidentiæ: Ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ prouidentiæ subduntur, vt suprà * dictum est. Vnde, cùm per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam vt permittat aliquos ab isto fine deficere. Et hoc dicitur reprobare. Sic igitur sicut prædestinatio est pars prouidentiæ respectu eorum, qui diuinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars prouidentiæ respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt. Vnde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem sicut & prouidentia: vt supra dictum est.* Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam: ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam & inferendi damnationis pœnam pro culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, inquantum omnibus vult aliquod bonum: non tamen quodcunque bonum vult omnibus. Inquantum igitur quibusdam non vult hoc bonum

Digitized by Google

num quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum, quod aliter se habet reprobatio in causando quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa & eius quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scilicet gloriæ, & eius quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio verò non est causa eius quod est in præsenti, scilicet culpæ, sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa prouenit ex libero arbit. eius, qui reprobatur & à gratia deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum prophetæ, scilicet, Perditio tua Israel ex te.

Ad tertium dicendum, quod reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati. Vnde cum dicitur quod reprobatus non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut suprà dictum est, * quòd prædestinatum necesse est saluari necessitate condionata, quæ non tollit libertatem arb. Vnde licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur à Deo, tamen quod in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius lib. arb. contingit. Vnde & merito sibi imputatur in culpam.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm prædestinati eligantur à Deo.

141 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quod prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dion. * 4. cap. de diu. nom. quòd sicut sol corporeus non eligendo omnibus corporibus lumen immittit, ita & Deus suam bonitatem. Sed bonitas diuina communicatur præcipuè aliquibus secundum participationem gratiæ & gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam & gloriam communicat. Quod ad prædestinationem pertinet.

¶ 2 Præterea, Electio est eorum quæ sunt: sed prædestinatio ab æterno est, etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

¶ 3 Præterea, Electio quandam discretionem importat. Sed Deus vult omnes homines saluos fieri, vt dicitur 1. Tim. 2. Ergo prædestinatio quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.

CONCLVSIO.

Omnes à Deo prædestinati sunt electi & dilecti, cùm prædestinatio electionem & ea dilectionem sequatur.

RESPONDEO dicendum, quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem & electio dilectionem. Cuius ratio est: quia prædestinatio (vt dictum est *) est pars prouidentiæ. Prouidentia autem sicut & prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiua ordinationis aliquorum in finem, vt supra dictum * est. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Vnde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quòd Deus illorum velit salutem. Ad quod pertinet electio & dilectio. Dilectio quidem, inquantum vult eis hoc bonum salutis æternæ. Nam diligere est velle alicui bonum, vt suprà dictum * est. Electio autem inquantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobet, vt suprà dictum * est. Electio tamen & dilectio aliter ordinantur in nobis & in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum. * Et ideo eligimus aliquem, quem diligamus. Et sic electio dilectionem præcedit in nobis. In Deo autem est è conuerso. Nam voluntas eius, qua vult bonum alicui diligendo, est causa quòd illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet, quòd dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, & electio prædestinationi. Vnde omnes prædestinati sunt electi & dilecti.

Ad primum ergo dicendum, quòd si consideretur communicatio bonitatis diuinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, inquantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate eius, vt suprà dictum * est. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus, quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ & gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum, quòd quando voluntas eligentis prouocatur ad eligendum à bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostra. Sed in Deo est aliter, vt dictum * est. Et ideo sicut dicit Aug. * Eliguntur à Deo qui non sunt, neque tamen errat qui eligit.

Ad tertium dicendum, quòd (sicut suprà * dictum est) Deus vult omnes homines saluos fieri antecedenter: (quod non est simpliciter velle, sed secundum quid) non autem consequenter, quod simpliciter velle.

ARTICVLVS V.

Vtrùm præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apost. Rom. 8. Quos præsciuit, hos & prædestinauit. Et glo.* Ambr. super illud Rom. 9. Miserebor cui miserebor, &c. dicit, misericordiam illi dabo, quem præsciui toto corde reuersurum ad me. Ergo videtur quòd præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

¶ 2 Præterea, Prædestinatio diuina includit diuinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest, cùm prædestinatio sit propositum misericordiæ, vt August. dicit. † Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa, vel ratio prædestinationis.

¶ 3 Præterea, Non est iniquitas apud Deum vt dicitur Rom. 9. Iniquum autem esse videtur, vt æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines sunt æquales & secundum naturam & secundum peccatum originale. Attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando & reprobando nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est, quod dicit Apost. ad Tit. 3. Non ex operibus iustitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam saluos nos fecit. Sicut autem saluos nos fecit, ita & prædestinauit nos saluos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

CONCLVSIO.

Prædestinatio cùm sit æterna, nulla ex parte actus prædestinantis causam habet, sed ex parte effectus. Sic enim nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam alterius, sicut est meritum & præmium, gratia & gloria; totus tamen prædestinationis effectus nullam causam habet præter diuinam bonitatem.

RESPONDEO dicendum, quòd cùm prædestinatio includat voluntatem (vt supra dictum est *) sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio diuinæ voluntatis. Dictum est autem supra, * quòd non est assignare causam diuinæ voluntatis ex parte actus volendi, sed potest assignari ratio ex parte volitorum, inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam diuinæ prædestinationis ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, vtrum ex parte effectus prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, vtrum Deus præordinauerit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua. Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quod effectus prædestinationis præordinatur alicui propter merita præexistentia in alia vita. Et hæc fuit positio Origen. qui posuit animas humanas ab initio creatas, & secundum diuersitatem suorum operum diuersos status eas sortiri in hoc mundo corporibus vnitas. * Sed hanc opinionem excludit Apostolus Rom. 9. dicens, Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid egissent boni vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia maior seruiet minori. Fuerunt ergo alii qui dixerunt, quòd merita præexistentia in hac vita sunt ratio & causa effectus prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium benefaciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo. Et sic ex hoc contingit quod alicui datur prædestinationis effectus, & non alteri: quia vnus initium dedit se præparando, & non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus 2. Corinth. 3. quòd non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis. Nullum autem anterius principium inueniri potest, quàm cogitatio. Vnde non potest dici, quòd aliquod in nobis initium existat, quod sit ratio effectus prædestinationis. Vnde fuerunt alij, qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum, sunt ratio prædestinationis: vt intelligatur quòd ideò Deus dat gratiam alicui, & præordinauit se ei daturum, quia præsciuit eum bene vsurum gratia: sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene vsurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, & id quod est ex lib. arbitr. quasi non possit esse idem ex vtroque. Manifestum est autem, quod id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus, & hoc non potest poni vt ratio prædestinationis, cùm hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex lib. arbitr. & ex prædestinatione: sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda & causa prima. Diuina enim prouidentia producit effectus per operationes causarum secundarum, vt supra * dictum est. Vnde & id quod est per lib. arbitr. est ex prædestinatione. Dicendum est ergo, quòd effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Vno modo in particulari, & sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam & rationem alterius. Posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis, priorem verò posterioris secundum rationem causæ meritoriæ. Quæ reducitur ad dispositionem materiæ. Sicut si dicamus, quòd Deus præordinauit se daturum alicui gloriam ex meritis, & quod præordinauit se daturum alicui gratiam, vt mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra. Quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium diuinum, secundum illud Thren. vlt. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione diuinam voluntatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur vt in finem, & ex qua procedit sicut ex principio primo mouente.

Ad primum ergo dicendum, quòd vsus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, vt dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectus in communi ipsam diuinam bonitatem. In particulari autem vnus effectus est ratio alterius, vt dictum est. *

Ad tertium dicendum, quòd ex ipsa bonitate diuina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum & reprobationis

aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, vt in rebus diuina bonitas repræsentetur. Necesse est autem, quod diuina bonitas (quæ in se est vna &
249 simplex) multiformiter repræsentetur in rebus: propter
250 hoc, quod res creatæ ad simplicitatem diuinam attingere
118 non possunt. Et inde est quod ad completionem vniuersi requiruntur diuersi gradus rerum, quarum quædam altum, & quædam infimum locum teneant in vniuerso. Et vt multiformitas graduum conseruetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri ne multa bona impediantur, vt supra dictum est *. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum vniuersitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ parcendo: & quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiæ puniendo. Et hæc est ratio, quare Deus quosdam eligit, & quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostol. ad Rom. 9. dicens, Volens Deus ostendere iram, id est vindictam iustitiæ, & notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit in multa patientia, vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Et 2. Timoth. 2. dicit. In magna domo non solum sunt vasa aurea & argentea, sed etiam lignea & fictilia. Et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam. Sed quare hos elegit in gloriam, & illos reprobauit, non habet rationem, nisi diuinam voluntatem. Vnde August. * dicit super Ioannem, Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle diiudicare, si non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio (cum prima materia tota sit in se vniformis) quare vna pars eius est sub forma ignis, & alia sub forma terræ à Deo in principio condita: vt sic sit diuersitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare hæc pars materiæ est sub ista forma, & illa sub alia, dependet ex simplici diuina voluntate: sicut ex simplici voluntate artificis dependet; quod ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia: quamuis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, & aliqui sint in alia. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra iustitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, & non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus, vel minus (dummodo nulli subtrahat debitum) absque præiudicio iustitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamil. Matth. 20. cap. Tolle quod tuum est, & vade, an non licet mihi quod volo facere.

Q. 22. a. 2. — August. lib. 1. ad Simp. q. 2. Et de præ. & g. c. 8. & ... 6. ... & præd. ... sanct. ... & lib. 2. ... 8. — Tract. 26. non remote à pr. in 9.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm prædestinatio sit certa.

144 AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd prædestinatio non sit certa. Quia per illud Apocal. 3. cap. Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam, dicit * August. quod alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. Potest ergo & acquiri & perdi corona, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

¶ 2 Præterea, Posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum (vt Petrum) peccare, & tunc occidi. Hoc autem posito sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile. Non ergo est prædestinatio certa.

¶ 3 Præterea, Quicquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinauit. Ergo nunc potest non prædestinare. Ergo prædestinatio non est certa.

SED contra est, quod super illud Rom. 8. Quos præsciuit, hos & prædestinauit, &c. dicit glos. Prædestinatio * est præscientia & præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur.

3. d. 40. q. 3. art. vn. & 5. quodl. q. 1. a. 2. & 11. quodl. a. 3. & 12. quodl. a. 3. & ver. q. 6. ar. 3. & 5. & ad Heb. 12. le. 4. col. 4. fin. — * Lib. de corr. & gra. c. 13. tom 7. Sumitur ex August. lib. de bono perseueran. c. 14. to. 7.

CONCLVSIO.

Prædestinatio non ita certa est, quòd prædestinatis necessitatem imponat, sed sicut stante infallibili prouidentiæ ordine multa contingenter eueniunt, ita certus est prædestinationis ordo, quòd iuxta arbitrij libertatem prædestinationis effectus contingenter eueniunt.

RESPONDEO dicendum, quòd prædestinatio certissime & infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, vt, scilicet effectus eius ex necessitate proueniat. Dictum est enim * supra, quod prædestinatio est pars prouidentiæ. Sed non omnia, quæ prouidentiæ subduntur, necessaria sunt: sed quædam contingenter eueniũt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus diuina prouidentia ordinauit. Et tamen prouidentiæ ordo est infallibilis, vt supra * ostensum est. Sic igitur & ordo prædestinationis est certus, & tamen libertas arbitrij non tollitur ex qua contingenter prouenit prædestinationis effectus.

Art. 1 huius quæst. — Q. 22. art. 3. 4.

Ad hoc etiam consideranda sunt quæ supra * dicta sunt de diuina scientia & de diuina voluntate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licet certissima & infallibilia sint.

Q. 14. ar. 13. & q. 19. art. 4.

AD primum ergo dicendum, quòd corona dicitur esse alicuius dupliciter. Vno modo ex prædestinatione diuina, & sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur quodammodo nostrum est. Et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, inquantum loco eius subrogatur. Non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Iob 34. Conteret multos & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis. Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines; & in locum Iudæorum, gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ, etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis, quæ alius fecit, in æterna vita gaudebit, in qua vnusquisque gaudebit, de bonis tam à se quam ab aliis factis.

AD secundum dicendum, quod licet sit possibile eum, qui est prædestinatus, mori in peccato mortali secundum se consideratum, tamen hoc est impossibile, posito prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Vnde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

AD tertium dicendum, quod cùm prædestinatio includat diuinam voluntatem, sicut supra dictum est, * quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione propter immutabilitatem diuinæ voluntatis, non tamen absolutè ita dicendum est hic de prædestinatione. Vnde non oportet dicere, quod Deus possit non prædestinare quem prædestinauit in sensu composito accipiendo, licet absolutè considerando Deus possit prædestinare, vel non prædestinare, sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

Art. 4. huius quæst.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm numerus prædestinatorum sit certus.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim, cui 145
potest fieri additio, non est certus. sed numero prædestinatorũ potest fieri additio, vt videtur: dicitur enim Deuteron. 1. cap. Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia. * Gloss. id est, diffinitum apud Deum, qui nouit qui sunt eius. Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

1. dist. 40. q. 3. ... & ver. q. 6. ar. 4. Glossa ord. ibid.

¶ 2 Præterea, Non potest assignari ratio quare magis in hoc numero, quàm in alio, Deus homines præordinet ad salutem, sed nihil à Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus saluandorum præordinatus à Deo.

¶ 3 Præterea, Operatio Dei est perfectior quàm operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum inuenitur vt in pluribus, defectus autem & malum vt in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus saluandorum plures essent saluandi quam damnandi. Cuius contrarium ostenditur Matth. septimo, vbi dicitur, Lata & spaciosa est via, quæ ducit ad perditionem, & multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta & arcta via, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt qui inueniunt eam. Non ergo est præordinatus à Deo numerus saluandorum.

SED contra est, quod August. dicit in * lib. de correptione & gratia, Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui.

Lib. de corr. & gra. c. 13. to. 7.

CONCLVSIO.

Numerus prædestinatorum soli Deo certus est, non solum formaliter, sed materialiter, non solum vt cogniti, sed vt electi & prædiffiniti: non sic autem certus est numerus reproborum.

RESPONDEO dicendum, quòd numerus prædestinatorum est certus. Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter: vt puta si diceremus certum esse, quod centum vel mille saluentur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de qua iam * diximus. Et ideo oportet dicere, quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed aduertendum est, quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt saluandi (sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluuiæ & arenæ maris) sed ratione electionis & diffinitionis cuiusdam.

Art. præc.

Ad cuius euidentiam est sciendum, quòd omne agens intendit facere aliquid finitum, vt ex supradictis de infinito * apparet. Quicunque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus eius, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his, quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud. Sed in tanto numero accipit huiusmodi, inquantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, & etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, & determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti. Non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius vniuersitatis, quæ est eius effectus. Præordinauit enim in qua mensura deberet esse totum vniuersum, & quis numerus esset conueniens essentialibus partibus vniuersi: quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Indiuidua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum vniuersi quasi principaliter, sed quasi secundario, inquantum in eis saluatur bonum speciei. Vnde licet b
Deus sciat numerum omnium indiuiduorum, non tamen 251
numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum huiusmodi 482
est per se præordinatus à Deo. Sed tot huiusmodi diuina prouidentia produxit, quot sufficiunt ad specierum conseruationem. Inter omnes autem creaturas principalius ordinantur ad bonum vniuersi creaturæ rationales, quæ inquantum huiusmodi incorruptibiles sunt, & potissimè illæ, quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt vltimum finem. Vnde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis præfinitionis. Non sic autem omnino est de numero reproborum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. De numero autem omnium prædestinatorum

Q. 7. artic. 1. & 3.

Digitized by Google

rum hominum quis sit, dicunt quidam quòd tot ex hominibus saluabuntur quot angeli ceciderunt. Quidam vero, quòd tot saluabuntur quot angeli remanserunt. Quidam vero, quòd tot ex hominibus saluabuntur quot angeli ceciderunt, & insuper tot quot fuerunt angeli creati. Sed melius dicitur, quòd soli Deo est cognitus numerus electorum in superna felicitate locandus.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Deuter. est intelligendum de illis, qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis iustitiæ. Horum enim numerus & augetur & minuitur, & non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio quantitatis alicuius partis accipienda est ex proportione illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio, quare tot stellas fecerit vel tot rerum species, & quare tot prædestinauit ex proportione partium principalium ad bonum vniuersi.

Ad tertium dicendum, quod bonum proportionatum communi statui naturæ accidit vt in pluribus, & deficit ab hoc bono vt in paucioribus. Sed bonum, quod excedit communem statum naturæ, inuenitur vt in paucioribus, & deficit ab hoc bono vt in pluribus. Sicut patet, quod plures homines sunt, qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores autem qui hac scientia carent, qui moriones vel stulti dicuntur: sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, & præcipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui saluantur. Et in hoc etiam maxime misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt, secundum communem cursum & inclinationem naturæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum prædestinatio possit iuuari precibus sanctorum.

146 AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd prædestinatio non possit iuuari precibus sanctorum. Nullum enim æternum impeditur ab aliquo temporali. Et per consequens non potest temporale iuuare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt iuuare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum.

1. dist. 41. artic. 4. & 4. dist. 17. artic. 3. quæst. 3 & 3. 4. dist. 45. quæst. 3. art. 3. 5. & verit. q. 6. art. 6.

¶ 2 Præterea, Sicut nihil indiget consilio, nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio, nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti. Vnde dicitur Roman. 11. Quis adiuuit spiritum Domini? aut quis consiliarius eius fuit? Ergo prædestinatio non iuuatur precibus sanctorum.

¶ 3 Præterea, Eiusdem est adiuuari & impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo iuuari.

Sed contra est, quod dicitur Gen. 25. quod Isaac rogauit Deum pro Rebecca vxore sua, & dedit conceptum Rebeccæ. Ex illo autem conceptu natus est Iacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum.

Greg. li. 1. Dial. c. 8.

CONCLVSIO.

Prædestinatio quo ad ipsam præordinationem nullo iuuari potest: quo verò ad effectum iuuari sanctorum precibus potest, ac multis aliis piis operibus.

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem diuersi errores fuerunt. Quidam enim attendentes certitudinem diuinæ prædestinationis dixerunt superfluas esse orationes, vel quicquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam: quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacræ Scripturæ exhortantes ad orationem, & ad alia bona opera. Alij verò dixerunt, quod per orationes mutatur diuina prædestinatio. Et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem diuinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis & orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacræ Scripturæ. Dicitur enim 1. Reg. 15. Porro triumphator Israël non parcet, neque pœnitudine flectetur. Et Rom. 11. dicitur quod sine pœnitentia sunt dona Dei & vocatio. Et ideo aliter dicendum quod in prædestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa præordinatio diuina, & effectus eius. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio iuuatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quod aliquis prædestinetur a Deo. Quantum verò ad secundum, dicitur prædestinatio iuuari precibus sanctorũ & aliis bonis operibus: quia prouidentia (cuius prædestinatio est pars) non subtrahit causas secundas, e sed sic prouidet effectus, vt etiam ordo causarum secundarum subiaceat prouidentiæ. Sicut igitur sic prouidentur naturales effectus, vt etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non prouenirent; ita prædestinatur à Deo salus alicuius, vt etiam sub ordine prædestinationis cadat quicquid hominem promouet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Vnde prædestinatis conandum est ad bene operandum & orandum: quia per huiusmodi, prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2. Petr. 1. Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis.

137

Ad primum ergo dicẽdum, quod ratio illa ostendit, quod prædestinatio non iuuatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum, quòd aliquis dicitur adiuuari per alium dupliciter. Vno modo inquantum ab eo accipit virtutem, & sic adiuuari, infirmi est: vnde Deo non competit, & sic intelligitur illud, Quis adiuuit spiritum Domini? Alio modo dicitur quis adiuuari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum. Et hoc modo Deus adiuuatur per nos inquantum exequimur suam ordinationem secundum illud 1. ad Cor. 3. Dei enim adiutores sumus. Neque hoc est propter defectum diuinæ virtutis, sed quia vtitur causis mediis vt ordinis pulchritudo seruetur in rebus, & vt etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet. e 137

Ad tertium dicendum, quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ vniuersalis (vt supra dictum est b) sed ipsum exequuntur. Et ideo prædestinatio per creaturas potest adiuuari, sed non impediri. q. 19. a. 6.

DISPVTATIO XVI.

De existentia & quidditate Prædestinationis.

INGREDIMVR ineffabile mysterium diuinæ Prædestinationis, ac Reprobationis: in cuius contemplatione cæcutit & horret intellectus creatus, ignorans quæ ei sors obtigerit, vel inter electos, vel inter reprobos: alia considerat fidei mysteria, quasi extranea; hoc contemplatur vt proprium & ad se pertinens. Primo loco inquirendum est, An sit, & Quid sit.

DVBIVM I.

Vtrùm de facto sit Prædestinatio.

SVpponendum est, sobriè loquendum esse de Prædestinatione: cùm Apostolus ad Rom. 11. de ea agens potiùs admiretur, quàm differat: vnde exclamat, O altitudo diuitiarum Sapientiæ & Scientiæ Dei! quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius. Quis enim cognouit sensum Domini? aut quis Consiliarius eius fuit? Et August. cap. 28. Soliloquiorum dicat: Mundas autem de nobis filiis hominum eos, in quibus tibi complacuit habitare: quos inaccessibilibus, profundis, secretis iudiciorum incomprehensibilium sapientiæ tuæ, semper iustorum, licèt occultorum, sine eorum meritis prædestinasti ante mundum, vocasti de mundo, iustificasti in mundo, & magnificas eos post mundum: non omnibus autem hoc facis; quod admirantur tabescentes omnes Sapientes terræ: & ego Domine hoc considerans expauesco & obstupesco de altitudine diuitiarum sapientiæ & scientiæ tuæ, ad quam ego non pertingo, & incomprehensibilia iudicia iustitiæ tuę: quoniam ex eodem luto alia quidem facis vasa in honorem, alia verò in contumeliam sempiternam. Alludit autem ad dictum Apostoli ad Rom. 9. vbi loquens de hac materia ait: Cuius vult miseretur, & quem vult indurat, & vt luti figulus potestatem habet ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud

verò in contumeliam; aliud scilicet prędestinando ad gloriam æternam, aliud autem ab illa reprobando. Vnde meritò damnantur Semipelagiani, qui volebant aliquam rationem prædestinationis ex parte nostri esse indicandam. Vt autem clariùs in hac materia procedamus; Prædestinatio, sicut & Prædestino multa significant: Prædestino, à quo deriuatur Prędestinatio, componitur ex particula *præ*, & ex verbo *destino*: *Præ* importat prioritatem, *destino* autem quatuor præcipuè significat. Primò, idem significat ac statuere, iuxta illud 2. ad Cor. 9. Vnusquisque prout destinauit in corde suo. Secundò, idem significat ac deputare, iuxta illud 1. ad Cor. 4. Nos Apostolos nouissimos ostēdit, tanquam morti destinatos. Tertiò, idem significat ac parare, iuxta illud Ecclesiastici 17. Destinauit illis sortem. Quartò tandem, idem significat ac mittere siue dirigere, iuxta illud 1. Machabæorum 1. Destinauit aliquos de populo, & abierunt ad Regem. In præsenti autem sumitur hoc quarto modo: ita vt Prędestinatio nihil sit aliud, quàm transmissio siue directio alicuius in finem vitæ æternæ, ipsum antecedens; vt infra ampliùs explicabitur. Ita docet D. Thomas hîc art. 1. Item q. 6. de veritate art. 1. & in 1. d. 40. q. 2. art. 1. vbi sic ait: Nomine *Prædestinationis* coniungitur actus *destinationis* cum hac præpositione *præ*, per compositionem aduenientem: *destinare* autem significat directionem alicuius in aliquid, sicut nuntij: illud autem propriè dicitur dirigi in aliquid, quod non habet in se, vnde in illud vadat: & ideò propriè in illa dicitur Prædestinatio, quæ homo ex naturalibus suis consequi non potest, scilicet gratiam & gloriam. Particula *præ* significat prioritatem, tam durationis, quàm causalitatis; vt docet D. Th. locis citatis. Nam Prædestinatio est æterna creaturæ rationalis quæ fit in tempore, & infallibiliter sortitur effectum. Licèt autem Prædestinatio modo explicato hîc propriè sumatur, includit tamen Statutum siue Prædiffinitionem, Deputationem, ac Præparationem, vt constabit ex dicendis.

Prima opinio, sed hæretica, negat de facto esse Prædestinationem. Probatur ex multis inconuenientibus quæ sequerentur: nam tollitur necessitas orationis, & aliorum bonorum operum; qui enim est prædestinatus, quicquid faciat, saluabitur; non enim potest frustrari diuina Prædestinatio, cùm sit actus efficax diuinæ voluntatis: constat autem secundùm fidem, orationem, & alia bona opera esse necessaria ad salutem, iuxta illud; Satagite vt per bona opera certam vestram vocationem faciatis: ergo de facto non est Prædestinatio.

Secundò, Si de facto sit Prædestinatio, tollitur omninò libertas ad peccandum, iuxta illud 1. Ioannis 3. Qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet, & non potest peccare, quoniam ex Deo natus est, scilicet per Prædestinationem, vt exponit Bernard. sed constat esse in hominibus libertatem ad peccandum, cùm de facto peccent: ergo non datur Prædestinatio.

Tertiò, Si de facto esset Prædestinatio, sequeretur quòd Deus plus diligeret peccatorem prædestinatum, quàm Iustum præscitum; nam diligere est velle bonum, & plus diligere est velle maius bonum; constat autem quòd Deus vellet maius bonum peccatori prædestinato, quàm Iusto præscito; illi enim, non isti vellet beatitudinem supernaturalem: sed non potest dici, quòd Deus plus diligat peccatorem prædestinatum, quàm Iustum præscitum: nam voluntas diuina, cùm sit rectissima, plus diligit id quod est magis diligibile; constat autem quòd Iustus sit magis diligibilis, quàm peccator; quia in Iusto est gratia, quæ est participatio diuinæ bonitatis, non autem est in peccatore: ergo de facto non est Prædestinatio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd fuit conueniens, Deum homines prædestinare. 2. Et de facto aliquos prædestinauit: & consequenter datur Prædestinatio. Ita communiter docent omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis authoritate & rationibus D. Thomæ: authoritas quidem habetur hîc art. 1. vbi ait: Respondeo dicendum, quòd Deo conueniens est homines prædestinare. Prima autem eius ratio est: Conueniens est quòd Deus se communicet creaturis secundùm omnes ordines quibus se potest communicare ipsis; cùm ex S. Dionysio bonum sit communicatiuum siue diffusiuum sui: sed tres sunt ordines quibus se potest Deus communicare creaturis, scilicet per naturam, per gratiam & gloriam, & per vnionem hypostaticam: ergo conueniens est quòd se communicet secundùm hos tres ordines: non potest autem se communicare per gratiam & gloriam, nisi præuia prædestinatione, quia ex D. Thoma hîc art. 1. ad finem excedentem & supernaturalem non possumus peruenire, nisi ad illam transmittamur & dirigamur à Deo authore supernaturali: vnde conueniens fuit Deum homines prædestinare. Circa hanc triplicem Dei communicationem sciendum est, quòd iuxta conditionem vniuscuiusque, Deus se pluribus vel paucioribus communicat: quæ enim sunt sublimiora & nobiliora, sunt minus communia: ideò communicatio secundùm ordinem naturæ, vt potè infima, fit omnibus creaturis actualibus valdè multiplicatis: communicatio per gratiam & gloriam, vt potè superior & supernaturalis, fit tantùm creaturis intellectualibus, cùm sit earum vltimus finis, ad quem conueniens est plures peruenire; non tamen

tamen fit omnibus, vt seruetur pulchritudo Vniuersi, & manifestentur amplius diuinæ perfectiones, vt infra dicetur: communicatio tandem per vnionem hypostaticam, vt potè suprema omnium etiam imaginabilium, facta fuit tantùm in humanitate Christi Domini, cuius rei conuenientias affert D. Thomas 3. p. q. 1. Secunda ratio est, quia conuenientissimum est, vt pluribus tam Angelis, quàm hominibus manifestentur diuinæ perfectiones, cùm omnia operetur Deus propter semetipsum; non solùm omnia ad se dirigendo, sed etiam in tali operatione suas perfectiones demonstrando: sed per Prædestinationem hominum plurimùm manifestantur diuinæ perfectiones; tum quia finis Prædestinationis est intuitiua visio Dei, qua Deus videtur in se quidditatiuè; tum quia in ipsa directione hominis ad finem vitæ æternæ, in qua directione consistit essentialiter Prædestinatio, plurimùm relucent diuinæ perfectiones, vt Sapientia in ordine directionis aliquorum prę aliis eiusdem naturæ, Misericordia in glorificatione aliquorum, Iustitia in damnatione aliorum, ac tandem Omnipotentia, & supremum dominium in omnibus, & sic de aliis: ergo conueniens fuit Deum homines prædestinare. Has duas rationes affert D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 1. dum probat conuenientiam dominicæ Incarnationis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Ad Romanos 8. dicitur: Quos præsciuit, & prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui, vt sit ipse primogenitus in multis fratribus: quos autem prædestinauit, hos & vocauit: & quos vocauit, hos & iustificauit: quos autem iustificauit, illos & glorificauit. Ad Ephesios 1. Qui prædestinauit nos in adoptionem filiorum per Iesum Christum in ipsum, secundùm propositum voluntatis suæ, &c. Idem docent Concilia, vt Tridentinum sess. 6. cap. 12. & canone 15. Idem etiam docent sancti Patres, vt constabit ex dicendis tota hac Disputatione. Deinde, certum est secundùm fidem, Deum glorificare iustos, vt passim habetur in sacris Litteris: ergo de facto illos Deus prædestinauit; quia cùm Deus sit Agens per intellectum & voluntatem, debet prædeterminasse ab æterno ea, quæ facit postea; aliàs vel mutaretur, volens de nouo quod ab æterno non voluisset; vel ageret præter intentionem & cæco modo, quorũ vtrumque falsum est: hæc autem prædeterminatio, qua Deus suo imperio practicè transmittit creaturam intellectualem ad finem vitæ æternæ, est Prædestinatio, vt dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd Prædestinatio est transmissio creaturæ intellectualis in vitam æternam per media proportionata, quæ sunt bona opera: vnde Prædestinatio potiùs ponit necessitatem orationis & aliorum bonorum operum: est autem hæreticum dicere, quòd prædestinatus saluabitur, quicquid faciat; non enim saluabitur, nisi per bona opera prælecta à Deo, tanquam media ad assequendum finem Prædestinationis: & quia prędestinatus potest non facere illa bona opera, sic potest non saluari; quia verò infallibiliter saluabitur, iuxta efficacem Dei Prædestinationem, sic infallibiliter benè operabitur. Si prædestinatus non saluaretur, frustraretur diuina Prædestinatio: per hoc autem quòd possit non saluari, non sequitur quòd possit frustrari diuina Prædestinatio, imò sequitur quòd perfectè impleatur; nam Prædestinatio Dei est, quòd prædestinatus liberè saluetur, ac proindè quòd ita saluetur, vt possit non saluari.

Ad secundum dicendum cum D. Thoma exponente illum locum, quòd omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, scilicet mortale, quod est contrarium generationi spirituali: & intelligendum est cum reduplicatione, in quantùm scilicet ex Deo natus est: vel intelligendum est coniunctim, quandiu natus, id est quandiu natiuitatis gratiam custodit; peccatum, inquam, non facit, scilicet mortale: vel loquitur de eo, qui natus est ex Deo, non solùm per præsentem iustitiam, sed & per Prędestinationem æternam; & talis peccatum non facit finaliter, quia tale peccatum repugnat Prædestinationi.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma in 3. d. 32. q. 1. art. 5. quòd absolutè loquendo, plus Deus diligit peccatorem prædestinatum, quàm Iustum præscitum, quia vult illi maius bonum, quàm isti: quamuis pro tempore quo ille est peccator, & iste iustus, plus diligat istum, quàm illum, vt probat Minor argumenti: hæc autem differentia non se tenet ex parte diuinæ dilectionis, sed ex parte obiecti; ita vt actus inuariabilis diuinę dilectionis plus diligat Iustum præscitum, quàm prædestinatum peccatorem pro nunc, in quo hic est peccator, & ille iustus: sed è contra plus diligit prædestinatum peccatorem, quàm iustum præscitum pro tunc, quando ille consequetur gloriam æternam, iste verò deficiat ab ipsa.

DVBIVM II.

Vtrùm Prædestinatio secundùm se sumpta sit tantùm in Deo prædestinante.

Svpponendum est, quòd Prædestinatio plura dicit: nam Primò & essentialiter dicit ipsum actum, quo quis prædestinatur. Secundò, dicit principium ipsius actus, & *quo* & *quod*: principium *quod* est ipse Deus prædestinans, de principio *quo* agetur Dubio sequenti, An sit diuinus intellectus, An diuina voluntas.

Tertiò, dicit subiectum siue obiectum prædestinatum, & est illud quod est à Deo ordinatum ad finem supernaturalis beatitudinis. Quartò, dicit ipsum finem siue terminum, ad quem subiectum prædestinatum ordinatur: vnde aliquid potest dici prædestinatum, vel per modum subiecti, vel per modum termini. Quintò, dicit media, quibus subiectum prædestinatum dirigitur ad prædictum finem. Ipse autem actus Prædestinationis potest sumi dupliciter; scilicet in intentione, prout concipitur ab æterno in Deo; & in executione, prout in tempore exequitur, quod fuerat à se ab æterno præfinitum.

Prima opinio asserit, diuinam Prędestinationem secundùm se, vt est executio actiua, esse in subiecto prædestinato, & non in Deo prædestinante. Probatur, Prædestinatio, vt est executio actiua, est actio transiens, nam importat vocationem, iustificationem, & glorificationem, quæ reuera immutant subiectum prædestinatum, quod est proprium actionis transeuntis: sed actio transiens non est in agente, at in passo; licèt enim emanet ab agente, tamen recipitur in passo, vt sæpe docent Aristoteles & D. Thomas; vnde actio transiens & passio sunt realiter idem motus: ergo Prædestinatio, vt est executio actiua, est in subiecto prædestinato, & non in Deo prædestinante.

Secundò, si Prædestinatio, vt est executio actiua, esset in Deo; esset vtique in illo ab æterno, nihil enim aduenit Deo in tempore, quod sit intrinsecè in ipso, aliàs mutaretur: sed Prædestinatio, vt est executio actiua, non est in Deo ab æterno; quia si esset ab æterno, ab æterno esset executiua, & sortiretur suum effectum; quod constat esse falsum, nam subiecta prædestinata, scilicet Angeli & homines, in quibus fit executio prædestinationis, non sunt ab æterno, at inceperunt in tempore, vt fides docet: ergo Prædestinatio, vt est executio actiua, est in subiecto prædestinato, & non in Deo prædestinante.

Tertiò, Si quid probaret Prędestinationem, vt est executio actiua, non esse in subiecto prędestinato, at in Deo prædestinante; maximè ratio D. Th. hic art. 2. ad 3. quia scilicet Prædestinatio est præparatio agentis, & non patientis: sed hæc ratio nulla est, quia præparatio agentis, quæ habet effectum extra ipsum agens, qualis est Prædestinatio, non recipitur in agente, at in materia præparata: ergo Prædestinatio, vt est executio actiua, est in subiecto prædestinato, & non in Deo prædestinante.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Prædestinatio secundùm se sumpta, est tantùm quasi subiectiuè in Deo prædestinante: tam in intentione considerata, 2. Quàm vt est executio actiua: 3. Vt autem est executio passiua, est in subiecto prædestinato. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hic art. 2. vbi sic ait: Respondeo dicendum, quòd Prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantùm: dictum est enim, quòd Prædestinatio est quædam pars prouidentię: Prouidentia autem non est in rebus prouisis, sed est quædam ratio in intellectu. Prouisoris. Quæ ratio sic paulò ampliùs expenditur: Prædestinatio secundùm se & formaliter considerata & in ordine intentionis, est actus diuinæ Prouidentiæ, quo per electa ab ipso media, dirigit quantùm ad intentionem, electos tam homines, quàm Angelos ad finem vitæ æternæ; & hoc ab æterno: siue quo præconcipit ab æterno modum directionis electorum ad talem finem, cúmque imperat; non quidem tunc executioni mandandum, at tempore præfixo; vt constabit ex dicendis Dubio sequenti: sed talis actus est tantùm quasi subiectiuè in Deo prædestinante; tam quia est ab æterno, nihil autem aliud est ab æterno præter Deum; tum quia est actus diuini intellectus, vt posteà dicetur, actus autem intellectus ex generali sua ratione est formaliter immanens; quamuis vt infert executionem, sit virtualiter transiens: a qua tamen executione hic præscindit; tum quia est actus prouidentię, quæ ex peculiari sua ratione, vt pariter præscindit ab executione, est ratio præconcepta in intellectu Prouisoris: ergo Prædestinatio secundùm se sumpta, est tantùm quasi subiectiuè in Deo prædestinante, prout est in intentione considerata.

Probatur secunda & tertia pars conclusionis authoritate D. Thomæ hic art. 1. vbi sic ait: Executio prouidentiæ, quæ gubernatio dicitur, passiuè quidem est in gubernatis, actiuè verò est in gubernante: vnde manifestum est, quòd Prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente diuina existens: executio autem huius ordinis est passiuè quidem in prædestinatis, actiuè autem est in Deo: est autem executio prædestinationis vocatio & magnificatio, secundùm illud Apostoli ad Rom. 8. Quos prædestinauit, hos & vocauit: & quos vocauit, hos & magnificauit. Deinde, executio actiua Prædestinationis dicit in recto & essentialiter actum diuini intellectus practici, transmittentis in ordine executionis prædestinatos in finem vitæ æternæ per media proportionata: executio autem passiuè sumpta dicit in recto & essentialiter transmissionem passiuam prædestinatorum, in eodem ordine executionis, in finem vitæ æternæ, per dicta media proportionata scilicet vocationem

Digitized by Google

vocationem & iustificationem, quibus realiter immutantur ipsi prædestinati: sed actus intellectus practici est formaliter immanens, vt communiter conceditur, & est tantùm virtualiter transiens, in quantùm producit effectum ad extra; vnde in omni opinione subiectiuè est in intelligente: passio autem est in passo, importat enim receptionem effectuum productorum ab agente: ergo prædestinatio, vt est executio actiua, est tantùm quasi subiectiuè in Deo prædestinante; vt autem est executio passiua, est in subiecto prædestinato.

Ad primum ergo dicendum, quòd vocatio, iustificatio, & glorificatio actiuè sumptæ sunt actus immanentes diuini intellectus practici; non enim datur in Deo potentia executiua distincta virtualiter à diuino intellectu practico: & licèt daremus, quòd esset in Deo talis potentia executiua distincta ab intellectu; adhuc dicendum, quòd omnis actio, etiam illa quæ dicitur transiens ratione termini, subiectatur in agente, nec est idem realiter motus cum passione, vt dictum est in Physicis.

Ad secundum dicendum, quòd executio actiua Prædestinationis est ab æterno in Deo, quantùm ad omnem actualitatem, quam dicit in recto; non tamen sortitur suum effectum ab æterno; quod idem est de omni actione diuina: ratio huius est, quia diuina actio, cùm sit in sua entitate independens ab effectu, & omnipotés; potest esse absque tali effectu, & illud producit quando, vbi, & quomodo voluerit: quod non habet actio creata ob contrariam rationem; cùm enim sit limitata & dependens, quando exercetur, debet necessariò producere tunc effectum, nisi impediatur.

Ad tertium dicendum, quòd Præparatio agentis vt agat, est in ipso agente: & maximè si sit agens intellectuale: quale est in præsenti: & talis præparatio est prædestinatio, vt ibidem docet D. Thomas, prout aliquod Agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantùm præconcipit rationem operis fiendi; & sic Deus ab æterno præparauit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

DVBIVM III.

Vtrum Prædestinatio sit actus diuini intellectus.

Supponendum est; in mysterio Prædestinationis adæquatè sumpto reperiri actus tam diuini intellectus, quàm diuinæ voluntatis: propterea in sacris Litteris pluribus insignitur nominibus. Nam ad Ephes. 1. vocatur Electio; Elegit nos in ipso. Secundò vocatur Dilectio, ad Rom. 9. Iacob dilexi; cuius ratio est, quia diligere est velle bonum; per Prædestinationem autem Deus vult nobis summum bonum. Tertiò vocatur Præscientia, ad Rom. 11. Non repulit Deus plebem suam quam præsciuit, siue prædestinauit, vt exponit Aug. lib. de dono perseuerantiæ cap. 18. Quartò dicitur Vocatio, ad Rom. 8. Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundùm propositum vocati sunt Sancti: nam quos præsciuit, & prædestinauit. Quintò vocatur Præordinatio, iuxta illud Actuum; Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam. Sextò tandem vocatur Prædestinatio: quod nomen est frequentius in sacris Litteris, & nunc communiter receptum in scholis, vt potè magis exprimens hoc mysterium. Quæritur in præsenti, An sit actus diuini intellectus, an diuinæ voluntatis? nam licèt importet plures actus, de quibus agetur Dubio sequenti, in vno tamen essentialiter consistit, alios verò præsupponit, vel connotat, vt constabit ex modò dicendis: cuius ratio est, quia Prædestinatio est pars obiectiua prouidentiæ, siue est actus ipsius, vt dicetur posteà, & Dubio 4. vnde cùm prouidentia, vt potè pars prudentiæ, pertineat ad intellectum, etiam Prædestinatio ad illum pertinet. Deinde quia Prædestinatio debet pertinere ad aliquod diuinum attributum, & ita debet importare conceptum vnum simplicem, absque distinctione virtuali, ac proinde debet consistere essentialiter in vno tantùm actu, si enim consisteret essentialiter in pluribus, non diceret conceptum vnum simplicem, sed compositum compositione virtuali.

Prima opinio, quæ attribuitur Scoto in 1. d. 40. Suari lib. 2. de essentia Prædestinationis cap. 17. Vasqui hîc Disp. 87. cap. 3. & aliis extra scholam D. Thomæ, asserit Prædestinationem esse formaliter actum diuinæ voluntatis, & tantùm connotatiuè actum diuini intellectus. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum: In sacra Scriptura, Prædestinatio vocatur Electio, & Dilectio; vterque autem actus est actus voluntatis: & clariùs ad Ephes. 1. Prædestinauit nos secundùm propositum voluntatis suæ. S. Augustinus definit Prædestinationem, quòd sit præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur. Et D. Th. hîc art. 2. ad 2. ait: Id dicimur destinare, quod mente firmiter proponimus: constat autem quòd præparare & proponere sunt actus voluntatis: ergo Prædestinatio est formaliter actus diuinæ voluntatis.

Secundò, Prædestinatio est actus diuinæ prouidentiæ, vt communiter conceditur: sed prouidentia pertinet magis ad voluntatem, quàm ad intellectum, vt docent sancti Patres, Damascenus lib. 2. de fide cap. 29. ait. Prouidentia est voluntas Dei, per quam res aptè

Digitized by Google

aptè congruéque gubernantur. Nyssenus, Prouidentia diuina est voluntas Dei: cuius ratio est à priori, quia prouidentia consistit in cura quadam & sollicitudine, seu studio futurorum secundùm rectam dispositionem; cura autem & sollicitudo sunt actus voluntatis: ratio verò à posteriori est, quia non dicimus prouidos eos qui sciunt facere, & tamen nolunt: ergo Prædestinatio est formaliter actus diuinæ voluntatis.

Tertiò, posito actu diuinæ voluntatis, quo Deus efficaciter velit dare gloriam alicui, secluso quocumque actu diuini intellectus, illam infallibiliter consequetur: è contra verò, posito quocumque actu diuini intellectus, & secluso prædicto actu voluntatis, nullus consequetur gloriam: sed Prædestinatio est actus diuinus, quo quis efficaciter dirigitur in gloriam: ergo Prædestinatio est formaliter actus diuinæ voluntatis. Sicut & reprobatio ei opposita, quæ consistit formaliter in odio, quod est actus voluntatis, iuxta illud, Iacob dilexi, Esau autem odio habui.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt Prædestinatio connotet necessariò actum diuinæ voluntatis, quem supponit 2. Formaliter tamen, essentialiter, & in recto est actus diuini intellectus. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, ac plures alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. In sacra Scriptura Prædestinatio vocatur Electio, & dilectio, vt dictum est: vnde cùm hi actus sint actus voluntatis; Prædestinatio, cùm non consistat formaliter in actu diuinæ voluntatis, vt statim dicetur, saltem necessariò illum connotat. Hanc partem probat authoritas sanctorum Patrum adducta in contrarium: & authoritas Diui Thomę statim adducenda, tam in probatione huius partis, quàm in probatione secundæ. Deinde probatur tum rationibus adductis pro prima opinione, quæ hanc partem benè intellectæ efficaciter probant: tum ratione quam sæpe proponit D. Thomas: sed fusiùs q. 5. de veritate art. 1. vbi sic ait: Patet ergo quòd prudentiæ est, aliqua ordinatè ad finem disponere: & quia ista dispositio eorum, quæ sunt ad finem, in finem per prudentiam, est per modum cuiusdam ratiocinationis, cuius principia sunt fines (ex eis enim trahitur tota ratio ordinis prædicti in omnibus operabilibus, sicut manifestè apparet in artificiatis:) ideò ad hoc quòd quis sit prudens, requiritur quòd benè se habeat circa ipsos fines: non enim potest esse recta ratio, nisi principia rationis salventur: & ideò ad prudentiam requiruntur, & intellectus finium, & virtutes morales quibus affectus rectè collocatur in fine; & propter hoc oportet omnem prudentem esse virtuosum, vt in 6. Ethic. dicitur. In omnibus autem virtutibus & actibus animæ ordinatis hoc est commune, quòd virtus primi saluatur in omnibus sequentibus: & ideò in prudentia quodammodo includitur, & voluntas quæ est de fine, & cognitio finis. Ex dictis igitur patet, quomodo prouidentia se habet ad alia, quæ de Deo dicuntur: pertinet enim tantùm ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundùm quòd ordinantur in finem: & ideò prouidentia includit, & scientiam, & voluntatem: sed tamen essentialiter in cognitione manet, non quidem speculatiua, sed practica. Ex quibus sic breuis, at efficax formatur ratio: Prædestinatio est ordinatio siue directio aliquorum in finem vitæ æternæ per media proportionata, vt dicetur infra: sed directio & ordinatio in finem, sicut & electio mediorum præsupponunt intentionem finis: ergo Prædestinatio connotat necessariò actum diuinæ voluntatis, quem supponit.

Probatur secunda pars conclusionis, in qua præcipuè est difficultas, authoritate sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum. In sacra Scriptura Prædestinatio dicitur Præscientia & Præordinatio, quæ duo sunt actus intellectus. Augustinus sic definit Prædestinationem lib. de dono perseuerantiæ cap. 14. Prædestinatio Sanctorum nihil est aliud, quàm præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur. D. Thomas autem sæpè docet hanc conclusionem: q. 6. de veritate art. 1. sic ait: Sicut de prouidentia supra dictum est, quòd consistit in actu rationis, sicut & prudentia cuius est pars; eo quòd solius rationis est dirigere vel ordinare: ita etiam & Prædestinatio in actu rationis consistit, dirigentis vel ordinantis in finem: sed ad directionem in finem præexigitur voluntas finis; nullus enim aliquid in finem ordinat, quod non vult, &c. & ideò Prædestinatio præsupponit electionem, per quam Deus vult salutem alicuius. Et in hac q. art. 4. sic habet: Dicendum quòd Prædestinatio secundùm rationem præsupponit electionem, & electio dilectionem: cuius ratio est, quia Prædestinatio est pars Prouidentiæ; prouidentia autem, sicut & prudentia est ratio in intellectu existens, præceptiua ordinationis aliquorum in finem, vt supra dictum est: non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem, nisi præexistente voluntate finis: vnde Prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundùm rationem, quòd Deus illorum velit salutem, ad quod pertinet Electio & Dilectio. Quæ testimonia D. Thomæ non solùm efficaciter probant hanc partem conclusionis, sed etiam primam. Ex quibus sic formatur ratio: Prouidentia est virtus intellectualis, eiúsque actus est actus intellectus nam prouidentia est pars prudentiæ,

dentiæ, quæ pertinet ad intellectum, vt communiter concedunt tam Philosophi, quàm Theologi; deinde nam prouidentia dirigit & ordinat, quæ sunt actus rationis, vnde Boëtius lib. 4. de consolatione prosa 5. ait: Prouidentia est ipsa diuina ratio in summo omnium Principe constituta, qua cuncta dirigit: quæ verba explicans D.Thomas quæst. 5. de veritate art.1. ad 8. sic ait: Dicendum quòd ratio illa in summo Principe constituta non dicitur Prouidentia, nisi adiuncto ordine ad finem ad quem præsupponitur voluntas finis; vnde licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit: sed Prædestinatio est pars obiectiua prouidentiæ, imò est perfectissima prouidentia, vt communiter conceditur; nam Deus prædestinans homines perfectissimè eis dicitur prouidere, præparando eis media proportionata, quibus proueniant ad finem vitæ æternæ: ergo Prædestinatio formaliter, essentialiter & in recto est actus diuini intellectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ auctoritates sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum solùm probant inuolui in Prædestinatione actum diuinæ voluntatis: non autem quòd in eo consistat essentialiter. Et licet citetur D.Th. in opusculo de Prædestinatione, quasi nobis contrarius; dicitur tamen quòd hoc opusculum est dubium, vnde non est tanta eius auctoritas, quanta aliorum operum, de quibus non dubitatur, quin sint D.Thomæ.

Ad secundum dicendum, quòd prouidentia pertinet formaliter ad intellectum; quamuis præsupponat actum voluntatis: & ita sunt explicandi illi sancti Patres. Ad primam rationem dicendum, quòd prouidentia consistit in directione & ordinatione alicuius in finem, per media proportionata; illa autem cura, sollicitudo & studiũ presupponuntur, in quantum pertinent ad voluntatem; possunt enim etiam pertinere ad intellectum. Ad secundum rationem dicendum, quòd quia prouidentia includit voluntatem, vt dictum est, & est actus intellectus practici, ideò non dicuntur prouidi ij, qui sciunt facere, & tamen nolunt facere.

Ad tertium dicendum, quòd posito actu diuinæ voluntatis, quo Deus efficaciter velit dare gloriam alicui; illam quidem infallibiliter consequetur: non quidem ex vi illius actus, tanquam causæ adæquatæ; sed ex vi illius tanquam primæ radicis, & alterius actus diuini intellectus, quo dirigatur ad vitam æternam siue gloriam, qui actus est formaliter Prædestinatio, & qui debet sequi necessariò, & præsupponere actum voluntatis diuinæ eligentis ad gloriam: si enim Deus vult efficaciter alicui dare gloriam, debet præparare media, quibus vult eum ad illam perducere: nec vnquam perducet ad gloriam, nisi eam velit dare voluntate efficaci. Ad illud de reprobatione dicendum nunc breuiter, quòd consistit in actu diuini intellectus, vt dicetur infra, qui præsupponit odium, vt dicit actum quo Deus vult non dare bonum vitæ æternæ.

DVBIVM IV.

In quo actu diuini intellectus consistat essentialiter Prædestinatio.

Supponendum est, intellectum & voluntatem concomitanter se habere in suis actibus, & plures interuenire actus vtriusque potentiæ: incipit autem intellectus iuxta illud, Nihil volitum, quin præcognitum. Igitur intellectus primò cognoscit plura, ex quibus proponit vnum voluntati, præ aliis melius. Tunc secundò voluntas illud diligit & eligit præ aliis, & intendit per modum finis. Tertiò intellectus applicatus à voluntate consulit de mediis proportionatis. Quartò iudicat quæ ex mediis sibi oblatis sint vtilia, quæ inutilia. Quintò proponit voluntati media vtilia. Sextò voluntas eligit iudicata magis vtilia. Septimò intellectus imperat voluntati executionem operis per media electa. Octauò voluntas applicat potentias executiuas. Nonò tandem ipsæ potentiæ exequuntur, & tendunt ad finem, per media sibi determinata. Hi omnes actus intellectus & voluntatis sic inuicem mixti & subordinati iuxta doctrinam Aristotelis & D.Thomæ reperiuntur, vt suo loco dicetur. Primus igitur actus est cognitio intellectus. Secundus dicitur intentio finis, in quo includitur dilectio ipsius, & electio præ aliis. Tertius est consilium. Quartus, iudicium. Quintus est mediorum propositio. Sextus eorum electio. Septimus est imperium executionis. Octauus est vsus, quo voluntas vtitur potentiis executiuis. Nonus est ipsa executio. Vt autem hanc doctrinam generalem applicemus ad præsentem materiam, dicimus quòd licèt in Deo non sit prædicta multiplicitas realis actuum; ponitur tamen virtualis ferè omnium illorum actuum, quia de Deo loquimur per ordinem ad creaturas, attribuendo illi quæcumque dicunt perfectionem simpliciter simplicem, & remouendo omnem imperfectionem ab eo. Ponimus igitur primò, quòd Deus cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ tres ordines, quibus potest se communicare creaturis, scilicet per naturam, per gratiam, & per vnionem hypostaticam. Secundò vult se communicare in hoc triplici ordine, ita tamen quòd nobilior sit finis aliorum, vt exigit eius nobilitas: vnde voluit vnionem hypostaticam siue Incarnationem esse finem aliorum, & ordinem gratiæ vt includit gloriam esse finem naturæ intellectualis, quamuis excedentem & improportionatum: & prædiffinitis futuris in-

Digitized by Google

diuiduis naturæ intellectualis, voluit efficaciter his præ aliis dare gloriam, in quo inuoluuntur intentio dandi gloriam, dilectio eorum quibus vult dare, & eorum electio præ aliis. Tertiò diuinus intellectus motus prædicta intentione finis, iudicat hæc media esse apta ad consequendum illum finem (non autem ponitur formaliter consilium, quia importat inquisitionem & incertitudinem, quæ duo inuoluunt imperfectionem.) Quartò diuinus intellectus proponit hæc media voluntati. Quintò diuina voluntas eligit ex his, quæ maluit. Sextò diuinus intellectus imperat executionem mediorum electorum in ordine ad acquirendum finem, suo tempore faciendam: siue quo imperat transmissionem electorum ad finem beatitudinis per media electa. Septimò voluntas applicat potentiam executiuam, quam dicimus supra non distingui ab intellectu. Octauò tandem sequitur executio per actum imperij virtualiter transeuntis, & efficaciter ac physicè operantis ad extra, cuique obediunt omnes creaturæ: præcedens enim imperium sexto loco positum, est omninò immanens. Posito autem iuxta dicta Dubio præcedenti, quòd prædestinatio sit formaliter, essentialiter, & in recto actus intellectus; restat hic inquirendum quinam sit ex assignatis: non autem potest esse cognitio possibilium per scientiam simplicis intelligentiæ, cùm hæc scientia sit purè speculatiua; Prædestinatio autem sit actus intellectus practici: nec potest esse illud imperium vltimo loco positum, quo fit executio, nam debet illud præcedere Prædestinatio in intentione: vnde debet esse vel actus iudicij, vel actus primi imperij.

Prima opinio Suaris lib. 1. de prædestinatione cap. 16. Molinæ, Vasquis in præsenti, & aliorum extra Scholam D. Thomæ, negat, Prædestinationem consistere formaliter, essentialiter, & in recto in actu imperij: & asserit consistere in actu iudicij, quo Deus iudicat bonum esse perducere Prędestinatum ad beatitudinem per talia media; quod quidem iudicium debet esse propositum diuinæ voluntati. Hæc autem opinio non aliter probatur, quàm improbando talem actum imperij. Probatur igitur: Actus ille imperij assignatus est superfluus & inutilis hominibus; quod constat à priori, nam si esset necessarius, ad hoc esset vt moueret voluntatem & alias potentias ad exercitium operis; & tamen constat ex D. Thoma 1. 2. qu. 9. art. 1. & communi sententia, quòd mouere ad exercitium pertinet ad voluntatem, non ad intellectum: constat etiam à posteriori, tum quia bruta operantur sine tali actu imperij, tum quia non datur in nobis donum aliquod Spiritus sancti quo dirigatur iste actus; sicut dantur aliqua dona ad dirigendos actus, tam intellectus speculatiui, quàm practici: sed nihil superfluum & inutile potest esse opus naturæ, vt communiter dicitur, quòd natura, & eius auctor Deus non operantur frustra: ergo non datur actus imperij in quo consistat formaliter Prædestinatio.

Secundò, Actus ille imperij assignatus est impossibilis; tum quia tolleret libertatem, si esset; nam ad hoc poneretur, vt efficaciter moueret voluntatem: posita autem illa motione, voluntas non posset resistere, & ita nullum esset meritum, & superfluæ essent virtutes in voluntate ad eliciendos actus imperatos: tum quia si esset necessarius actus imperij in ordine ad vnum actum voluntatis eliciendum, esset etiam necessarius ad alios actus voluntatis eliciendos, propter eandem rationem, & ita multiplicaretur in infinitum, quod est impossibile: tum quia non est assignabile ad quam mentis operationem pertineat; non ad simplicem apprehensionem, cùm hæc sit actus intellectus purè speculatiui, actus autem ille imperij dicatur esse actus intellectus practici; nec ad compositionem aut diuisionem, nec ad augmentationem, cùm in his sit affirmatio aut negatio, quæ tamen non reperitur in actu imperij: ergo Prædestinatio non consistit formaliter in actu imperij; cùm enim ille actus non possit esse in nobis, nec poterit esse in Deo.

Tertiò, licèt prædictus actus imperij esset in nobis: non tamen potest esse in Deo; nam si esset in Deo, vel ordinaretur ad Prædestinatos, vel ad diuinam voluntatem: non primum; tum quia prædestinatio est ab æterno quando Prædestinati non sunt capaces imperij, quia non sunt; tum quia omne imperium diuinum obligat eum ad quem ordinatur; ex vi autem Prædestinationis, Prædestinati ad nihil obligantur: nec secundum; tum quia imperium est ad alterũ, & Superioris ad inferiorem, quæ duo non reperiuntur inter intellectum Dei & eius voluntatem: tum quia voluntas diuina determinatur ex seipsa, & non ab alio, vt docet D. Thomas, nec potest Deus habere vsum suæ voluntatis, cùm hic actus inuoluat imperfectionem; tum quia, si in nobis esset ille actus imperij, ad hoc esset vt vinceretur superueniens aliqua difficultas in executione operis, quæ non apparebat in eius intentione, quæ difficultas non potest esse in diuina voluntate, cùm sit omnipotens, & ita in Deo non est ille actus imperij: ergo Prædestinatio non consistit in actu imperij diuini intellectus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt Prædestinatio importet tanquam connotatum prærequisitum, actum iudicij præcedentis electionem mediorum in particulari: 2. Tamen formaliter, essentialiter, & in recto consistit in actu imperij, quo diuinus intellectus imperat executionem talium mediorum, siue transmissionem Prædestinati in finem vitæ æternæ per

Digitized by Google

per media iam electa. Ita communiter Discipuli D.Thomæ, & plures alij.

Probatur principaliter secunda pars conclusionis, in qua sola est difficultas, expressa authoritate & ratione D. Thomæ. In hac 1. p. quæst. 22. art. 1. ad 1. sic ait: Dicendum quòd secundùm Philosophum in 6. Ethicorum, prudentia propriè est præceptiua eorum de quibus Eubulia rectè consiliatur, & Synesis rectè iudicat. Vnde licèt consiliari non competat Deo secundùm quòd consilium est inquisitio de rebus dubiis; tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo secundùm illud Psalmi; Præceptum posuit & non præteribit: & secũdùm hoc competit Deo ratio prudentiæ & prouidentiæ. Et 1. 2. q. 17. art. 3. ad 1. ait: Post determinationem consilij, quæ est iudicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei, per quod agendum est, quod eligitur: & tunc demum voluntas alicuius incipit vti exequendo imperium rationis: quandoque quidem volũtas alterius, cùm aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cùm aliquis imperat sibi ipsi. Quam doctrinam generalem tradit tum art. 1. eiusdem q. tum 2. 2. q. 53. art. 2. ex qua sic concludit hîc art. 4. De Prædestinatione quæ est pars prouidentiæ: respondeo dicendum, quòd Prædestinatio secundùm rationem præsupponit electionem: cuius ratio est; quia Prædestinatio (vt dictum est) est pars prouidentiæ: prouidentia autem, sicut & prudentia est ratio in intellectu existens, præceptiua ordinationis aliquorum in finem, vt supra dictum est, &c.

Secundò, probatur ratione deducta ex hac doctrina Aristotelis, & D.Thomæ: ex Philosopho 6. Ethicor. à cap. 8. vsque ad 12. & D.Th. locis citatis & alibi sæpè, dantur in mente virtutes ad dirigendos eius actus; scilicet Eubulia ad rectè consiliandum, cui opponitur præcipitatio siue temeritas; Synesis siue sagacitas ad rectè iudicandum secundùm communes regulas & leges, ac Gnome siue sententia ad rectè iudicandum de iisdem agibilibus, secundùm altiora principia, quibus opponitur inconsideratio; & tandem prudentia quæ est ad rectè præcipiendum siue imperandum, tam sibi ipsi, quàm aliis, cui opponitur inconstantia & negligentia: & ponunt discrimen inter prudentiam & artem, quòd perfectio artis consistit in benè iudicando, perfectio autem prudentiæ in benè præcipiendo: quod confirmant sequenti signo, quòd artifex ille est minùs imperitus, qui deficit ab arte iudicãdo quòd deficit, quàm ille qui deficit iudicando se non deficere; è contra verò ille est imprudentior, qui voluntariè deficit ab illo quod iudicat rectum, quàm ille qui per ignorantiam deficit; quia hic deficit in principaliori actu prudentiæ, qui est præcipere executionem illius quod rectum iudicat; ille verò deficit in principaliori actu artis, qui est rectè iudicare: sed Prædestinatio est pars obiectiua prouidentię, quæ pertinet ad prudentiam, vt posteà dicetur: ergo Prædestinatio formaliter, essentialiter, & in recto consistit in actu imperij, quo diuinus intellectus imperat transmissionem prædestinati in finem vitæ æternæ, per media iam electa.

Tertiò; Prædestinatio debet consistere in actu intellectus practici, qui sit efficacissimus, & versetur præcisè circa media, quibus prædestinatus efficaciter dirigitur & transmittitur in finem vitæ æternæ, vt constat ex definitione Prædestinationis inferiùs examinanda: sed talis actus est actus imperij prædicti, nam in omni operatione consideramus duplicem ordinem, videlicet intentionis & executionis; ordo intẽtionis incipit ab ipsa cognitione finis, quam consequitur intentio eiusdem finis; consilium, & iudicium de mediis, ac electio eorumdem, in qua terminatur hic ordo: ordo verò executionis incipit ab actu imperij, quo actu applicatur voluntas ad exercitiũ siue ad vsum aliarum potentiarum, quibus mediis fit operatio, & tunc terminatur ordo executionis; qui actus imperij est efficacissimus, vt potè habens efficaciam actuum præcedentium volũtatis, nempè efficacis intentionis finis, & electionis horum mediorum in particulari: quam efficaciam non habet actus iudicij circa media, nam reuera est noua difficultas in ordine executionis, quæ non apparebat in ordine intentionis, vt experimur ordinariè; nam videmus aliquos optimè elegisse, qui tamen tempore executionis desistunt ab operatione; quod indicat ipsos aduertere in tali operatione nouam difficultatem, vel alio modo tunc eam proponi, quo antea non proponebatur, tunc enim proponitur proxima & imminens; ac proindè apparens maior, quàm dum proponebatur remota; vnde voluntas ad illam superandam indiget actu efficaci intellectus imperantis executionem: quod totũ confirmatur; nam ad omnem actum voluntatis diuersum & peculiarem, diuersus & peculiaris prærequiritur actus intellectus, qui in nobis est supremus princeps, vnde licèt voluntas sit primum mouens physicè, tamen intellectus est primum mouens moraliter, dirigendo vel imperando; & ita ab ipso vt dirigente incipit ordo intentionis, & ab ipso vt imperante incipit ordo executionis: ergo Prædestinatio formaliter, essentialiter & in recto consistit in actu imperij, quo diuinus intellectus imperat transmissionem prædestinati in finem vitæ æternæ, per media iam electa.

AD primum ergo dicendum, quòd voluntas est quidem primum mouẽs physicè intrinsecum, sed intellectus est primum mouens moraliter: & iuxta hanc distinctionem intelligendus

dus est D. Thomas. Ad aliud dicendum cum D. Thoma 1. 2. qu. 17. art. 2. quòd cùm imperium importet ordinationem, quæ est actus rationis, non reperitur in brutis, sicut reperitur in hominibus, vnde homines propriè se mouent ad opus cum dominio sui actus; bruta autem potiùs mouentur, & sequuntur impetum ac instinctum naturæ, & imperium Authoris naturæ. Ad aliud dicendum cum D. Thoma 2. 2. q. 52. art. 2. ad 3. quòd iudicare & præcipere non est moti, sed mouentis: & quia in donis Spiritus sancti mens humana non se habet vt mouens, sed magis vt mota: inde est quòd non fuit conueniens, vt donum correspondens prudentiæ, præceptum diceretur, vel iudicium; sed consilium, per quod potest significari motio mentis consiliatæ ab alio consiliante. Vnde mens humana ex hoc ipso, quòd dirigitur ab Spiritu sancto, fit potens dirigere se & alios.

AD secundum dicendum, quòd actus imperij prędicti habet efficaciam mouendi voluntatem ex ipsamet voluntate, vt docet D. Thomas 1. 2. q. 17. art. 1. vbi sic ait: Primum autem mouens in viribus animæ ad exercitium actus, est voluntas: cùm ergo secundum mouens non moueat, nisi in virtute primi mouentis; sequitur quòd hoc ipsum quòd ratio mouet imperando, sit ei ex virtute voluntatis: vnde sicut voluntas non amittit libertatem, per hoc quòd se moueat infallibiliter, sic non amittit per hoc quòd infallibiliter mouetur ab intellectu; & ita remanet meritum, & necessitas virtutum in voluntate. Ad aliud dicendum, quòd actus imperij est necessarius tantùm ad primum actum voluntatis in ordine executionis, vnde licèt plurimùm multiplicetur, non tamen in infinitum. Ad aliud dicendum cum D. Th. 2. 2. q. 83. art. 1. ad 3. quòd illi tres actus siue operationes pertinent ad rationem speculatiuam: sed vlteriùs ad rationem practicam pertinet causare aliquid, per modum imperij, vel per modum petitionis, vt dictum est.

AD tertium dicendum, quòd ille actus imperij diuini, in quo constituimus formaliter Prædestinationem, ordinatur & ad diuinam voluntatem, & ad prædestinatos, sed diuersimodè: ad diuinam quidem voluntatem, quasi intimando ipsi, & ordinando transmissionem prædestinatorum in finem vitæ æternæ, ab ipsa executioni mandandam: ad prædestinatos autem, tanquam habens efficaciam in ipsis debito tempore, non autem per modum intimationis obligatoriæ, vt probant duæ rationes adductæ, & non aliud. Ad alias verò rationes dicendum, quòd imperium quidem regale & politicum est ad alterum, ac superioris ad inferiorem: non autem semper imperium monasticum; vnde D. Thomas 1. 2. qu. 17. art 6 ad 1. dicit, quòd ratio hoc modo imperat sibi ipsi, sicut & voluntas mouet seipsam, in quantùm scilicet vtraque potentia reflectitur supra suum actum, & ex vno in aliud tendit; & hoc modo intellectus imperat sibi ipsi actum fidei. Quando autem dicitur à D. Thoma, quòd diuina voluntas determinatur à seipsa, & non ab alio; debet intelligi de alio realiter distincto: nam facit comparationem voluntatis creatæ & diuinæ, dicens quòd voluntas creata prædeterminatur à diuina, voluntas autem diuina, ita determinatur à seipsa, vt non prædeterminetur ab alia. Nec verum est quòd vsus voluntatis secundùm se inuoluat imperfectionem, eas autem imperfectiones quas in nobis habet annexas, oportet ab ipso excludere, cùm Deo attribuitur. In nobis autem datur imperium, tum propter nouam difficultatem, quæ posset superare voluntatem, nisi excitaretur & adiuuaretur tali imperio; tum propter nouam rationem obiectiuam exigentem nouum actum intellectus, vt dictum est: in Deo datur tale imperium, non propter primum, sed propter secundum.

DVBIVM V.

Vtrùm prædestinatio sit pars subiectiua, vel obiectiua diuinæ prouidentiæ.

SVpponendum est, quòd potentiæ & habitus habent partes subiectiuas & obiectiuas: Partes subiectiuæ sunt illæ, quæ continentur vt species, vel quasi species sub suo superiori essentiali, quod consideratur vt totum respectu ipsarum. Partes verò obiectiuæ præcisè non dicunt differentiam essentialem supra illud totum, respectu cuius dicuntur partes, sicut dicunt partes subiectiuæ: sed sunt ipsummet totum realiter & essentialiter, quamuis non consideratum, vt respicit suum obiectum adæquatum, sed vt attingit aliquam eius partem materialem: & hoc modo intellectus practicus, vel speculatiuus dicitur pars obiectiua intellectus, non autem subiectiua; quia idem omninò intellectus dicitur practicus, in quantùm respicit verum operabile; dicitur autem speculatiuus, in quantùm respicit verum speculabile; vtrumque autem verum constituit vnicum obiectum formale specificatiuum intellectus vt sic. Vt autem sciamus, an Prædestinatio sit aliquo modo pars diuinæ prouidentiæ, notandum est quòd proprium est prouidentiæ ordinare: sed, vt docet D. Thomas qu. 5. de veritate art. 1. ad 9. in rebus potest considerari duplex ordo: vnus secundùm quòd egrediuntur à principio, alius secundùm quòd ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur à principio: dicuntur enim aliqua

qua

Digitized

qua disponi, secundùm quòd in diuersis gradibus collocantur à Deo; sicut artifex diuersimodè collocat partes sui artificij; vnde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed prouidentia importat illum ordinē, qui est ad finem: & sic prouidentia differt ab arte diuina & dispositione; quia ars diuina dicitur respectu productionis rerum, sed dispositio respectu ordinis productorum; prouidentia autem dicit ordinem in finem artificiati. Sed quia ex fine artificij colligitur quicquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior, quàm ordo partium ad inuicem, & quodammodo causa eius; ideò prouidentia quodammodo est dispositionis causa: & propter hoc dispositionis actus frequenter prouidentiæ attribuitur. Quamuis ergo prouidentia nec sit ars, quæ respicit productionem rerum: nec dispositio, quæ respicit rerum ordinem ad inuicem; non tamen sequitur, quòd non pertineat ad practicam cognitionem. Hæc D. Thomas, ex quibus manifestè constat, in quo consistat prouidentia diuina formaliter, essentialiter, & in recto.

Prima opinio Molinæ hac 1. p. q. 22. art. 1. disp. 2. & aliorum asserit, Prædestinationem non esse tantùm partem obiectiuam diuinæ prouidentiæ, sed verè esse partem subiectiuam. Probatur, Prædestinatio conuenit quidem cum prouidentia Dei naturali, & hypostatica, quòd sit prouidentia diuina siue ordinatio qua Deus ordinat media proportionata ad suos fines, scilicet naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ: differunt autem hæ tres inter se, quòd quælibet ordinet media diuersi ordinis, & ad diuersos fines proximos; vnde sunt essentialiter diuersæ; à fine enim proximo sumimitur specificatio virtutum tam intellectualium, quàm affectiuarum, & non à fine remoto, etiam in Deo, alias non multiplicarentur diuina attributa: & consequenter hæ tres prouidentiæ se habent vt species prouidentiæ diuinæ vt sic, per additionem differentiæ essentialis, vt sæpè docet D. Thom. maximè in 1. d. 40. qu. 1. art. 1. ad Annibaldum, vbi sic ait: Hæc tamen Prędestinatio super prouidentiam addit, quia prouidentia importat tantùm ordinem prouisorum in finem: sed Prædestinatio respicit & ordinem, & exitum ordinis: vnde ex hoc ipso quòd aliqua ordinantur in finem, prouidentiæ subiacent: sed prædestinari non dicuntur, nisi hoc modo ordinentur, vt præsciantur finem consequutura esse: sed quæ se habent ex additione alicuius differentiæ essentialis ad aliquam rationem superiorem, sunt partes subiectiuæ illius, & non tantùm obiectiuæ: ergo Prædestinatio non est tantùm pars obiectiua diuinæ prouidentiæ: sed verè est pars subiectiua.

Secundò, si Prædestinatio esset tantùm pars obiectiua diuinæ prouidentiæ vt sic, etiam prouidentia naturalis, & prouidentia ordinis hypostatici essent partes tantùm obiectiuæ diuinę prouidentiæ, vt constat ex paritate rationis; & consequenter hæ tres prouidentiæ particulares tantùm accidentaliter distinguerentur: sed hoc dici non potest, nam quæ sunt diuersi ordinis, quales sunt hæ prouidentiæ, essentialiter distinguntur; imò ipse Deus vt author supernaturalis, distinguitur essentialiter à seipso vt est author naturæ, vt constat ex effectibus essentialiter diuersis, qui ab ipso procedunt sub hac diuersa ratione: ergo Prædestinatio non est tantùm pars obiectiua diuinæ prouidentiæ, sed verè est pars subiectiua.

Tertiò, Ex vna parte perfectè saluaretur diuina prouidentia in Deo, etiamsi neminem prædestinasset, in eo casu quo non eleuasset creaturam intellectualem ad finem vitæ æternæ, ipsi supernaturalem & indebitum: ex alia verò parte non inuoluit imperfectionem esse partem subiectiuam, cùm de facto quatuor diuinæ relationes, scilicet Paternitas, Filiatio, Spiratio, & Processio sint partes subiectiuæ diuinæ relationis vt sic: ergo ex qua parte diuina prouidentia potest perfectè saluari sine Prædestinatione, habet independenter ab ipsa totum suum obiectum; & ita Prædestinatio non potest esse pars obiectiua ipsius, sed debet esse pars subiectiua, cùm aliunde non repugnet.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Prædestinatio non est pars subiectiua diuinæ prouidentiæ generaliter sumptæ: 2. Sed tantùm est pars obiectiua, siue est pars quantùm ad obiecta. Ita Caietanus, Bannes, Nazarius in art. 1. huius qu. & alij plures etiam extra Scholam D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis tum authoritate D. Thomæ: tum rationibus ab eo deductis. Hîc art. 1. sic habet: Et sic patet quòd Prædestinatio, quantùm ad obiecta, est pars prouidentiæ. Deinde, de ratione diuinæ prouidentiæ est, quòd vnica & simplicissima existens, absque vlla multiplicitate virtuali, respiciat vniuersalissimum finem omnium simpliciter excogitabilium, videlicet ostensionem diuinæ bonitatis in communicatione illius in triplici ordine, naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ: quod probatur, quia sicut vniuersalissimo principio effectiuo omnium debetur vnica & simplicissima potentia, quæ absque vlla multiplicitate virtuali attingat omnia & sit Omnipotentia; sic debetur ei vnica & simplicissima prouidentia, quæ absque multiplicitate virtuali, sub ratione vniuersalissima attingat omnia; nam quod est principium vniuersalissimum, debet proportionali modo esse prouisor vniuersalissimus; ita vt obiectum ipsius sub

Digitized by Google

vtraque ratione ſit proportionatè vniuerſaliſſimum: ergo Prædeſtinatio non eſt pars ſubiectiua diuinæ prouidentiæ, aliàs faceret multiplicitatem virtualem, & conſtitueret diuerſam lineam ab aliis partibus prouidentiæ, & ſic eſſent in Deo tria attributa prouidentiæ. Denique ex D. Thoma 2. 2. q. 103. art. 3. ad 1. virtus religionis eſt vnica ſecundùm ſpeciem, quia reſpicit Deum vt Dominum: & ratio dominij fundamentaliter ſumpta, eſt vnica in Deo: & conſequenter fundamentum ipſius, quod eſt diuina potentia qua producit omnia, & diuina prouidentia qua regit omnia, eſt vnica ſecundùm ſuam rationem formalem atomam: ergo Prædeſtinatio non eſt pars ſubiectiua diuinæ prouidentiæ; ſi enim eſſet pars illius ſubiectiua, tres eſſent in Deo prouidentiæ.

Probatur ſecunda pars concluſionis ex dictis: nam ex vno capite Prædeſtinatio non dicit totaliter & adæquatè diuinam prouidentiam, ſed inadæquatè; quia ſolùm reſpicit creaturam intellectualem, ordinando ipſam in finem vitæ æternæ per media electa; vnde non reſpicit obiectum totale & adæquatum diuinæ prouidentiæ: ex alio vero capite non eſt pars ſubiectiua diuinæ prouidentiæ, vt probatum eſt: ergo eſt pars obiectiua ipſius.

Ad primum ergo dicendum, quòd propriè & rigoroſè loquẽdo non poteſt dici, quòd Prædeſtinatio conueniat cum prouidentia naturali, & hypoſtatica; ſed quòd ſit eadem perfectio atoma: cuius ratio eſt, quia prouidentia diuina ex formali ſua ratione atoma reſpicit vniuerſaliſſimum finem, & non fines proximos, ac proinde non ſpecificatur, nec multiplicatur ex ipſis, aut ex mediis ad ipſos fines ordinatis: eſt autem proprium & ſingulare diuinæ prouidentiæ, & omnipotentiæ reſpicere vniuerſaliſſimum finem, ab eóque ſpecificari, propter rationem aſſignatam; quod non conuenit aliis diuinis attributis, quæ ex propria ratione reſpiciunt fines magis limitatos à quibus ſpecificantur. Igitur prouidentia diuina adæquatè ſumpta ſecundùm ſuam rationem ſpecificam atomam complectitur tres partes obiectiuas, videlicet prouidentiæ naturalis, prædeſtinationis, & prouidentiæ hypoſtaticæ; & ſic reſpicit vniuerſaliſſimum finem ſupra propoſitum, reſpectu cuius de materiali ſe habet diuerſitas ordinis quæ reperitur in mediis: vnde verum eſt, quòd Prædeſtinatio ſit prouidentia naturalis, & prouidentia hypoſtatica, abſque vlla diſtinctione virtuali; ſi ſecundùm ſe & adæquatè ſumatur: quamuis ſi ſumatur inadæquatè ſecũdùm id quod exprimit ſuo nomine, & ſecundùm quòd imperfectè à nobis concipitur, diſtinguatur ab illis; quia conſideratur præcisè ſecundùm vnum tantùm munus quod præſtat: quæ ſolutio poteſt illuſtrari exemplo ſupra adducto de intellectu ſpeculatiuo & practico, qui ſunt omninò idem; quamuis ex diuerſis muneribus, quæ præſtant, diſtinguantur. Iuxta hæc intelligendus eſt D. Th. vult enim tantummodò, quòd Prædeſtinatio addat aliquod nouum munus ſupra prouidentiam communiter dictam, quæ additio non eſt differentiæ eſſentialis, vt dictum eſt, vnde non conſtituit partem ſubiectiuam.

Ad ſecundum dicendum eſt, quòd etiam prouidentia naturalis, & prouidentia hypoſtatica ſunt tantùm partes obiectiuæ diuinæ prouidentiæ, ſecundùm ſuam rationem ſpecificam atomam adæquatè ſumptam; & quòd tantùm accidentaliter diſtinguuntur: licèt autem fines proximi diuinæ prouidentiæ, & media ad ipſos ſint diuerſi ordinis; non tamen multiplicant diuinam prouidentiam ſecũdùm ſe, quia non ſpecificatur ab ipſis, ſed à fine vniuerſaliſſimo, vt dictum eſt; at tantùm eam multiplicant quoad nos. Nec verum eſt, quòd Deus, vt author ſupernaturalis, diſtinguatur eſſentialiter à ſeipſo vt authore naturæ, cùm ſit eadem ſimpliciſſima & vnica omnipotentia, qua in vtroque ordine operatur, ipſi Deo connaturalis, & ſupernaturalis reſpectu creaturæ: quòd autem effectus ab ipſa producti, alij ſint naturales, alij ſupernaturales, hoc ſe habet per accidens reſpectu illius.

Ad tertium dicendum, quòd ſi Deus non eleuaſſet creaturam intellectualem ad finem vitæ æternæ; adhuc ſaluaretur perfectè diuina prouidentia, quantùm ad id quod importat in recto & eſſentialiter in Deo, non autem quantùm ad actualem terminationem ad fines particulares, quæ ſe habet de materiali reſpectu ipſius; ſufficit enim ad intrinſecam eius perfectionem, quòd ad illos poſſit terminari; vt poteſt confirmari exemplo diuinæ omnipotentiæ, quæ eſt vnica, & tamen infinitè perfecta, per hoc præcisè quòd poſſit producere omnia poſſibilia, quamuis actu nihil produceret: vnde licèt poſſint admitti in Deo, abſque vlla imperfectione, partes aliquæ ſubiectiuæ, & maximè in relationibus, quæ quia oppoſitæ, realiter diſtinguntur, dempta Spiratione quæ non diſtinguitur à Paternitate & Filiatione: non tamen poſſunt admitti reſpectu diuinæ prouidentiæ, propter rationem adductam. Nec dictis obſtat, quòd D. Thomas 2. 2. q. 50. plures in nobis ponit partes ſubiectiuas prudentiæ aut prouidentiæ, nempe regalem, politicam, œconomicam, & militarem: eſt enim diſparitas inter diuinam & humanam prouidentiam; nam prouidentia connaturaliter Deo conuenit, quia cùm ſit vniuerſaliſſimum principium, debet eſſe etiã vniuerſaliſſimus prouiſor, vnde diuina prouidentia debet ſpecificari ab hoc vniuerſaliſſimo fine: in hominibus autem ob eorum limitationem, non conuenit connaturaliter verſari

Digitized by Google

sari circa omnia prædicta, & ita ad quodlibet ex ipsis requiritur peculiaris prouidentia.

DVBIVM VI.

Vtrùm definitio Prædestinationis tradita à sancto Augustino sit bona.

SVpponendum est, multas proponi ab Authoribus definitiones Prædestinationis: sed celebriores sunt duæ, quæ colliguntur ex D. Thoma hîc art. 1. & Tertia S. Augustini, de qua in præsenti agimus. Prima D. Thomæ est huiusmodi: Prædestinatio est ordinatio mediorum, quibus creatura rationalis transmittitur à Deo in finem vitæ æternæ. Secunda autem: Prædestinatio est ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, in mente diuina ab æterno existens: de quarum bonitate constat ex dictis hactenus. Tertia tandem traditur à S. Augustino lib. de dono perseuerantiæ cap. 14 his verbis: Prædestinatio Sanctorum nihil est aliud, quàm præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur: quam in præsenti Dubio examinamus.

Prima opinio negat, hanc definitionem Prędestinationis esse bonam & exactam. Probatur, In hac definitione ly, *præscientia*, vel importat scientiam simplicis intelligentiæ, vel scientiam mediam, vel scientiam approbationis; vt constat ex sufficienti partium enumeratione: sed nullum istorum importat; non primum, quia scientia simplicis intelligentiæ respicit tantùm possibilia, Prædestinatio autem respicit actualia; non secundum, quia in doctrina S. Augustini non datur scientia media; non denique tertium, quia scientia approbationis est posterior Prædestinatione, cùm talis scientia sit causa rerum in executione: ergo non benè definitur Prædestinatio, quòd sit præscientia.

Secundò, Prædestinatio est in Deo prædestinante; præparatio autem beneficiorum Dei est in prædestinatis; per hæc enim beneficia in seipsis recepta præparantur ad beatitudinem: ergo Prædestinatio non benè definitur, quòd sit præparatio beneficiorum Dei.

Tertiò, Prædestinatio est pars obiectiua diuinæ prouidentiæ, vt docet D. Thomas hîc art. 1. Sed ex eodem D. Thoma q. 6. de veritate art. 1. diuina prouidentia respicit tantùm ordinem in finem, nec dicit assecutionem ipsius: ait quippè: In qualibet enim ordinatione ad finem est duo considerare, scilicet ipsum ordinem, & exitum vel euentum ordinis: non enim omnia, quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur: Prouidentia ergo ordinem in finem respicit tantùm, vnde per Dei prouidentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur: ergo Prædestinatio non benè definitur, quòd sit præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd hæc definitio Prædestinationis, tradita à S. Augustino, est optima. Ita communiter tenent omnes Theologi: quamuis in eius explicatione differant.

Probatur conclusio, tum communi authoritate Theologorum, qui cum D. Thoma recipiunt hanc definitionem, tanquam optimam: tum legitima eius explicatione, quâ constabit quomodò cohæreat cum aliis definitionibus Prædestinationis supra adductis ex D. Th. & cum principiis nostris huc vsque traditis circa naturam Prædestinationis.

Dicitur primò *Præscientia*, qua particula non intelligitur scientia media, vt volunt aliqui: quia vt ostensum est supra dum ageretur de scientia Dei, S. Augustinus fuit acerrimus impugnator scientiæ mediæ: & cap. 9. de prędestinatione Sanctorum, refert aliquos antiquos Theologos sensisse Prædestinationẽ fieri ex operibus factis ex gratia, per scientiam mediam præuisis: & dicit se oppositum sentire, & prædictos Theologos non attigisse veritatem. Vnde ly, *Præscientia*, importat scientiam approbationis, qua Deus Electos approbat in ordine ad vitam æternam: ita tamen quòd prędestinatio non consistat formaliter & in recto in hac scientia; sed hæc scientia sit connotatum proximum, necessariò prærequisitum, vt potè supponens intentionem vitę ęternę, & electionem mediorum ad illam efficaciter conducentium.

Dicitur secundò *Præparatio beneficiorum Dei*: quia Deus prædestinando pręconcipit practicè siue imperat transmissionem prędestinatorum in vitam ęternam per media proportionata, quę sunt maxima Dei beneficia: quod est ipsa beneficia practicè pręparare; & in hac practica pręparatione consistit formaliter, essentialiter, & in recto ipsa Prædestinatio.

Dicitur tertiò, *quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur*: vt ostendatur summa efficacia diuinæ Prædestinationis, quæ cùm sit specialissima Dei prouidentia, certissimè & infallibiliter sortitur suum effectum: procedit enim ab efficaci Dei voluntate, siue à voluntate consequente, ac secundùm beneplacitum, quæ fraudari non potest; & per hoc differt à prouidentia generali, qua Deus vult omnes homines saluos fieri; quę cùm sit actus voluntatis antecedentis, non est efficax; vnde respicit tantùm ordinem in finem, & non euentum: vt docet D. Thomas qu. 6. de veritate, art. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd ly *præscientia*

scientia importat scientiam approbationis, vt dictum est: quæ scientia approbationis est prior Prædestinatione, vt explicatum est, quamuis sit etiam posterior, prout est actualis Dei operatio siue actus potentiæ executiuæ, quam dicimus non distingui ab intellectu diuino.

Ad secundum dicendum cum D. Thoma hîc art. 2. ad 3. quòd duplex est præparatio: quædam patientis vt patiatur, & hæc præparatio est in præparato: quædam alia est agentis vt agat, & hæc est in agente; & talis præparatio est Prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantùm præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparauit prædestinando, concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad tertium dicendum, quòd specialis prouidentia, qualis est Prædestinatio, non solùm respicit ordinem in finem, sed etiam exitum vel euentum ordinis. D. Thomas loco citato facit pro nobis, nam ibi comparans Prædestinationem cum prouidentia generali, postquam dixit de prouidentia generali verba quę sunt in obiectione, sic concludit de prædestinatione: Sed Prædestinatio respicit etiam exitum vel euentum ordinis; vnde non est nisi eorum, qui gloriam consequuntur.

DISPVTATIO XVII.

De proprietatibus Prædestinationis.

Consideratà existentia, & quidditate siue essentia Prædestinationis; considerandæ statim occurrunt eius proprietates, quæ essentiam consequuntur: vnde in præsenti Disputatione de his agendum est.

DVBIVM I.

Vtrùm Prædestinatio ita sit absoluta, vt eius executio à creata voluntate nullo modo dependeat.

Supponendum est, Prædestinationem posse considerari, vel secundùm ordinem intentionis, vel secundùm ordinem executionis: & in vtroque ordine potest considerari, vtrùm fiat independenter à creata voluntate: sed quia, si voluntas creata aliquo modo ad eam concurreret quantùm ad intentionem, concurreret ad ipsam vt causa, vel per modum causæ, ideò hanc difficultatem celebrem remittimus ad sequentem Disputationem; in qua de causis Prædestinationis agetur: & in præsenti tantùm inquirimus, Vtrùm Prædestinatio ita sit absoluta, & à creata voluntate independens, vt hæc nullo modo concurrat ad executionem Prædestinationis ipsius: quod pertinet ad proprietates Prædestinationis.

Prima opinio, sed Hæretica, Caluinistarum & aliorum, asserit Prædestinationem ita esse absolutam, vt eius executio nullo modo dependeat à creata voluntate. Probatur, Constat ex sacris Litteris nos fuisse prædestinatos in Christo, & propter merita ipsius: ergo merita Christi Domini, vt potè infinita, sunt sufficientia ad hoc vt Prædestinatio nostra sortiatur effectum, siue vt executioni mandetur, & contrarium credere est iniuriosum Christo: ac proinde Prædestinatio ita est absoluta, vt eius executio à creata voluntate nullo modo dependeat.

Secundò, Si executio Prædestinationis aliquo modo dependeret à creata voluntate, maximè quia necessaria essent nobis bona opera, quasi media conducentia ad finem Prædestinationis: sed in nobis nulla sunt bona opera, quin potiùs omnia nostra opera sunt iniquitates coram Deo, vt sæpè habetur in sacra Scriptura; propterea Iob vir sanctissimus dicit, quòd si Deus ipsum interroget de propriis operibus, non poterit respondere vnum pro mille; & Psalmista exorat Deum, vt non intret in iudicium cum seruo suo, quia non iustificabitur in conspectu eius omnis viuens: ergo Prædestinatio ita est absoluta, vt eius executio à creata voluntate nullo modo dependeat.

Tertiò, Si executio Prædestinationis aliquo modo dependeret, licitum esset, imò laudabile, operari propter finem vitæ æternæ, in cuius assecutione completur executio Prædestinationis: sed non est laudabile, nec licitum operari propter finem vitæ æternæ; tum quia Scriptura sæpe præcipit vt operemur propter Deum; tum quia sapit animam vilem operari propter retributionem; tum quia operari propter retributionem, procedit ex amore concupiscentiæ, cuius finis est ipse operans, ac proinde ipsum opus non dirigitur in Deum, vt in vltimum finem: ergo Prædestinatio ita est absoluta, vt eius executio à creata voluntate nullo modo dependeat.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd licèt Prædestinatio quantùm ad intentionem, prout importat electionem aliquorum ad gloriam, ita sit absoluta, vt nullo modo dependeat à creata voluntate, siue ab eius bonis operibus præuisis, tanquam à causa, vel conditione sine qua non: 2. Tamen quantùm ad executionem non ita est absoluta, quin aliquo modo dependeat à creata voluntate siue à bonis eius operibus; 3. Quorum tamen causa principalior est diuina gratia. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur breuiter nunc prima pars conclusionis,

Digitized by Google

sionis, fusiùs Disputatione sequenti probanda, authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Ad Rom. 9. dicitur; Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Prosper in epist. ad S. Augustinum ait de hæreticis; In tantùm quibusdam commentitiis meritis electionem Dei subjiciunt, vt futura quæ non sunt præuideantur: quam doctrinam damnat, sicut & Augustinus, vt infra dicetur. Deinde, bona opera creatæ voluntatis, siue bonus vsus liberi arbitrij sunt effectus gratiæ, & consequenter Prædestinationis, vt dicetur infra, & probatur in materia de gratia: sed impossibile est quòd effectus præuideatur ante suam causam, cùm effectus non possit procedere à causa nisi actu existente, cùm operari sequatur esse: ergo Prædestinatio quantùm ad intentionem, provt importat electionem aliquorum in gloriam, ita est absoluta, vt nullo modo dependeat à creata voluntate, siue à bonis eius operibus præuisis, tanquam à causa, vel conditione sine qua non. Propterea D.Th. hîc art. 8. loquens de Prædestinatione, vt est præordinatio diuina, ait: Nullo modo Prædestinatio iuuatur precibus Sanctorum: non enim precibus Sanctorum fit, quòd aliquis prædestinetur à Deo.

Probatur secunda pars conclusionis tãquam de fide, tum authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum,& sanctorum Patrum, qui passim docent gloriam dari nobis per modum præmij, mercedis, & coronæ; maximè ex illo Pauli: In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus Iudex: merces autem, præmium, & corona dantur intuitu bonorum operum: tum ex his quæ docet hîc D. Th. art. 8. vbi sic ait: Dicitur Prædestinatio iuuari precibus Sanctorum, & aliis bonis operibus: quia prouidentia (cuius Prædestinatio est pars) non subtrahit causas secundas: sed sic prouidet effectus, vt etiam ordo causarum secundarum subiaceat prouidentiæ. Sicut igitur sic prouidentur naturales effectus, vt etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non prouenirent: ita prædestinatur à Deo salus alicuius, vt etiam sub ordine Prædestinationis cadat quicquid hominem promouet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid huiusmodi: sine quibus aliquis salutem non consequitur. Vnde prædestinatis conandum est ad benè operandum & orandum: quia per huiusmodi Prædestinationis effectus certitudinaliter impletur, propter quod dicitur 2. Petri 1. Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis. Nomine autem dependentiæ non intelligimus veram dependentiam, quæ importat imperfectionem: sed solùm intendimus dicere, quòd Prædestinatio non impletur, sine concursu & cooperatione voluntatis creatæ.

Probatur tertia pars conclusionis. Causa prima alicuius effectus, quæ principaliter attingit omnes rationes quæ in tali effectu reperiuntur; est principalior, quàm sit causa secunda, quæ non attingit principaliter omnes rationes quæ reperiuntur in effectu; tum quia causa secunda dependet vera dependentia in suo influxu à causa prima, in cuius virtute operatur, & non è contra; tum quia ratio boni, maximè supernaturalis, principalius prouenit à Deo causa prima, à quo infunduntur habitus supernaturales necessarij per modum totalis virtutis proximæ, ad eliciendos actus supernaturaliter bonos; tum quia causa secunda non concurrit ad esse, nisi vt instrumentum causæ primæ: sed gratia diuina, siue Deus mediante sua gratia, est causa prima bonorum operum, vt communiter conceditur, & supponitur ex materia de gratia, iuxta illud Augustini lib. de correptione & gratia cap. 23. Ille facit vt faciamus præbendo vires efficacissimas voluntati: ergo gratia diuina est causa principalior nostrorum bonorum operum cõcurrentium ad executionem Prædestinationis: maximè quia perseuerantia, quæ coronat opus, & complet meritum, est speciale donum Dei, quod non cadit sub merito de condigno, at tantùm sub merito de congruo, in quantùm possumus illud impetrare à diuina misericordia & liberalitate.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt merita Christi Domini sint sufficientia, ad hoc vt Prædestinatio nostra sortiatur effectum: tamen nisi ea nobis applicemus per bona opera, nihil nobis proderunt: vnde Apostolus dicit; Adimpleo quæ desunt passionibus Christi.

Ad secundum dicendum, quòd licèt multa opera nostra sint mala: tamen ex gratia Dei facimus aliqua opera bona, vt constat ex sacra Scriptura, quæ laudat multa Sanctorum opera, & talia à nobis exigit: quibus cùm multæ admisceantur imperfectiones, ideò Sancti timent examen & iudicium Dei circa ipsa.

Ad tertium dicendum, quòd est licitum & laudabile operari propter finem vitę æternę, vt Concilium Tridentinum definit contra Hęreticos, ex illo Psalmi: Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum, propter retributionem. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd quia perfectius & laudabilius est operari purè propter Deum, ideò Scriptura sæpè exhortatur nos ad sic operandum. Ad secundam dicendum, quòd non est quidem ita generosum operari propter retributionem, ac operari purè propter Deum, tamen non est damnabile operari propter retributionem; imò est laudabile nos excitare ad

ad opera virtutis ita difficilia naturæ corruptæ, omnibus motiuis honestis, qualia sunt timor supplicij & spes præmij: vnde talibus motiuis nos exhortatur Christus ad benè operandum, vt quando Matthæi 5. prædicauit beatitudines. Ad tertiam dicendum, quòd qui operatur propter finem vitæ æternæ, licèt aliquo modo se habeat vt finem, semper tamen seruat debitum ordinem ad Deum vltimum finem, cùm faciat iuxta eius præceptum, & velit vitam æternam, quæ in Dei possessione cõsistit, ad hoc vt ipsum Deum perfectè cognoscat in seipso, & perfectè amet propter ipsummet Deum.

DVBIVM II.

Vtrùm Prædestinatio sit in se certa, & omninò immutabilis

SVpponendum est, quòd Prædestinati possunt peccare, absolutè loquendo; reprobi autem possunt benè facere: imò de facto multi prædestinati de facto peccauerunt & exciderunt à gratia; sicut & multi reprobi de facto benè operati sunt, & diù perstiterunt in gratia Dei: vtriusque ordinis habemus exempla in sacris Litteris; primi quidem in Dauide, S. Petro, S. Paulo, S. Magdalena & similibus; secundi verò in Iuda proditore, & alijs. Differunt tamen prædestinati & reprobi, quòd prædestinati, licèt diù malè viuant, ex Dei misericordia tandem conuertuntur, & benè moriuntur: reprobi autem, licèt diù benè viuant, propter auxilia diuinæ gratiæ quibus adiuuantur; ex sua tamen malitia, Deo id secreto, iusto tamen iudicio permittente, à bono virtutis deficiunt, & malè moriuntur: Posita igitur hac mutabilitate liberi arbtrij, sine quo (vt dictum est) Prædestinatio non sortitur suum effectum; quæritur vtrùm Prædestinatio sit in se certa, & omninò immutabilis, ita vt qui sunt prædestinati, infallibiliter & certissimè saluentur.

Prima opinio negat, Prædestinationem esse in se certam & omninò immutabilem. Aliqui enim dixerunt, numerum prædestinatorum non esse certum, sed posse augeri, vt refert S. Prosper in epistola ad S. Augustinum. Alij verò dixerunt, Prædestinationem quidem eximiorum Sanctorum esse certam; reliquorum verò non esse certam, sed esse relictam libero illorum arbitrio. Alij tandem dixerunt, Prædestinationem esse certam formaliter, sed non materialiter, id est certum esse quot sint saluandi, non autem qui illi sint. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. 2. Petri 1. dicitur; Satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis: vnde signum est, quòd non est certa. Deuteronomij 1. habetur: Dominus Deus noster addat ad hũc numerum multa millia; quod intelligitur ex Glossa de numero prædestinatorum, qui proinde non est certus, si potest ei fieri additio. Augustinus tractatu 55. in Ioan. dicit: Si non traheris, ora vt traharis: imò ex ipso refertur hoc dictum: Si non es prædestinatus, fac vt prædestineris. Greg. lib. 20. Mor. cap. 23. Nouit Dominus mutare sententiam, si tu noueris emendare delictum: quæ omnia manifestè probant. Prædestinationem non esse in se certam & omninò immutabilem.

Secundò, si Prædestinatio esset certa & omninò immutabilis, non posset quis deleri de libro vitæ, siue non posset quis prædestinatus reprobari; esse enim scriptum in libro vitæ, est esse prædestinatum; deleri verò de libro vitæ, est reprobari, vt docet D. Thomas quæstione sequenti: sed potest quis deleri de libro vitæ, iuxta illud Exodi 32. Aut dimitte illis, aut dele me de libro vitæ: & Psalmo 68. Deleantur de libro viuentium: ergo Prædestinatio non est certa & omninò immutabilis.

Tertiò, Non est impossibile effectum Prædestinationis frustrari, cùm non sit impossibile prædestinatum peccare, & tunc occidi; in hoc enim euentu frustraretur effectus Prædestinationis: ergo Prædestinatio non est omninò certa & immutabilis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Prædestinatio est certa in se, & omninò immutabilis: 2. Vnde numerus prædestinatorum est certus, non solùm formaliter, sed etiam materialiter: ita vt non possit minui, nec augeri. Sic docent communiter omnes Theologi cum D. Thoma hîc art. 6. & 7.

Probatur conclusio quoad vtramque partem, (vna enim sequitur ex alia) authoritate sacræ Scripturæ. Matthæi 24. dicitur; Ita vt in errorem iuducantur (si fieri potest) etiam Electi. Ioan. 6. Hæc est autem voluntas eius, qui misit me, Patris, vt omne quod dedit mihi, non perdam ex eo, sed resuscitem illud in nouissimo die. Et cap. 17. Quos dedisti mihi, custodiui: & nemo ex eis periit, nisi filius perditionis, vt Scriptura impleatur. 2. ad Timoth. 2. Sed firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: cognouit Dominus qui sunt eius.

Secundò, probatur authoritate sanctorum Patrum. Augustinus lib. de correptione & gratia cap. 13. ait: Certus est prædestinatorum numerus qui neque augeri potest, neque minui. Ambrosius libro de vocatione Gentium cap. vltimo dicit, quòd de plenitudine membrorum Christi scientia Dei nihil perdit. Tandem D. Thomas hîc art. 6. & 7. vtramque partem conclusionis probat ex professo: & art. 7. inter alia hæc habet: Vnde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solùm per modum

Digitized by Google

modum cognitionis, sed etiam per modum cuiusdam principalis præfinitionis.

Tertiò, probatur ratione D. Thomæ hîc ar. 6. ad hanc formam reducta. De ratione prouidentiæ perfectæ, qualis est diuina, est vt sit certa, & ordo eius sit infallibilis; cùm enim hęc fundetur in voluntate Dei efficacissima & omnipotente, sortitur effectum quem vult, & eo modo quo vult, scilicet vel necessariò, vel liberè, vel contingenter: sed diuina Prædestinatio est actus perfectissimæ prouidentiæ Dei, qua disponit de electis, ipsósque ordinat ad finem vitæ æternæ: ergo Prædestinatio est certa & omninò immutabilis. Deinde, si Prædestinatio non esset omninò certa, sed posset mutari, sequeretur quòd Deus non esset omninò immutabilis; nam posset habere in tempore actum, quem non habuisset ab æterno: cuius tamen contrarium docet D. Th. supra q. 9. ex illo Malach. 3. Ego Deus & non mutor: ergo Prædestinatio est certa & omninò immutabilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd per bona opera certam facimus nostram vocationem & electionem; non quidem in ordine intentionis & ex parte Dei, sed in ordine executionis, dum ponimus ea, quibus Deus vult nostram Prædestinationem compleri. Ad illud Deuteron. dicendum cum D. Th. hîc art. 7. ad 1. quòd est intelligendum de illis, qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis iustitiæ: horum enim numerus & augetur, & minuitur; & non numerus prædestinatorum: & sic intelligit Glossa. Ad illud Augustini dicendum, quòd intelligit de executione Prædestinationis; quæ nostra oratione & aliis bonis operibus complenda est: propterea Ecclesia orat pro omnibus filiis suis, quia Prædestinatio electorum precibus & sacrificiis Ecclesię præcipuè adimplenda est; orat autem pro omnibus, vt omnibus quantùm est in se prosit, cùm nesciat quinam sint electi, quíve reprobi. Secundum dictum non reperitur in Augustino: & si esset, debet exponi ad instar primi. Ad authoritatem Gregorij dicendum cum D. Th. supra q. 19. art. 7. ad 2. quòd Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundùm quòd continetur in ordine causarum inferiorum, vt putà secundùm dispositionem naturæ, vel meritorum: quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori diuina; vnde potest dici, quòd Deus mutat sententiam, non tamen mutat consilium voluntatis suæ.

Ad secundum dicendum, quòd illud dictum Moysis potest intelligi de præsenti vita; ita vt sit sensus, Dele me de libro vitæ præsentis, seu interfice me cum illis, aut dimitte illis: vel potest intelligi, quòd petebat deleri de amicitia Dei, quæ est liber vitæ spiritualis; non quidem absolutè, sed secundùm peculiares gratias & fauores, quos illi faciebat. Ad illud autem Psalmi dicendum, quòd potest intelligi iuxta primum sensum dicti præcedentis: quòd si, *deleantur*, non sumatur imperatiuè aut deprecatiuè, sed indicatiuè & vt idem est ac *delebuntur*, vt aliquando contingit in sacris Litteris, debet intelligi de vita spirituali quæ est per gratiam, ita vt sensus sit; Delebuntur de libro viuentum vita spirituali, & cum iustis non scribentur.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma hîc art. 6. ad 2. quòd licèt sit possibile eum, qui est prædestinatus, mori in peccato mortali secundùm se consideratum: tamen hoc est impossibile; posito, prout scilicet ponitur, quòd sit prædestinatus. Vnde non sequitur, quòd Prædestinatio falli possit.

DVBIVM III.

Vtrùm Prædestinatio possit esse omnimodè certa quoad nos.

Supponendum est, præsens Dubium procedere seclusa reuelatione diuina: nam certum est multos habuisse reuelationem de sua Prædestinatione, quæ propterea fuit certa quoad ipsos. Genesis 15. dixit Deus ad Abraham: Noli timere Abram, ego protector tuus sum, & merces tua magna nimis. Exodi 33. dixit ad Moysem, Ego ostendam omne bonum tibi. Et Lucæ 23. dixit Christus ad bonum Latronem: Amen dico tibi, hodie mecum eris in Paradiso. Seclusa igitur diuina reuelatione, quæritur vtrùm quis possit esse certus omnimoda certitudine de sua Prædestinatione.

Prima opinio, sed hæretica Caluinistarum asserit, quòd omnes fideles tenentur credere se esse prædestinatos, & consequenter debent esse certi omnimoda certitudine de sua Prædestinatione. Hunc tradidit illis errorem Caluinus lib. 3. Institutionum, cap. 2. Probatur: Spiritus interior facit rem de fide, cùm sit Spiritus Patris, qui loquitur in nobis, vt ait Apostolus: sed Spiritus interior nobis dictat, quòd sumus filij Dei, si filij & hæredes, ac proindè quòd sumus prædestinati: ergo sumus certi certitudine fidei de nostra Prædestinatione.

Secundò, Qui certus est omnimoda certitudine, se habere effectus Prædestinationis, certus est eadem certitudine se esse prædestinatum; quia effectus sunt media, quibus efficaciter completur Prædestinatio: sed fideles sunt certi omnimoda certitudine, se habere effectus Prædestinationis; qui sunt vocatio ad veram fidem, quam infallibiliter concomitatur nunc iustificatio, & postea glorificatio, vt docet Apostolus ad Rom. 8. ergo fideles sunt certi omnimoda certitudine se esse prædestinatos.

Tertiò, Christus Dominus efficaciter applicuit suam passionem pro omnibus fidelibus, vt constat ex verbis ipsius dicentis: Hic est calix sanguinis mei, qui pro vobis & pro multis effundetur; & hoc tenemur credere de fide: ergo & quòd fideles sunt prædestinati, nam Christus solùm pro prædestinatis applicauit efficaciter suam passionem. Vnde Prædestinatio est certa quoad nos: & hoc debemus docere tanquam doctrinam valde consolatoriam, maximè in hora mortis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Prædestinatio non est certa quoad nos omnimoda certitudine: vnde nullus est certus certitudine fidei se esse prædestinatum: 2. Nec certitudine physica, aut morali absoluta: 3. Sed tantùm certitudine aliqua morali includente formidinem. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima & secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum: Ecclesiastæ 9. dicitur: Sunt iusti, atque sapientes, & opera eorum in manu Dei: & tamen nescit homo, vtrum amore, an odio dignus sit: sed omnia in futurum seruantur incerta, eo quòd vniuersa æquè eueniant iusto & impio. Et alibi dicitur; Cùm timore & tremore salutem vestram operamini: constat autem quòd vbi est certitudo fidei, non potest esse timor de contrario. Concil. Tridentinum sess. 6. cap. 12. & canone 16. definit hanc Doctrinam contra hæreticos. Augustinus lib. de dono perseuerantiæ cap. 14. ait, ad illam Prædestinationem pertinere, quandiu hîc viuitur, persuadere nemo sibi potest. Hieronym. epist. ad Iouinianum, Ne laudaueris hominem in vita sua, omnes in certamine sumus: sed quis accipiet brauium, solùm mors manifestabit. Deinde, non possumus certò scire ea, quæ pendent ex sola Dei voluntate, nisi Deus reuelauerit, vt constat ex illo; Nemo nouit quæ sunt Dei, nisi Spiritus Dei: sed nostra Prædestinatio pendet ex sola Dei voluntate, vt Disputatione sequenti probabitur: ergo non possumus certò scire nos esse prædestinatos; ac proinde Prædestinatio non est certa quoad nos omnimoda certitudine vel fidei, vel physica, vel morali absoluta, nisi eam Deus reuelauerit; de qua reuelatione non constat in Scripturis. Denique, si quis teneretur credere se esse prædestinatum, etiam teneretur credere se esse perseueraturum in gratia, cùm perseuerantia in gratia sit necessariò coniuncta cum Prædestinatione, ex illo Euangelij; Qui autem perseuerauerit vsque in finem, hic saluus erit: sed nullus tenetur credere se esse perseueraturum in gratia, cùm multi fideles excidant à gratia, maximè dum excidunt à vera fide, vt ipsi hæretici fatentur: ergo nullus tenetur credere se esse prædestinatum.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate S. Bernardi sermone 2. in octaua Paschæ, vbi dicit, quòd quamuis Deus decreuerit occultum mysterium Prædestinationis, non deserit tamen electos suos, sed eos quibusdam signis notauit. Primũ autem signum est, multa pati in hoc mundo pro Deo, vel saltem ferre patienter mala, quæ Deo præordinante adueniunt: vt constat ex Lazaro & Diuite epulone, reprobo enim epuloni dicitur; Recordare, fili, quòd in vita tua recepisti bona, & Lazarus similiter mala: cuius ratio est, quia qui mala tolerat in hoc mundo, vel propter peccata illa tolerat, vel ad augmentum meriti: si propter augmentum meriti, bonum est signum: nam illud Deus post mortem præmiabit: si autẽ propter peccata, adhuc bonum est signum; quia si Deus hîc peccata castigat, non castigabit post mortem, quia Deus non castigat bis, sicut nec iudicat bis in idipsum. Secundum signum est libenter audire verbum Dei, & delectari sermonibus spiritualibus iuxta illud Christi Domini: Qui ex Deo est, verba Dei audit: item, Beati qui audiunt verbum Dei, & custodiunt illud. Tertium signum est deuotio erga Sanctos, & maximè erga Sanctissimam Virginem Dei genitricem Mariam, iuxta illud prouerb. 8. ipsi applicatum ab Ecclesia: Qui me inuenerit, inueniet vitam, & hauriet salutem à Domino: cuius ratio est, quia eius intercessio est efficacissima; vnde cùm intercedat pro suis deuotis, infallibiliter per eam consequuntur vitam æternam, quæ non datur aliis, quàm prædestinatis. Quartum signum est bona vita, quam consequitur bona mors, quæ est propria prædestinatorum. Bona autem vita complectitur exercitium omnium virtutum; maximè earum, quas Christus Dominus commendauit prædicando Discipulis Beatitudines.

AD primum ergo dicendum, quòd non est semper credendum isti interno spiritui, iuxta illud 1. Ioan. 4. Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint. Si enim credendum esset omni spiritui; nullus est, cuiuscumque sectæ sit, qui non credat se benè ambulare in sua fide.

AD secundum dicendum, quòd omnis vocatio, etiam efficax ad fidem, non est effectus Prædestinationis: cùm ex Christo Domino multi sunt vocati, pauci verò electi: nec omnes vocati sunt iusti. Vnde soli illi qui à Deo vocantur ex proposito Prædestinationis, iustificantur, & glorificantur.

AD tertium dicendum, quòd Christus Dominus mortuus est pro omnibus quoad sufficientiam; non solùm pro fidelibus, sed etiam pro infidelibus: quoad efficaciam autem mortuus est tantùm pro electis, quos comprehendit his verbis: Qui pro vobis & pro multis effundetur.

fundetur. Doctrina autem quæ tenet Prædestinationem esse certam quoad nos, licèt videatur consolatoria, plurimùm tamen est nociua, cùm inducat libertatem peccandi. Satis consolatoria est doctrina Catholica, quæ docet eos, qui perseuerabunt vsque in finem in bonis operibus, consecuturos esse vitam æternam, propter merita Christi sibi applicata: & hæc non inducit libertatem peccandi, sed timorem.

DVBIVM IV.

Vtrùm numerus hominum prædestinatorum sit maior, quàm reproborum.

SVpponendum est, subiectum Prædestinationis esse creaturam intellectualem: sub qua comprehenduntur tam Angeli, quàm homines, qui sunt capaces æternæ beatitudinis, quæ in Dei visione & fruitione consistit, & quę est finis quem respicit Prædestinatio. Soli autem Deo, & cui Deus reuelauerit, notum est quot sunt electi, & quot reprobi, iuxta illud quod canit Ecclesia: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in æterna fœlicitate locandus: vnde præsens Dubium non procedit de numero præciso prædestinatorum & reproborum; sed quorum sit maior: sicut etiam non procedit de Angelis, nam pro certo habetur plures esse electos ac beatos, quàm reprobos & damnatos, iuxta illud Apocal. 12. Cauda eius (scilicet Draconis) trahebat tertiam partem stellarum cœli, & misit eas in terram: quod communiter interpretatur de Lucifero trahente secum in suo peccato tertiam partem Angelorum ad infernum, remanentibus in cœlo aliis duabus partibus, quæ duplum efficiunt numerum: quod docet S. Augustinus lib. 11. de ciuit. Dei, & probat ex professo D. Thomas infra q. 63. art. 9. & ita præsens Dubium procedit tantùm de hominibus.

Prima opinio asserit absolutè, maiorem esse numerum hominum prædestinatorum, quàm reproborum. Probatur ex illo Apocal. 7. vbi de prædestinatis dicitur: Post hæc vidi turbam magnam, quam dinumerare nemo poterat: quod denotat excessiuum numerum prædestinatorum: ergo maior est quàm reproborum.

Secundò, Non est minor Dei prouidentia circa homines, quàm circa alias res naturales: sed ex aliis rebus naturalibus plures cōsequuntur suum finem, quàm ab illo deficiant, vt ex se patet: ergo etiam ex hominibus plures consequuntur finem vitæ æternæ, quàm ab illo deficiant; ac proinde plures sunt prædestinati, quàm reprobi.

Tertiò, Plures sunt Angeli prædestinati, quàm reprobi, vt docet D. Thomas infra qu. 63. art. 9. & communiter conceditur: ergo etiam plures sunt homines prædestinati, quàm reprobi; non enim apparet disparitas rationis: maximè cùm Deus author Prædestinationis prætulerit naturam humanam Angelicæ, in communicatione hypostatica.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd si loquamur de omnibus hominibus, multò maior est numerus reproborum quàm prędestinatorum. 2. Si verò loquamur de solis Christianis: adhuc probabilius est, quòd numerus reproborum sit maior, quàm prædestinatorum. Ita docent Caietanus, & alij plures.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Matthæi 7. dicitur: Intrate per angustam portam: quia lata porta, & spatiosa via est, quæ ducit ad perditionem, & multi sunt qui intrāt per eam: quàm augusta porta & arcta via est, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt qui inueniunt eam. 4. Esdræ 9. inducitur Deus loquens: Olim locutus sum, & nunc dico, & postea dicam: quoniam plures sunt qui pereunt, quàm qui saluabuntur, &c. Idem docent sancti Patres postea citandi. Deinde probatur ratione euidentissima: nullus est prædestinatus, qui non saluetur, cùm salus æterna sit finis Prædestinationis: sed multò maior est numerus eorum qui pereunt, qui sunt reprobi, quàm eorum qui saluantur; cùm multò plures sint infideles non baptizati, quàm baptizati, nam Christiani pauci sunt comparati infidelibus, vt Gentilibus, Turcis, & Iudæis, vt mihi constat, & aliis qui mundum peragrarunt; ex quibus omnes pereunt, cùm extra Ecclesiam non sit salus: ergo si loquamur de omnibus hominibus, multò maior est numerus reproborum, quàm prædestinatorum.

Probatur secunda pars conclusionis, tum prædictis authoritatibus sacræ Scripturæ, quæ hanc etiam partem probant: tum ex illo Matthæi 20. Multi sunt vocati, pauci verò electi. tum authoritate sanctorum Patrum. Gregor. hom. 19. Ad fidem, inquit, multi veniunt, sed ad cœlestia regna pauci perducūtur. Idem docent SS. Augustinus, Hieronymus, Chrysostomus, & alij. Deinde, ex Christianis multò plures sunt hæretici, & Schismatici, quàm Catholici: ex Catholicis verò, vt experientiā constat, plures sunt qui sequuntur inclinationem naturæ corruptæ in malum, quàm qui sequuntur viam virtutis contra inclinationem naturæ: ergo adhuc probabilius est, quòd numerus reproborum maior est quàm prædestinatorum; etiamsi loquamur de solis Christianis. Quis autem sit numerus prædestinatorum: respondet hîc D. Thomas art. 7. postquam varias retulit circa hoc opiniones, quòd soli Deo est cognitus numerus electorum in superna fœlicitate locandus.

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quòd turba gentium saluata dicitur magna & penè innumerabilis, per respectum ad Tribus Iudæorum, ex quibus prædestinatos enumerauit. Vel dicitur magna absolutè, quamuis comparata cum turba damnata reproborum, sit parua.

Ad secundum dicendum, quòd res naturales sunt ordinatæ ad suum finem proportionatum, vt in illum tendant necessariò; vnde vt in plurimùm illum consequuntur: homo verò ordinatur ad finem excedentem & supernaturalem, vt in illum liberè tendat; vnde ab illo deficit quando vult, & vt in plurimùm. Quod sic ampliùs explicat D. Thomas hîc art. 7. ad 3. vbi sic ait: Cùm beatitudo æterna in visione Dei consistens, excedat communem statum naturæ, & præcipuè secundùm quòd est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui saluantur. Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quòd aliquos in illam salutem erigit, à qua plurimi deficiunt secundùm communem cursum & inclinationem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd ex mera Dei voluntate pendet, quòd plures inter Angelos sint prædestinati, quàm reprobi; non autem inter homines: quamuis possit afferri aliqua congruentia ex parte naturæ Angelicæ & humanæ; tum quia natura Angelica est multò nobilior, quàm sit humana; & omnes Angeli differunt specie; vnde quot Angeli sunt saluati, tot species creaturarum intellectualium sunt in cœlo: tum quia natura humana est magis labilis, maximè post peccatum originale, quàm sit natura Angelica: Vnde Deus in mysterio Incarnationis prætulit naturam humanam Angelicæ, non autem in mysterio Prædestinationis.

DISPVTATIO XVIII.

De causis Prædestinationis.

Deinde considerandum est de causis Prædestinationis: non quidem de Physicis, sed de moralibus: nam quantùm ad physicas, satis constat ex dictis, solum Deum esse causam efficientem, manifestationem diuinarum perfectionum esse causam finalem, actum diuini imperij transmittentis creaturam rationalem in finem vitæ æternæ esse causam formalem, & tandem creaturam rationalem siue intellectualem esse causam materialem seu materiam circa quam. Nec rursus agendum est de omnibus moralibus, cùm Christus sit præcipua, de qua tantùm per transennam hîc agetur, cùm de ea ex professo agat D. Thomas 3. p. q. 24.

DVBIVM I.

Vtrùm electio efficax prædestinatorum ad gloriam, sit facta ante præuisionem peccati originalis.

Svpponendum est, in præsenti Dubio nos agere tantum de electione efficaci Prędestinatorum in ordine ad salutem æternam; non autem de illa voluntate antecedente, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, quæque fuit inefficax, inefficacia se tenente ex parte obiecti: de qua nullus dubitat, quin præcesserit peccatum originale, quod omnes puri homines, excepta Beatissima Virgine Dei genitrice Maria, contraxerunt, vt definit Concilium Tridentinum sess. 6. & docet Apostolus dicens; Omnes in Adam peccauerunt, & ideò egent gloria Dei: per peccatum autem originale meritò priuantur omnes posteri Adę, qui tale cõtrahunt peccatum, iustitia originali, sanctitate, & aliis donis supernaturalibus: vnde nascimur filij iræ, vt ait Apostolus ad Ephesios 2. Eramus omnes natura filij iræ. Quærimus igitur in præsenti Dubio, quod est præambulum ad sequentia, vtrùm electio efficax prædestinatorum, qua primò in particulari eliguntur præ aliis ad vitam æternam, sit facta ante præuisionem peccati originalis, vel post ipsam.

Prima opinio, quam sequuntur aliqui ex Discipulis D. Thomæ, negat electionem efficacem prædestinatorum esse factam ante præuisionem peccati originalis. Probatur authoritate sanctorum Patrum: August. lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 14. ait: De massa perditionis certum est quosdam esse separatos à Deo per misericordiam, & relictos quosdam per iudicium: constat autem homines esse in massa perditionis per peccatum originale. Quod idem alibi sæpè docet. Prosper ad capita Gallorum cap. 8. ait: Per Christum nobis datur, nullis præcedentibus meritis, sed multis præcedentibus malis, vt ex vasis iræ simus vasa misericordiæ: quod indicat præuisionem peccati originalis præcedere electionem efficacem prædestinatorum ad gloriam.

Secundò, Christus Dominus est primus prædestinatorum, non solùm dignitate, quatenus prædestinatio eius habet pro termino primario filiationem Dei naturalem; aliorum verò Prædestinatio habet tantùm pro termino filiationem Dei adoptiuam: sed est primus ordine, quasi eius Prædestinatio præcesserit Prædestinationem aliorum, propterea dicitur Primogenitus in multis fratribus: sed si electio efficax prædestinatorum ad gloriã fuisset facta ante præuisionem peccati originalis, Christus non esset primus prædestinatorum, cùm eius

Præde

Prædestinatio sit facta post peccatum originale, est enim prædestinatus in remedium ipsius: ergo electio efficax prædestinatorum ad gloriam non est facta ante præuisionem peccati originalis.

Tertiò, Passio sacratissima, siue merita Christi Domini sunt causa meritoria electionis efficacis prædestinatorum ad gloriam, vt communiter conceditur, iuxta illud ad Hebr. 10. Vna oblatione consummauit in æternum sanctificatos: sed passio Christi Domini non fuit præuisa aut volita ante præuisionem peccati originalis; licèt enim aliqui concedant, quòd Christus venisset, etiam Adamo non peccante, nullus tamen concedit, quòd venisset tunc vt mortalis & redemptor, redemptio enim supponit captiuitatem generis humani per peccatum originale: ergo electio efficax prædestinatorum ad gloriam non est facta ante præuisionem peccati originalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd electio efficax prædestinatorum ad gloriam, facta est ante præuisionem peccati originalis: ita vt ex parte obiecti prior sit electio prædestinatorum ad gloriam, quàm permissio peccati originalis; quamuis ex parte ipsius Dei hæc omnia simul fiant ab æterno. Ita docent plures ex Discipulis D. Thomæ, vt illi qui docent reprobationem, vt est præcisè exclusio à regno cœlesti, tanquam à bono indebito, non fieri ex præuisis demeritis, vt infrà dicetur.

Probatur conclusio. Supposito decreto de productione creaturarum in particulari: primum quod occurrit, est eas ordinare & dirigere ad proprium finem, antequam alia particularia circa ipsas decernantur: vnde cùm Deus eleuasset creaturam intellectualem ad finem beatitudinis supernaturalis, quæ in Dei visione consistit, postquam decreuit in particulari quot & quos Angelos ac homines esset producturus, primum quod occurrit ex parte obiecti, fuit agere de ordinatione & directione efficaci eorum ad illum finem supernaturalem; efficaciter scilicet eligendo aliquos ad illum, & reprobando alios, secundùm propositum voluntatis suæ; antequam alia particularia de eis decerneret: quorum ratio debet desumi ex illo fine, siue ex ordinatione ipsorum ad finem illum: quod optimè cohæret cum decreto Dominicæ Incarnationis, quod colligitur ex sacris Scripturis; & cum doctrina communi Thomistarum quam habet D. Th. 3. p. q. 1. art. 3. quòd si Adam non peccasset, Christus Dominus non venisset, vt constabit ex responsione argumentorum in contrarium: sed in his quę dependent ex mera Dei voluntate, discurrendum est secundùm naturam rerum (salua authoritate sacræ Scripturæ, in qua arcana diuinæ voluntatis innotescunt:) ita vt illud dicatur priùs à Deo volitum, quod ex natura sua est ratio volendi alia; illud verò dicatur posteriùs à Deo volitum, quod est volitum propter aliud: est enim fundamentum sic iudicandi; cùm sine expressa authoritate sacræ Scripturæ, vel ratione dici non debeat, quòd Deus agat contra naturas rerum: propterea quippe communiter conceditur, quòd non debent admitti miracula sine necessitate: ergo electio efficax prædestinatorum ad gloriam, facta est ante pręuisionem peccati originalis.

AD primum ergo dicendum, quòd sancti illi Patres non loquuntur de prima electione efficaci prædestinatorum ad gloriam, & exclusione reproborum ab eadem gloria: sed loquuntur de separatione prædestinatorum à massa perditionis, qua ex vasis iræ fiunt vasa misericordiæ, & relictione reproborum in eadem massa; quæ fit in ordine executionis ipsius prædestinationis.

AD secundum dicendum, quòd Christus Dominus est primus prędestinatorum, non solùm dignitate, sed etiam ordine: eius tamen prædestinatio incompletè sumpta non supponit præuisionem peccati originalis, sicut supponit completè sumpta. Quod sic declaratur: volitio finis non intelligitur completa, nisi adsit electio mediorum, quibus acquiritur talis finis; cùm sine illis non possit acquiri: vnde licèt Incarnatio sit priùs volita incompletè, quàm permissio peccati originalis; tamen quia Deus elegit in posteriori naturæ, pro medio quo complenda erat Incarnatio, redemptionem generis humani, quæ supponit peccatum originale à quo debet redemi; sequitur quòd Incarnatio non est priùs completè volita, quàm permissio peccati originalis. Et ita Prædestinatio Christi incompletè sumpta non supponit præuisionem peccati originalis: sicut supponit completè sumpta. Hæc autem prioritas prædestinationis Christi incompletè sumptę sufficit, vt Christus dicatur Primus Prædestinatorum simpliciter, non solùm dignitate, sed etiam ordine.

AD tertium dicendum, quòd sufficit illa prioritas iam explicata Prædestinationis Christi incompletè sumptæ, ad hoc vt pręuideantur vt futura merita Christi Domini in communi, quòd pro tunc sufficit, vt intuitu ipsorum Deus efficaciter eligat prędestinatos ad gloriam: nec ad talem electionem requiritur præuisio meritorum Christi in particulari, aut sacratissimæ eius mortis; ratione cuius pręcipuè completur Prædestinatio, vt habetur ex illa authoritate Apostoli; non autem habetur, quòd ratione mortis Christi præuisæ facta sit electio efficax prædestinatorum ad gloriam.

pe modo dat, quo voluit dare, aliàs mutaretur; nam alio modo se haberet in ordine executionis, quàm se haberet in ordine intentionis: constat autem, quòd Deus dum eligit prædestinatos ad gloriam, non potest eam velle dare per modum coronæ & præmij, nisi præuideantur eorum merita; tum quia eam dat in retributionem meritorum; tum quia sunt medium & causa moralis cur detur: & consequenter electio efficax prædestinatorum ad gloriam non fit ante præuisa eorum merita, ac omninò gratis.

Tertiò, Si electio efficax prædestinatorum ad gloriam fiat ante præuisa eorum merita, sequuntur plura inconuenientia. Primum, quòd prædestinati necessariò saluentur: si enim Deus habet voluntatem efficacem dandi illis gloriam ante præuisa merita, illam dabit independenter ab illis, & consequenter illam independenter à propria ipsorum voluntate, ac ita necessariò obtinebunt. Secundum, quòd tollendum esset studium virtutum, exhortationes ad bonum, & similia: cùm Prædestinatio sit independens ab ipsis. Tertium, quòd verè conuinceretur non esse in Deo voluntatem, qua velit omnes saluos fieri: nam huic volũtati repugnat, quòd Deus ante præuisa merita & demerita, tam paucos eligat ad gloriam, & tam multos reprobet.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd electio efficax prædestinatorum ad gloriam, fit ante præuisa eorum merita, ac omninò gratis. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ, ac plures alij. Vnde Deus in mysterio Prædestinationis sic processit: videns scientia simplicis intelligentiæ, quòd posset se communicare in triplici ordine scilicet naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ, voluit se in illo triplici ordine communicare, & voluit quòd iuxta exigentiam vniuscuiusque minùs perfectus ordinaretur ad perfectiorem, tanquam ad finem; & ita ordinauit naturam ad gratiam, cuius finis est gloria; naturam verò & gratiam ad vnionem hypostaticam; vnde eleuauit immediatè naturam intellectualem ad finem supernaturalem glorię, & voluit quòd aliæ naturæ creandæ deseruirent intellectuali ad consequendum talem finem. Deinde, quia ordo naturę est fundamentum aliorum, ac proinde etiam quoad intentionem debet pręsupponi in suis indiuiduis; ideò Deus decreuit quot indiuidua esset creaturus ex singulis naturis, maximè ex intellectuali, quę reperitur tantùm in Angelis & hominibus: & elegit sacratissimam humanitatem Christi Domini, in qua fieret communicatio hypostatica. Denique propter merita Christi Domini tunc in communi præuisa, aliquos elegit efficaciter ad gloriam: volens attentis omnibus circunstantiis, vt manifestatione suorum attributorum, & pulchritudine Vniuersi, alios ab eadem gloria excludere, vt à beneficio eis indebito: quamuis voluntate antecedenti, velit omnes homines saluos fieri. Ex vi autem huius electionis efficacis prædestinatorum ad gloriam, agit de mediis quibus ad eam, efficaciter dirigantur & transmittantur: in quo interueniunt omnes actus enumerati supra Disp. 16. Dub. 3. & 4.

Probatur conclusio sic explicata, authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Ad Ephes. 1. dicitur: Elegit nos in ipso (scilicet Christo) ante mundi constitutionem, vt essemus sancti & immaculati in cõspectu eius. Vbi debent expendi hæc verba, *vt essemus sancti*, quæ indicant sanctitatem esse effectum talis electionis: non causam; aliàs potiùs dicendum esset, quia eramus sancti. Quem locum exponens Glossa ordinaria ait: Gratis facit, gratis prædestinando: & communiter intelligunt sancti Patres de electione ad gloriam, non ad gratiam vt vult Vasques: vnde Aug. ait lib. de patientia cap. 20. hanc electionem non præcedentium in bonis operibus meritorum, sed electionem gratiæ demonstrans Apostolus, inquit; Reliquiæ per electionem gratiæ saluæ factæ sunt: si autem gratia, iam non ex operibus. Hæc est electio gratiæ, id est electio, qua per Dei gratiam homines eliguntur: hæc est, inquam, electio gratiæ, qua omnia bona merita præueniuntur humana: si enim vllis bonis meritis datur, iam non gratis donatur, sed debita redditur. Quæ sincerè intellecta sunt de electione efficaci prædestinatorum ad gloriam, ex cuius virtute saluantur. Imò propriè & simpliciter loquendo non dicitur electio ad gratiam, sed ad gloriam, vt docet D. Thomas q. sequenti art. 2. ad 3. vbi sic ait: Vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem eius quod est ad finem: vnde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantùm vita gratiæ ordinatur ad gloriam: & propter hoc illi, qui habent gratiam & excidunt à gloria, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundùm quid. Ad Rom. 9. dicitur: Cùm nondum nati fuissent, aut aliquid boni egissent, aut mali (vt secundùm electionem propositum Dei maneret) non ex operibus, sed ex vocante dictum est ei: Quia maior seruiet minori: sicut scriptum est, Iacob dilexi, Esaü autem odio habui. Qui locus, licèt possit intelligi de electione ad bona temporalia: debet tamen etiam intelligi de electione Iacob ad gloriam, & reprobatione Esaü; & sub persona ipsorum, cùm essent capita duorum populorum, debet intelligi litteraliter, de electione prædestinatorum ad gloriam, & reprobatione aliorum, vt communiter intelligitur à sanctis Patribus; & constat ex ipso textu: nam in toto illo capite Apostolus loquitur de prædestinationis myste-

Digitized by Google

rio. Per hunc locum excluduntur omnes causæ & occasiones electionis vnius præ alio, quę ab aduersariis possent adduci, se tenentes ex parte ipsorum: nam ambo erant posteri Abrahæ, ex eisdem parentibus nati, ac simul & eodem tempore. Nec valet responsio aliquorum, quòd Apostolus solùm excludit opera facta, sed non præuisa; vel quòd solùm excludit opera naturæ, non gratiæ: nam S. Augustinus epist. 105. ad Sixtum exponens hunc locum, primam irridet solutionem: & lib. 1. contra duas epist. Pelagianorum cap. 7. sic ait: Propter quod profecto desipitis, qui, dicente Veritate: Non ex operibus, sed ex vocante dictum est: vos dicitis; Ex futuris operibus, quæ Deus illum facturum esse præsciebat, Iacob fuisse dilectum, atque ita contradicitis Apostolo dicenti: Non ex operibus; quasi non posset dicere, Non ex præsentibus, sed ex futuris operibus. Secundam autem responsionem tangit & impugnat in Enchir. cap. 98. vbi sic ait, circa prædictum locum Apostoli: Qua in re, si futura opera, vel bona huius, vel mala illius, quæ Deus vtique præsciebat, vellet intelligi, nequaquam diceret: Non ex operibus; sed diceret, Ex futuris operibus, eóque modo istam solueret quæstionem; imò nullam, quam soluere opus esset, faceret quæstionem. Vbi apparet quòd S. Augustinus, excludit quęcumque bona opera, siue naturæ, siue gratiæ; siue præsentia, siue præuisa vt futura, ante efficacem electionem prædestinatorum ad gloriam. Quod totum confirmatur ex aliis, quæ Apostolus affert in eodem capite, quibus ostendit Deum ex mera sua voluntate, & independenter ab operibus, hunc misericorditer eligere ad gloriam, & alium reprobare: vnde subdit: Miserebor cuius misereor: & misericordiam præstabo cui miserebor. Item, Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Et manifestans exemplo subdit, O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? nunquid dicit figmentum ei qui se finxit; qui me fecisti sic? an non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud verò in contumeliam. Quantùm ad sanctos Patres, plures possent adduci eorum authoritates, quas videre est apud nostros Salmanticenses, & alios Authores in præsenti. De mente Augustini constat ex dictis. De mente D. Thomæ, nullum potest esse dubium, cùm eius Discipuli communiter in hoc conueniant; & ipse D. Thomas hanc doctrinam sæpè proponat, & aliquando probat ex professo, vt 3. contra Gentes cap. vltimo, qu. 6. de veritate art. 1. & 2. in pręsenti art. 4. & 5. vbi referens omnes errores eorum, qui dicebant prædestinationē fieri propter præuisa merita, ostendit esse impossibile, quòd bona opera siue merita, sint causa Prædestinationis, quantùm ad primā electionē ad gloriā, cùm sint effectus eius. Sed clariùs exponens prædictum testimonium ad Rom. 9. sic ait lectione 2. Vt propositū Dei, scilicet volentis vnū præ alio magnificare, maneret, id est firmum esset: & hoc nō secundùm merita, sed secundùm electionem, id est in quātùm ipse Deus spontanea volūtate vnum alteri prælegit; non quia sanctus erat, sed vt sanctus esset, secundùm illud ad Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, vt essemus sancti: hoc autem est propositum Prædestinationis, de quo ibidem dicitur, Prædestinati secundùm propositum voluntatis eius. & lect. 4. ait, Ponit voluntariam Dei prædestinationem: cuius quidem Prædestinationis ratio non sunt merita nostra, sed mera Dei voluntas; propter quod subdit, ***Secundùm propositum eius.***

Secundò, probatur ratione. Intentio finis præcedit electionem mediorum, vt communiter conceditur; & ratio est manifesta; nam cùm media non assumantur nisi ad acquirendum finem, ab eodem fine regulantur media, vt sint apta ad eius acquisitionem, ac proinde priùs debet esse intentio illius finis, quàm electio talium mediorum: sed electio efficax prædestinatorum ad gloriam, importat intentionem finis, scilicet gloriæ ipsis dandæ; merita verò nostra sunt media, quibus consequimur talem finem, vt fides docet, & consequenter eorum electio fit post electionem efficacem prædestinatorum ad gloriam: ergo electio efficax prædestinatorum ad gloriam, fit ante præuisa eorum merita, ac omninò gratis: cuius rationis fundamentum est, quòd diuina voluntas secundùm se vult omnia, quæ vult, simul & semel; omnis autem prioritas & posterioritas quæ reperitur, se tenet tantummodò ex parte obiectorum, ita vt illud dicatur priùs volitum, quod est ratio alterius voliti; illud autem dicatur posteriùs volitum, quod est volitum propter aliud. Deinde, probatur ratione D. Thomæ hic art. 5. Nulla datur ex parte nostri causa prædestinationis, quantùm ad efficacem electionem prædestinatorum ad gloriam, si nulla datur causa ex parte nostri omnium effectuum Prædestinationis, cùm Prædestinatio sit prior omnibus suis effectibus, omnis enim causa est prior suo effectu saltem in ordine intentionis: sed nulla datur ex parte nostri causa omnium effectuum Prædestinationis, nempe primæ vocationis, aut primæ iustificationis, vt dicetur Dubio sequenti; cùm prima vocatio & iustificatio sint principium omnis meriti, quæ proinde debent præcedere omne meritum: ergo nulla datur ex parte nostri causa Prædestinationis, quantùm ad efficacem electionem prædestinatorum ad gloriam: & sic electio efficax prædestinatorum ad gloriam, fit ante præuisa eorum merita, ac omninò gratis. Denique, si Prædestinatio, quantùm ad efficacem

cem electionē prædestinatorū ad gloriā, fieret ex præuisis eorum meritis, posset assignari ratio cur iste assumatur, & alter relinquatur: posset siquidē dici quòd iste præuidetur benè operaturus, alter verò malè operaturus: sed hoc est cōtra altitudinē huius mysterij, de quo Apostolus ad Rom. 11. ait: O altitudo diuitiarū sapientiæ & scientiæ Dei! quàm incōprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius; est etiā contra August. lib. 2. de prædestinatione Sanctorum cap. 7. vbi ait: Ex duobus ætate iam grandæuis impiis, cur hic assumatur & alius relinquatur, ô iudicia Dei incōprehensibilia: ergo Prædestinatio, quantùm ad efficacem electionem prædestinatorum ad gloriam; non fit ex præuisis eorum meritis, sed ante præuisionem meritorum, ac omninò gratis. Maximè quia nostra Prædestinatio debet conformari prædestinationi Christi Domini, iuxta illud ad Rom. 8. Quos præsciuit, prædestinauit conformes fieri imaginis filij sui: constat autem ex tractatu de Incarnatione, Christum Dominum fuisse prædestinatū ante præuisa sua merita, vt docet D. Thomas. Aliqui authores afferunt censuram Academiæ Parisiensis damnantis has tres propositiones: quarum prima est, quòd aliquis prædestinatus est ab æterno, propter bonum vsum liberi arbitrij, quem Deus præsciuit habiturum. Secunda est, quòd propter futura alicuius bona opera Deus eum prædestinauit ab æterno. Tertia est, quòd non sit gratis, quòd Deus prædestinet aliquos, sed prædestinat propter bona opera, vel huius, vel alterius: quæ censura, si verè lata est, multùm illustrat hanc doctrinam.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa loca sacræ Scripturæ non procedunt de Prædestinatione quoad intentionem, quasi præscientia meritorum sit causa cur Deus prædestinauerit: sed quoad executionem temporalem mediorum Prædestinationis. Vel dicendum quòd Apostolus in primo loco loquitur de Prędestinatione formalissimè sumpta, quæ consistit in actu imperij, quo Deus dirigit in finem vitæ æternæ, ipsos electos per talia media, quæ sunt merita; & sic præsupponit præscientiam meritorum, quam non præsupponit prima illa electio efficax prædestinatorum ad gloriam, de qua sola agimus in præsenti. In secundo autem loco non dicit Apostolus, Deum præparasse gloriam illa præparatione æterna prædestinatis, quia diligunt illum: sed dicit præparasse iis, qui posteà diligunt illum ex virtute diuinæ gratię, quę dilectio est effectus Prædestinationis. Vel loquitur de pręparatione glorię, quę fit in executione, quando electi glorificantur, & hæc præsupponit dilectionem Dei & merita. Ad authoritatē sanctorum Patrum similiter dicendum, quòd non loquuntur de illa prima electione efficaci prædestinatorum ad gloriā, sed de electione alia quæ fit in ordine executionis, iuxta illud quod ait Christus suis Discipulis; Ego vos elegi de mundo. Ad authoritatem S. Aug. respondent Authores, S. Augustinum in libris retractationum, hoc dictum retractasse; cùm enim scripsit hos libros ad Simplicianum, adhuc erat iuuenis, nec expenderat hoc mysterium diuinæ Prædestinationis, sicut posteà fecit occasione Pelagianorum. In secundo loco intelligit de electione; tam in ordine intentionis, & hæc fit secundùm gratiam; quàm in ordine executionis, & fit secundùm iustitiam siue ex præuisis meritis. Ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd loquitur de Prædestinatione secundùm quòd executioni est mandanda, & non secundùm intentionem, vt patet ex ipsis verbis; & ita Prædestinatio ex D. Thoma, secundùm ordinem intentionis, non habet causam; benè autem executio & impletio ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd Deus vult ab æterno dare prædestinatis gloriam per modum coronæ, præmij, & mercedis; sicut dat ipsis posteà in tempore: merita autem ibi inuoluuntur, non quidem vt causa volitionis, sed vt causa actualis dationis: vnde Deus gratis vult, sed non dare gratis, & ita *gratis* modificat ly *vult*, non autem ly *dare*. nec est difficile concipere, quomodò merita sint effectus Prædestinationis quoad electionem efficacem prædestinatorum ad gloriam, & sint causa executionis eiusdem Prædestinationis: nam ex voluntate omninò gratuita, quą Deus vult nobis dare gloriam ordine intentionis, & qua negotium Prædestinationis inchoatur independenter à meritis; sequitur alia voluntas qua eliguntur merita tanquam media, propter quæ in executione posteà dat gloriam: vnde ordine intentionis merita sunt posteriora tali electione, vt potè effectus eius; ordine autem executionis sunt priora glorificatione, vt potè media ad ipsam; quod enim est prius ordine intentionis, est posterius ordine executionis, & è contra.

Ad tertium dicendum, quòd ex nostra doctrina nullum sequitur inconueniens. Non primum; quia Deus eligendo prædestinatos ad gloriam, elegit etiam media quibus vult talem electionem compleri; quæ media homo liberè, quamuis infallibiliter exequitur. Nec secundum; quia cùm studium virtutum, exhortationes ad bonum, & similia sint electa à Deo tanquam media, quibus debet compleri Prædestinatio; prædestinatio quoad executionem pendet ab ipsis, quamuis sit independens ab ipsis quantùm ad intentionem; provt prædestinatio importat electionem efficacem prædestinatorū ad gloriam. Nec denique tertium; quia voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, non respicit homines adiunctis

adiunctis omnibus circunstantiis, v.g. pulchritudinis Vniuersi, & manifestationis diuinarum perfectionum; sicut respicit voluntas, qua aliquos eligit efficaciter ad gloriam, & alios ab eadem gloria exclusit: vnde non repugnat, quòd priori voluntate velit omnes saluos fieri; posteriori verò ante præuisa merita & demerita, paucos comparatiuè eligat ad gloriam, & multos reprobet.

DVBIVM III.

Vtrùm ex parte prædestinati possit dari causa dispositiua, vel meritoria in ordine executionis, respectu primi effectus Prædestinationis.

SVpponendum est, quòd nomine primi in ordine executionis effectus Prædestinationis, intelligimus primum auxilium supernaturale, procedens à Deo auctore gratiæ, ipsi prædestinato concessum, ex intentione efficaci saluandi eum: quod potest vocari prima vocatio congrua; siue sit quid intrinsecum prædestinato, vt bona cogitatio; siue sit quid extrinsecum, vt prædicatio, vel quid simile concurrens ad talem bonam cogitationem. Illud autem quod posset esse causa dispositiua, vel meritoria talis effectus, sunt bona opera ipsius prædestinati: quæ sunt in duplici differentia; quædam enim sunt merè naturalia, & quoad substantiam, & quoad modum, quæ scilicet procedunt ex solis viribus naturæ, vt salutare amicum, honorare parentes, & similia facta ex motiuo purè naturali; alia sunt aliquo modo supernaturalia, quæ scilicet fiunt ex aliquo auxilio supernaturali diuinæ gratiæ. In præsenti igitur Dubio quærimus, an prædestinatus possit se disponere ad primum in ordine executionis effectum suæ Prædestinationis, vel illum mereri, per aliquod suum opus bonum, siue naturale, siue supernaturale. Hoc dubium diuersimodè à diuersis proponitur: Aliqui enim sic proponunt, An possit dari ex parte prędestinati causa omnium effectuum Prædestinationis: Alij verò sic; An prædestinatio ad primam gratiam fiat ex præuisis meritis: sed hi diuersi tituli in idem coincidunt: nam si prædestinatus ex se possit se disponere ad primum effectum Prædestinationis, vel illud mereri, poterit mediante illo se disponere ad secundum, & illud mereri: & sic successiuè respectu omnium aliorum. Similiter primus effectus Prædestinationis, de quo loquimur, est prima gratia.

Prima opinio, quæ attribuitur Scoto in 1. d. 41. qu. 2. art. 1. Durando in 2. d. 28. q. 5. & aliis, asserit opera moraliter bona facta à prædestinato ex viribus naturę, esse causam dispositiuam siue meritoriam de congruo, primi effectus Prædestinationis. Probatur authoritate sacrę Scripturę, & D. Thomę. Ioannis 1. dicitur, Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Danielis 4. Peccata tua eleemosynis redime: & alibi similia dicuntur, quæ denotant per opera merè naturalia prædestinatum mereri, saltem de congruo, primum effectum Prędestinationis. D. Thomas 3. contra Gentes cap. 159. dicit quòd Deus, quantùm in se est, paratus est omnibus gratiam dare. Deinde, est axioma Theologicum, quòd facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam: vnde per opera naturalia homo se disponit ad gratiam. Denique, sicut natura humana habet proportionem cum gratia, cùm ad illam eleuetur; sic etiam opera facta viribus naturæ habent proportionem cum eadem gratia, vt docet Aug. lib. 83. quæstionum q. 68. dum ait, hominem recipere gratiam, quia benè vtitur facultate suæ naturæ: & D. Thomas 1. 2. q. 89. art. 6. dum ait, quòd quicumque facit quod potest ex viribus naturæ, cùm peruenit ad vsum rationis, statim iustificatur: ergo opera moraliter bona, facta à prędestinato ex viribus naturæ, sunt causa dispositiua, siue meritoria de congruo primi effectus Prædestinationis.

Secunda opinio Alensis 1. p. q. 28. art. 3. membro 3. Baconij in 1. d. 41. q. 1. art. 2. & aliorum, asserit quòd opera facta ex gratia; secundùm id quidem, quod habent à gratia, esse effectus Prædestinationis; secundùm id autem, quod habent à libero arbitrio ipsi gratiæ cooperante, esse causam & rationem primi effectus Prædestinationis. Probatur, Propter opera subsequuta potest dari merces anticipata, sicut Militi potest dari equus & arma, quibus pugnaturus est, in mercedem & præmium suæ pugnæ: ergo etiam poterit dari primum auxilium diuinæ gratiæ, quod est primus effectus Prædestinationis, propter bona opera ad illud subsequuta. Deinde Christus Dominus meruit de condigno vnionem hypostaticam, per opera ad illam subsequuta, iuxta illud Apoc. 5. Dignus est Agnus, qui occisus est, accipere virtutem & diuinitatem; sicut & sancti Patres eam meruerunt de congruo, quamuis tam bona opera Christi, quàm sanctorum Patrum sint effectus vnionis hypostaticæ: ergo etiam prædestinati per bona opera subsequuta ad Prædestinationem, poterunt mereri, saltem de congruo, primum effectum ipsius. Denique, illud quod est causa in vno genere, potest esse effectus in alio, vnde communiter conceditur, quòd causæ sunt sibi inuicem causæ: ergo licèt primus effectus Prædestinationis in genere causæ efficientis physicæ sit causa primi boni operis in Prædestinato; poterit in genere causæ moralis dispositiuæ & meritoriæ, quæ tantùm petit existere in intentione,

tione, esse effectus talis boni operis.

Tertia opinio, quam sequuntur Authores scientiæ mediæ, asserit bona opera prædestinati, secundùm quòd procedunt à libero arbitrio, vt præuisa debere præcedere, per modum conditionis necessariò requisitæ, ipsam Prædestinationem, & consequenter primum effectum Prædestinationis. Probatur generali eorum principio; quia scilicet antequam Deus decernat aliquid circa aliquem decreto absoluto, præuidere debet per scientiam mediam, quid esset facturus in hoc vel illo ordine rerum; & tunc decernit illum constituere in illo ordine, in quo videt ipsum esse operaturum, si velit quòd operetur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nec opera moraliter bona facta ex solis viribus naturæ ab ipso prędestinato, possunt esse causa meritoria de congruo, 2. Aut dispositiua respectu primi effectus Prædestinationis. 3. Sicut nec eius opera supernaturalia ex gratia facta. 4. Nec possunt esse conditio antecedens simpliciter, & necessariò prærequisita. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Ioannis 6. dicitur, Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum. Et cap. 15. Sine me nihil potestis facere. Ad Rom. 9. Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. 2. ad Cor. 3. Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis quasi ex nobis. Concilium Arausicanum 2. canone 25. sic habet: Ipse nullis præcedentibus meritis bonis, & fidem, & amorem sui priùs inspirat, vt Baptismi gratiam requiramus. Concilium Tridentinùm sess. 6. cap. 5. ait: Declarat præterea sancta Synodus, ipsius iustificationis exordium in adultis, à Dei per Iesum Christum gratia præueniente sumendum esse: hoc est ab eius vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, & cap. 6. & 8. idem definit. Sancti Patres communiter docent primã gratiam dari nobis à Deo merè gratuitò, & non ex meritis. August. lib. 1. contra duas epist. Pelag. cap. 19. sic ait: Dixit, traxerit eum; & non dixit, duxerit eum; vt intelligatur nullam præcessisse voluntatem hominis ad auxilium Dei: nullus enim trahitur, si iam volebat. Et serm. 15. de verbis Apostoli ait: Non ex operibus, ne fortè dicas, promerui, & ideò accepi: non putes te promerendo accepisse, qui non promereres, nisi accepisses: gratia præcessit meritum tuum, non gratia ex merito, sed meritum ex gratia: nam si gratiam ex merito, emisti; non gratis accepisti. Hanc veritatem passim in suis libris repetit, impugnando Pelagianos & Semipelagianos. Fulgentius lib. de gratia Christi cap. 8. ait: si verò secundùm opinionem eorum nostrum est velle credere, priusquam gratia incipiat adiuuare, iniustè dicitur gratia. Bernardus serm. 67. in Cantica: Non est quò gratia intret, vbi iam meritum occupauit: nam si quid de proprio inest, in quantùm est, gratiam illi cedere necesse est: deest gratiæ, quicquid meritis deputas, nolo meritum quod gratiam excludat. Tandem D. Thomas id docet ad Ephes. 1. lect. 1. & hîc art. 5. Deinde, probatur ratione adducta à S. Paulo ad Rom. 11. his verbis: Si autem gratia, iam non ex operibus, alioquin gratia iam non esset gratia. Quæ ratio sic expenditur: Prima gratia datur omninò gratis, vt constat ex eius nomine; imò quia ipsa est radix totius nostri meriti, facit quòd dona Dei nostro merito correspondentia dicantur gratia, licèt non cum tanto rigore, ac ipsa prima gratia: ergo opera moraliter bona, facta ex solis viribus naturæ ab ipso prædestinato, non possunt esse causa meritoria, etiam de congruo, respectu primæ gratiæ, siue primi effectus Prædestinationis: quod enim datur omninò gratis, excludit omne meritum; nam iuxta naturam meriti, vt docent Legisperiti, inducitur iustitia; vel rigorosa, si sit meritum de condigno; vel aliqualis si sit meritum de congruo. Denique si aliquod meritũ ex parte prædestinati præcederet primum effectum Prædestinationis siue primã gratiam, posset ipse in se gloriari: quod tamen est contra Apostolum 1. ad Cor. 4. qui dicit: Quis enim te discernit? quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? ergo opera moraliter bona, facta ex solis viribus naturæ ab ipso prædestinato, non possunt esse causa meritoria, etiam de cõgruo, respectu primæ gratiæ, siue primi effectus Prædestinationis. Maximè, quia inter meritum quodcumque & præmium debet esse aliqua proportio: nulla autem est proportio inter opera facta ex solis viribus naturæ, & primam gratiam, cùm sint in diuerso ordine: Vnde meritò Concilium Arausicanum 2. definit, bonum Latronem, Zacheum, & Cornelium Centurionem habuisse gratiam, antequam se conuerterent; quod negabant Semipelagiani.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum adducta in probatione primæ partis; hanc enim etiam demonstrant. Deinde Concilium Arausicanum 2. can. 3. sic ait: Si quis per inuocationem humanam, gratiam Dei dicit posse conferri, non autem ipsam gratiam facere vt inuocetur à nobis, contradicit Isaiæ prophetæ dicenti: inuentus sum à non quærentibus me. Et Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 6. ait: Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati diuina gratia, & adiuti, fidem ex auditu concipientes, liberè mouentur in Deum. S. Prosper lib. contra Collatorem

Digitized by Google

cap. 6. ait: Quomodo autem non aduertis te in illud damnatum incidere, quod velis nolis, conuinceris dicere, gratiam Dei ſecundùm merita noſtra dari, cùm aliquid præcedere boni operis ex ipſis hominibus, propter quod gratiam conſequantur, affirmas? non enim nullius meriti haberi poteſt petentis fides, quærentis pietas, pulſantis inſtantia: præcipuè cùm omnes eiuſmodi, & accipere, & venire, & intrare dicantur: in quo ſuperfluum, imò impium eſt, ſic velle meritis ante gratiam exiſtentibus locum facere, vt non ex toto verum ſit quod ait Dominus: nemo venit ad me, niſi Pater qui miſit me, attraxerit eum. Denique, probatur ratione: Si opera moraliter bona facta à prædeſtinato ex ſolis viribus naturæ, eſſent cauſa diſpoſitiua reſpectu primi effectus Prædeſtinationis ſiue primæ gratiæ, vel eſſent cauſa diſpoſitiua ex propria ſua ratione, per modum cauſæ phyſicæ, vel per modum cauſæ moralis meritoriæ, vel præciſè ex diuina inſtitutione, quaſi Deus legem ſtatuerit non denegandi gratiam facienti quod in ſe eſt ex viribus naturæ: ſed nullo modo ex aſſignatis opera moraliter bona, facta à prædeſtinato ex ſolis viribus naturæ, poſſunt eſſe cauſa diſpoſitiua reſpectu primi effectus Prædeſtinationis ſiue primæ gratiæ: non primo, quia diſpoſitio ad aliquam formam, ſi ſit phyſica & ex propria ſua ratione talis, debet eſſe eiuſdem ordinis cum forma ad quam diſponit; cùm talis diſpoſitio, quantumuis remota, dicat habitudinem per ſe primò ad hanc formam, illam exigat vt ſibi debitam, & ſit quoddam initium ipſius; conſtat autem quòd opera merè naturalia & prima gratia ſunt diuerſi ordinis, gratia quippe eſt ordinis ſuperioris: non ſecundo, vt conſtat ex dictis in prima parte concluſionis: nec denique tertio, quia non conſtat ex ſacra Scriptura, in qua Deus ſua decreta manifeſtauit, de tali lege; imò vt dictum eſt, conſtat de contrario: ergo opera moraliter bona, facta à prædeſtinato ex ſolis viribus naturæ, non poſſunt eſſe cauſa diſpoſitiua, reſpectu primi effectus Prædeſtinationis: & quamuis D. Thomas videatur nobis contrarius in 1. d. 41. qu. 1. art. 3. & in 2. d. 28. qu. 1. art. 3. ſtat tamen pro nobis 1. 2. qu. 109. art. 6.

Probatur tertia pars concluſionis: tum expreſſa authoritate D. Thom. hîc ar. 5. vbi oſtendit, quòd vnus quidem effectus Prædeſtinationis poteſt eſſe cauſa alterius in particulari: ſed eſt impoſſibile, quòd totus Prædeſtinationis effectus in communi habeat aliquam cauſam ex parte noſtra; quod ex eo prouenit, quia ex parte noſtra non poteſt dari cauſa primi effectus. Deinde, quodlibet opus ſupernaturale ex gratia factum, etiam vt eſt à libero arbitrio, eſt effectus Prædeſtinationis, vt oſtẽdetur Diſputatione ſequenti: ergo non poteſt eſſe cauſa primi effectus eiuſdem Prædeſtinationis, vel meritoria de congruo, vel diſpoſitiua; vtraque enim ex his cauſis non poteſt eſſe poſterior ſuo effectu, ſed debet concipi prior: de meritoria patet; quia ſi talis actus eſſet cauſa meritoria primi effectus Prædeſtinationis, eſſet meritoria totius effectus Prædeſtinationis, ſaltem inchoatiuè, & ita eſſet meritoria ſui ipſius, cùm ſit effectus Prædeſtinationis, quod tamen eſt impoſſibile: de diſpoſitiua autem etiam conſtat; quia licèt ſint aliquæ diſpoſitiones concomitantes, hæc tamen deberet eſſe præuia, de hac enim tantùm loquimur in præſenti: ergo opera ſupernaturalia prædeſtinati ex gratia facta, non poſſunt eſſe cauſa meritoria de congruo, aut diſpoſitiua, reſpectu primi effectus Prædeſtinationis. Maximè, quia dato quòd aliquod ex his operibus ſit primus effectus Prædeſtinationis, vt eſt à libero arbitrio, qua ratione eſſet meritorius & diſpoſitiuus; eſt tamen poſterior naturâ ſeipſo vt eſt à Deo, qua ratione eſſet primus effectus Prædeſtinationis, quia influxus primæ cauſæ antecedit prioritate naturæ influxum cauſæ ſecundæ, vt demonſtratur in ſchola D. Thomæ, quia cauſa ſecunda agit in virtute cauſæ primæ, & vt applicata ab ipſa.

Probatur quarta pars concluſionis: tum ex dictis ſupra in materia de ſcientia Dei, vbi impugnauimus ſcientiam mediam, quæ eſt fundamentum huius dicti Aduerſariorum: Tum ex adductis authoritatibus ſacræ Scripturæ, Conciliorum, & ſanctorum Patrum in hoc Dubio, quæ abſolutè negant, opera noſtra quæcumque, ſiue merita antecedere diuinam Prędeſtinationem, aut primam gratiam; quę proinde probant talia opera vel merita non poſſe antecedere, nec per modum cauſæ, nec per modum conditionis ſimpliciter & neceſſariò prærequiſitæ: Tum ſequenti ratione iam adducta, ſed ad propoſitum applicata: Opera ſupernaturalia prædeſtinati à gratia facta, etiam vt ſunt à libero arbitrio, ſunt effectus Prædeſtinationis, vt ſupponitur probandum: ergo non poſſunt eſſe conditio antecedens ſimpliciter & neceſſariò prærequiſita, reſpectu primi effectus Prædeſtinationis: tum quia primus effectus præcedit alios: tum quia primus effectus Prædeſtinationis, eſt aliquod auxilium ſupernaturale quod eſt cauſa primi boni operis prædeſtinati ipſius; eſt autem impoſſibile, quòd effectus prę uideatur, niſi præuideatur cauſa vt exercita, priùs enim eſt quòd cauſa producat, vel videatur producens effectum, quàm quòd effectus producatur, vel videatur productus, propter eſſentialem dependentiam effectus à cauſa.

AD primum ergo dicendum cum Auguſtino lib. 1. contra duas epiſtolas Pelagian. c. 3. quod datur poteſtas vt filij Dei fiant, qui credunt

dunt in eum (scilicet per gratiam sanctificantem) cùm hoc ipsum detur vt credant in eum (per auxilia actualia diuinæ gratiæ) quæ potestas nisi detur à Deo, nulla esse potest ex libero arbitrio. Similiter ad alia loca dicendum, quòd illa bona opera fiunt ex auxilio diuinæ gratiæ, si sint quocumque modo meritoria præmij supernaturalis. Eodem modo respondendum est ad authoritates sanctorum Patrum quæ possent in contrarium adduci: & ita cùm S. Chrisostomus hom. 17. in Ioan. dicit; Deus suis beneficiis nostras non præuenit voluntates, sed à nobis incipiendum est, & cùm videt voluntatem præparatam, multas affert suppetias: intelligit quòd Deus non præueniat nos aliquo auxilio habituali, sed non negat nos præueniri auxilio actuali: hoc enim fatetur hom. 6. super cap. 3. epist. 2. ad Cor. Ad illud D. Thomæ dicendum, quòd Deus quidem est paratus dare omnibus gratiam, ex vi voluntatis antecedentis, qua vult omnes homines saluos fieri: propter adiunctas verò circunstantias non eam dat omnibus. Ad aliud dicendum cum D. Thoma, 1. 2. q. 109. art. 6. ad 2. illam maximam non esse intelligendam de faciente quod in se est ex viribus naturæ, sed de faciẽte quod in se est ex priori auxilio diuinæ gratiæ: quia Deus dũ incipit, perducit ad perfectum sua opera. Ad aliud dicendum quòd natura non habet proportionem cum gratia, sed habet non repugnantiam vt ad illam eleuetur; vnde quòd Deus concesserit gratiam Angelis iuxta mensuram naturalium, non fuit ex exigentia naturalium, sed ex mera sua electione & liberalitate: & consequenter opera naturalia non habent proportionem cum gratia. Augustinus autem intelligendus est de bono vsu facultatis naturalis, ex priori auxilio gratiæ proueniente. Et similiter intelligendus est D. Th. de viribus naturæ adiutis auxilio gratiæ, hæc enim conuersio ad Deum, siue ad bonum honestum in primo instanti vsus rationis, vt potè difficillima naturæ corruptæ, non potest fieri sine auxilio diuinæ gratiæ.

Ad secundum dicendum, quòd si merita illa sunt effectus talis mercedis, vt contingeret in præsenti, merces non potest dari propter illa, vt probatum est: Vnde ad instantiam dicendum quòd est disparitas; nam in Milite, principium merendi non est eques & arma, sed eius virtus & industria; in nobis autem totum principium proximum merendi est diuina gratia; & ita prima gratia non potest cadere sub merito, siue esse terminus meriti. Ad aliud dicendum, quòd Christus Dominus non meruit vnionem hypostaticam, vt docet D. Thom. ille autem locus Apocal. intelligendus est de manifestatione ipsius diuinitatis Christi: merita autẽ sanctorum Patrum non sunt principium elicitiuum meritorum Christi; vnde merita Christi possunt præintelligi in ordine intentionis ante merita sanctorum Patrum, quę in ordine executionis præcesserunt vnionem hypostaticam, cuius proinde fuerunt meritoria de congruo: in nobis autem prima gratia est principium omnis nostri meriti, & ita non potest cadere sub merito, vt magis statim explicabitur. Ad aliud dicendum, quòd causa meritoria pertinet ad genus causæ efficientis, non quidem physicæ, sed moralis (quamuis possit etiam reduci ad materialem dispositiuã) vnde est impossibile quòd illud quod est causa physica meriti, scilicet prima gratia, possit esse effectus eiusdẽ meriti; in eodẽ quippè genere causæ efficientis esset simul causa & effectus, prior & posterior, quod est impossibile; nam omnis causa efficiens, quæcumque illa sit, est simpliciter prior suo effectu. Deinde dato, quòd nostrum meritum posset præuideri ante primam gratiam, hæc tamen non daretur intuitu illius; quia (vt dictum est ex Apostolo) de ratione primæ gratiæ est, quòd detur omninò gratis.

Ad tertium patet ex dictis in materia de scientia Dei, vbi hoc generale principium impugnauimus.

DVBIVM IV.

Vtrùm merita alicuius puri hominis possint esse causa meritoria Prædestinationis alterius, tam quoad electionem quam importat, quàm quoad omnes effectus ipsius.

SVpponendum est, quòd Deus solus est causa principalis physica nostræ Prædestinationis: & Christus Dominus est causa principalis moralis, non autem est causa physica ipsius, etiam instrumentalis; hoc enim repugnat ex duplici capite. Primo, quia vt diceretur causa physica instrumentalis Prædestinationis, deberet facere quòd diuina voluntas terminaretur ad hos potiùs, quàm ad illos, illam scilicet ad hos applicando physicè, quod est impossibile; cùm diuina voluntas sit simpliciter prima causa, ac proinde ei repugnet applicari ab humana voluntate Christi. Secundo, quia vt esset causa physica instrumentalis nostræ Prædestinationis, siue vt nos prædestinaret physicè instrumentaliter; deberet esse etiam causa physica instrumentalis omnium effectuum Prædestinationis; quod etiam est impossibile: non enim potest esse causa illius cõcursus Dei, quo applicatur ad merendum nostram Prædestinationem; cùm ad illum se habeat merè passiuè recipiendo; qui tamen concursus continetur inter effectus prædestinationis, cùm procedat à Deo ex intentione transmittendi nos in finem vitæ æternæ. In præsenti igitur Dubio, non loquimur absolutè de

meritis

Digitized by Google

meritis cuiuscumque hominis, sed de meritis puri hominis, qualis non est Christus qui est Deus & homo. Rursus non loquimur de merito de condigno, quia vt docet D. Thomas 1. 2. q. 114. art. 6. meritum de cōdigno cuiuscumque puri hominis ex diuina dispositione ordinatur solùm ad propriam beatitudinem, & ad effectus propriæ Prædestinationis, quia gratia, quæ est principium talis meriti, est gratia personalis, & non gratia capitis, qualis est gratia Christi, quæ possit influere in alios. Demum non loquimur absolutè, sed secundùm communem cursum; non enim dubium est, quin Deus intuitu meritorum alicuius puri hominis potuerit prædestinare alterum, si illum purum hominem prædestinasset vt caput aliorum, & priùs quàm alios, sicut de facto contigit respectu Christi Domini.

Prima opinio asserit, merita alicuius puri hominis posse esse causam meritoriam Prædestinationis alterius, tam quoad electionem ad gloriam quam importat, quàm quoad omnes effectus ipsius. Probatur: de facto merita Christi Domini fuerunt causa meritoria de condigno Prædestinationis omnium, tam quoad electionem ad gloriam quam importat, quàm quoad omnes effectus ipsius, vt communiter conceditur: ergo merita alicuius puri hominis possunt esse causa meritoria, saltem de congruo, Prædestinationis alterius; quia congruum est vt Deus faciat voluntatem timentium eum, & quòd merita vnius iusti possint prodesse alteri.

Secundò, Si quid obstaret, cur merita alicuius puri hominis non possint esse causa meritoria Prædestinationis alterius; esset quia sunt effectus illius, vt dicitur; & idem non potest esse causa & effectus respectu eiusdem: sed falsum est quòd merita siue bona opera, quæ vnus facit pro alio, sint effectus Prædestinationis illius; tum quia pari ratione merita Christi Domini pro nobis applicata deberent dici effectus Prædestinationis nostræ, quod tamen est falsum, imò sunt causa ipsius; tum quia effectus Prædestinationis debet esse medium efficax ad consequendum finem Prædestinationis, quod non conuenit bonis operibus alicuius iusti pro alio applicatis: ergo merita alicuius puri hominis non possunt esse causa meritoria Prædestinationis alterius.

Tertiò, Merita alicuius puri hominis possunt esse causa meritoria Prædestinationis alterius quoad omnes effectus ipsius, si possint esse causa meritoria respectu primi effectus ipsius, vt communiter conceditur: sed merita alicuius puri hominis possunt esse causa meritoria primi effectus Prædestinationis alterius, scilicet primæ vocationis qua quis efficaciter à Deo vocatur; imò dicimus merita S. Stephani fuisse causam meritoriam conuersionis S. Pauli, dum orauit pro lapidantibus & persequentibus, inter quos erat Saulus; vnde D. Thomas 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. dicit quòd Prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum, & quòd Deus prædestinat salutem alicuius hominis per orationes aliorum implendam: ergo merita alicuius puri hominis possunt esse causa meritoria Prædestinationis alterius, quoad omnes effectus ipsius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm communem cursum, merita alicuius puri hominis non possunt esse causa meritoria Prædestinationis alterius, nec quoad electionem ad gloriam quam importat: 2. Nec quoad omnes effectus ipsius: 3. Possunt tamen esse causa meritoria aliquorum effectuum eius, & ipsam iuuare quoad executionem. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. In sacra Scriptura tribuitur Christo, tanquam peculiare priuilegium, quòd in ipso & propter merita eius eligamur: ad Ephes. 1. Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem. Idem passim docent sancti Patres, vt constat ex dictis supra Dubio 2. huius Disputationis, & ex professo probat D. Thomas hic, art. vltimo. Cuius ratio est, quia solus Christus Dominus præintelligitur prædestinatus ante alios, vt caput omnium; propterea in sacra Scriptura dicitur, Primus Prædestinatus: alij verò omnes fuerunt simul prædestinati, siue Angeli, siue homines; non enim est fundamentum in sacra Scriptura asserendi prædestinatum fuisse vnum ante, vel post alium: ergo cùm merita vniuscuiusque sint effectus Prædestinationis ipsius, ac proinde ipsam subsequantur, nullius puri hominis merita possunt antecedere Prædestinationem alterius, quoad electionem ad gloriam quam importat, siue ante præuideri; & consequenter non possunt esse causa meritoria ipsius quoad talem electionem, quia causa meritoria debet antecedere suum effectum.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ hic art. 5. & qu. 6. de veritate art. 6. vbi sic ait: Dico igitur, quòd Prædestinationis effectus est salus humana, quæ à Deo procedit sicut à prima causa: sed eius possunt esse multæ aliæ causæ proximæ quasi instrumentales, quæ sunt ordinatæ à diuina Prædestinatione ad salutem humanam, sicut instrumenta applicantur ab artifice ad effectum artis explendum. Vnde sicut Prædestinationis diuinæ est effectus quòd iste saluetur, ita & quòd per orationes tales, vel merita talia saluetur. Ex quibus sic formatur ratio: Quod est effectus Prædestinationis alicuius, non potest esse causa meritoria omnium effectuum talis Præde

Digitized by Google

Prædestinationis; aliàs esset causa meritoria sui ipsius: sed merita cuiuscumque puri hominis respicientia Prædestinationem alterius, sunt effectus ipsius, vt patet ex adducta authoritate D. Thomæ: ergo merita alicuius puri hominis non possunt esse causa meritoria omnium effectuum Prædestinationis alterius, siue Prædestinationis alterius quoad omnes effectus ipsius.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, sanctorum Patrum, & Ecclesiæ quæ orat pro salute omnium. In sacra Scriptura admonemur orare pro inuicem, vt Iacobi 1. S. Augustinus lib. 2. de prædestinatione Sanctorum ait: Si qui sint nondum vocati, vt vocentur oremus, quia fortè sic sunt prædestinati, vt orationibus nostris concedantur. Et sermone de S. Stephano inducit Deum sic loquentem: Si pro te, Paule, Stephanus seruus meus non orasset, disposueram in mente disperdere te. Idem docet ex professo D. Thomas hîc art. 8. Item 2. 2. q. 83. art. 2. Non enim propter hoc oramus, vt diuinam dispositionem immutemus, sed vt impetremus quod Deus disposuit per orationes Sanctorum esse implendum, vt scilicet homines postulando mereantur accipere, quod eis Deus omnipotens ante sæcula disposuit donare. Ex quibus sic breuis deducitur ratio: Deus prædestinando sanctum Paulum, assumpsit pro medio eius conuersionis, quæ fuit effectus Prædestinationis eius, orationes sancti Stephani, propter quas conuertit Paulum: ergo merita alicuius puri hominis possunt esse causa meritoria aliquorum effectuum Prædestinationis alterius, & ipsam prædestinationem iuuare quoad executionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd merita Christi Domini præcedunt in signo rationis nostram Prædestinationem; non verò merita alterius cuiuscumque puri hominis: & ideò illa sunt causa meritoria de condigno nostræ Prædestinationis, quia infiniti sunt valoris; ista verò nullo modo possunt esse causa meritoria ipsius.

Ad secundum dicendum, quòd merita cuiuscumque puri hominis respiciunt Prædestinationem alterius, vt effectus ipsius, vt dictum est. Ad primam impugnationem patet ex dictis, quare merita Christi Domini sint causa nostræ Prædestinationis, non verò merita alterius puri hominis. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd bona opera electa à Deo, vt effectus Prædestinationis alicuius, consequuntur efficaciter, vel mediatè, vel immediatè finem Prædestinationis.

Ad tertium dicendum, quòd primus effectus Prædestinationis est quidem prima vocatio: sed hæc consistit vel in auxilio intrinseco, si immediatè vocemur à Deo; vel in quocumque auxilio extrinseco, putà prædicatione, à Deo præparato ad vocandum nos. Ad illud D. Thomæ dicendum, quòd loquitur de Prædestinatione formalissimè sumpta, quæ præsupponit electionem omnium mediorum, quibus ordinamur ad finem vitæ æternæ, quæ media dicuntur effectus Prædestinationis: non autem loquitur de Prædestinatione quoad electionem ad gloriam, quam importat.

DISPVTATIO XIX.

De effectibus Prædestinationis.

Deinde considerandum est de effectibus Prædestinationis: & primò de his proportionatis & connaturalibus, quos enumerat Apostolus, & eo ordine executionis quo enumerat ad Rom. 8. dicens: Quos autem prædestinauit, hos & vocauit: & quos vocauit, hos & iustificauit: quos autem iustificauit, illos & glorificauit. Igitur priùs agendum est de Vocatione, Iustificatione, & Glorificatione: deinde de aliis effectibus Prędestinationis non connaturalibus.

DVBIVM I.

Vtrùm omnis vocatio prædestinati sit effectus Prædestinationis ipsius.

Svpponendum est pro tota hac disputatione, requiri tres conditiones, ad hoc vt aliquid sit effectus Prædestinationis. Prima est, vt sit causaliter à Deo: quia cùm Deus sit causa nostræ Prædestinationis, debet etiam esse causa effectuum Prædestinationis; maximè quia mediis illis exequitur Prædestinationem: & consequenter illud, quod est effectus Prędestinationis, non potest esse in se malum morale, cùm Deus non possit esse causa talis mali. Secunda est, vt aliquo modo conducat actu ad finem vitæ æternæ: quia quod est effectus Prędestinationis, est medium ad assequendum finem, ad quem dirigit Prædestinatio, qui est finis vitæ æternæ, siue supernaturalis beatitudo. Tertia est, quòd procedat à Deo ex efficaci voluntate dandi prædestinato vitam æternam: quia, vt dictum est, sunt media efficaciter conducentia ad vitam æternam, & ideò debent excedere communem & vniuersalem Dei ordinationem. Hæ tres conditiones sunt ex natura rei & indispensabiliter requisitæ: aliæ autem quæ assignantur, sunt merè accidentariæ & dispensabiles, vt quòd sit effectus meritorum Christi; quia licèt de facto id omne, quod est effectus Prædestinationis, sit etiam effectus meritorum Christi, quia Deus nos elegit in Christo; tamen quia aliter potuit nos eligere, scilicet

scilicet independenter à Christo, nostra Prædestinatio & effectus eius potuerunt non esse effectus meritorum Christi. Quærimus igitur in præsenti Dubio, vtrùm omnis vocatio prædestinati habeat prædictas conditiones, & sit effectus Prædestinationis: Vocatio autem alia est interna per immediatam Dei inspirationem & motionem, alia est externa per prædicationem, exhortationem, aut quid simile: alia efficax quæ trahit vocatum, alia inefficax cui resistit vocatus: alia non interrupta per peccatum, alia verò interrupta; & de omnibus his procedit Dubium.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 93. & aliorum asserit, solam vocationem efficacem esse effectum Prædestinationis. Probatur authoritate sanctorum Patrum. August. lib. de prędestinatione sanctorum cap. 16. ait: Vocat Deus prædestinatos multos filios suos, vt eos faciat membra prædestinati vnici Filij: sed non ea vocatione, qua vocati sunt, qui noluerunt venire ad nuptias. Idem alibi repetit. Fulgentius lib. 1. ad Monimum dicit, illam solam vocationem esse effectum Prædestinationis, quæ est ex proposito congrua: congrua autem est efficax: ergo sola vocatio efficax est effectus Prædestinationis.

Secundò, Prædestinatio definitur ab Augustino, quòd sit præscientia & præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur; quæ definitio communiter acceptatur vt optima: sed ex vna parte illa beneficia Dei sunt effectus Prædestinationis; ex alia verò parte beneficia illa, quibus certissimè liberantur, quicumque liberantur, sunt beneficia Dei efficacia, vt constat ex ipsis terminis; nam consequuntur suum effectum: ergo sola vocatio efficax est effectus Prædestinationis.

Tertiò, Effectus prouidentiæ Dei particularis, qualis est Prædestinatio, debent distingui ab effectibus prouidentiæ generalis siue voluntatis antecedentis, qua vult Deus omnes homines saluos fieri, in hoc, vt docet D. Thom. supra citatus, quòd specialis prouidentia non solùm dicit ordinationem mediorum ad finem, quam solùm dicit prouidentia generalis; sed etiam importat euentum siue exitum rei: sed hoc necessariò exigit, quòd media prouidentiæ specialis, quæ sunt effectus ipsius, sint efficacia, vt patet, tum ex ipsis terminis, tum quia procedunt ex efficaci voluntate finis; nullus autem prudens intendens efficaciter finem, præparat media inefficacia ad illum consequēdum: ergo sola vocatio quæ est efficax, est effectus Prædestinationis. Maximè quia vocatio inefficax est communis prædestinatis & reprobis; vnde non potest esse effectus Prædestinationis.

Conclusio.

Respondeo dicendum, quòd omnis vocatio prædestinati est effectus Prædestinationis: siue sit interior, siue exterior: 2. Siue efficax, siue inefficax: 3. Siue interrupta per peccatum, siue non interrupta. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur conclusio quoad omnes partes, authoritate sacræ Scripturæ: ad Rom. 8. dicitur, Omnia cooperantur in bonum, iis qui secundùm propositum vocati sunt Sancti: siue prædestinatis, vt communiter exponitur: sed omnia quæ cooperantur aliquo modo in bonum vitæ æternæ ipsis prædestinatis, si habeant alias conditiones, sunt effectus Prædestinationis: ergo omnis vocatio prædestinati est effectus Prędestinationis ipsius. Deinde probatur sequenti ratione: Omnis vocatio prædestinati; siue interior siue exterior, siue efficax, siue inefficax, siue interrupta per peccatum, siue non interrupta, habet omnes conditiones assignatas & communiter receptas, quæ conueniunt effectui Prædestinationis; nam vocatio, etiam inefficax & interrupta per peccatum, est à Deo, vt supponimus; conducit actu ad finem vitæ æternæ; licèt enim non sit efficax v.g. ad conuersionem tunc, emollit tamen cor vt posteà faciliùs conuertatur, quando adueniet vocatio efficax, & insuper concurrit per modum obiecti cogniti, ad eliciendos actus supernaturales gratiarum actionis erga Deum, qui toties vocauit; & humilitatis ac propriæ confusionis, dum quis recolit se Dei vocationi toties restitisse, & ad similes actus, vt de se docet S. Aug. lib. 5. confess. cap. 14. & alibi sæpe in suis confessionibus, qui actus sunt executiui nostrę Prędestinationis actu & efficaciter. Nec obstat, quòd talis vocatio inefficax & interrupta non conducat immediatè ad finem vitæ æternæ, sufficit enim quòd cōducat mediatè; quia Deus mediantibus aliis effectibus Prædestinationis exequitur efficaciter vltimum, & non aliter, & ita solus vltimus immediatè conducit, alij autem mediatè: quòd procedat à Deo ex efficaci voluntate dandi prædestinato vitam æternam, satis constat ex modò dictis; nam si actu conducit ad vitam æternam, hoc habet ex vi diuinæ intentionis: quòd autem excitet per modum obiecti cogniti ad similes actus, pertinet ad diuinam prouidentiam, quòd eam reducat ad memoriam, vt sic actu conducat ad vitam æternam; cùm ex D. Thom. ad Rom. 8. lect. 6. omne beneficium Dei collatum prædestinatis, confertur eis ex complacentia vitæ æternæ priùs illis volitæ: ergo omnis vocatio prædestinati est effectus Prædestinationis: siue sit interior, siue exterior; siue efficax, siue inefficax; siue interrupta per peccatum, siue non interrupta.

Ad primum ergo dicendum, quòd S. Augustinus tantùm vult, quòd electi tandem efficaciter à Deo vocantur, quod non semper est verum

Digitized by Google

verum de reprobis, vt ibi dicit: non tamen negat, vocationem inefficacem electorum esse effectum Prædestinationis ipsorum. S. autem Fulgentius per vocationem ex proposito congruam, non intelligit vocationem efficacem, sed vocationem factam ex intentione dandi vitam æternam; qualis est vocatio inefficax prædestinati.

Ad secundum dicendum, quòd vocatio inefficax prædestinati concurrit certissimè ad liberationem siue salutem ipsius: non quidem tunc, quando ei resistitur; sed posteà quando ad memoriam redit, & sic per modum obiecti cogniti, subordinata vocationi efficaci, excitat ad prædictos actus supernaturales, quibus infallibiliter & certissimè liberatur.

Ad tertium dicendum, quòd vocatio inefficax prædestinati, est quidem inefficax, si in se præcisè consideretur, & per ordinem ad conuersionem, in ordine ad quam fit: subordinata tamen alteri vocationi efficaci, per modum obiecti cogniti habet efficaciam per ordinem ad actus supernaturales explicatos, in ordine ad quos etiam fit, & procedit à Deo ex intentione dandi vitam æternam; & ita in eo est effectus prouidentiæ particularis seu Prædestinationis quasi imperatiuè, cui respectu electorum subordinatur prouidentia generalis cum suis effectibus: quòd autem talis vocatio inefficax reperiatur etiã in reprobis, solùm arguit quòd sit effectus quasi elicitus prouidentiæ generalis; sed non habet quòd in ipsis fiat ex peculiari prouidentia & efficaci intentione dandi eis vitam æternam.

DVBIVM II.

Vtrùm omnis Iustificatio prædestinati sit effectus Prædestinationis ipsius.

SVpponendum est, quòd in prædestinato potest considerari triplex iustificatio. Prima est iustificatio non interrupta, sed continuata mediante dono perseuerantiæ, vsque ad finem vitæ. Secunda est iustificatio primò collata, sed interrupta per peccatum. Tertia est iustificatio vt reparata per pœnitentiam: & de hac triplici iustificatione procedit hoc dubiũ; Vtrùm scilicet quælibet ex his sit in prædestinato effectus Prædestinationis ipsius.

Prima opinio Vasquis hîc disp. 93. negat omnem iustificationem prædestinati esse effectum Prædestinationis ipsius, scilicet iustificationem vt primò collatam, & interruptam per peccatum. Probatur, Primus parens Adam est vnus ex prædestinatis, vt manifestè colligitur ex sacra Scriptura, præcipuè ex illo Sapientiæ 10. vbi sic habetur de Sapientia incarnata: Hæc illum, qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus, custodiuit; & eduxit illum à delicto suo, & dedit illi virtutem continendi omnia: sed iustificatio Adami illi collata in statu innocentiæ, & interrupta per peccatum originale, non fuit effectus Prædestinationis ipsius, sed alterius prouidentiæ; cùm talis iustificatio præcesserit in intentione peccatum originale, in cuius remedium prædestinatus est Christus; Prædestinatio verò Adami, sicut & aliorum omnium facta sit post præuisionẽ peccati originalis, est enim facta ex meritis Christi Domini, qui fuit prædestinatus post præuisionem dicti peccati, & in remedium ipsius: ergo non omnis iustificatio prædestinati est effectus prædestinationis ipsius.

Secundò, De ratione effectus Prædestinationis est, quòd procedat à Deo ex intentione efficaci dandi vitam æternam, & quòd efficaciter ad illam conducat: sed iustificatio prædestinati vt primò collata & interrupta per peccatum, hæc non habet; tum quia perit quoad substantiam, nec redit eadem numero per pœnitentiam; tum quia non continuatur cum aliis effectibus Prædestinationis, quæ tamen continuatio est omninò requisita inter effectus Prædestinationis, vt omnes efficaciter conducant ad finem vitæ æternæ: ergo iustificatio prædestinati, vt primò collata & interrupta per peccatum, non est effectus Prædestinationis ipsius.

Tertiò, Iustificatio, quæ est effectus Prædestinationis, ita est propria prædestinatis, vt non sit communis reprobis, vt ex se patet, & communiter conceditur: sed iustificatio vt interrupta est communis tam prædestinatis, quàm reprobis; nam reprobi etiam iustificantur, sed eorum iustificatio interrumpitur: ergo non omnis iustificatio prædestinati est effectus Prædestinationis ipsius, scilicet iustificatio interrupta: cuius signum est, quia Deus diuerso actu vult iustificationem vt reparatam, quæ est effectus Prædestinationis, ab illo quo vult iustificationem interruptam, hanc enim vult antecedenter ad peccatum, illam verò consequenter ad illud.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd omnis iustificatio prædestinati est effectus Prædestinationis ipsius: siue sit continuata vsque in finem vitæ: 2. Siue interrupta per peccatum: 3. Siue vt reparata. Ita communiter docent Discipuli D. Th. & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Apostoli ad Rom. 8. vbi enumerans proportionatos & connaturales effectus Prædestinationis, sic ait: Quos prædestinauit, hos & vocauit: & quos vocauit, hos & iustificauit: quos autem iustificauit, illos & glorificauit: qui locus saltem intelligi debet de iustificatione

Digitized by Google

ne continuata vſque ad finem vitæ, cui ſuccedit glorificatio. Deinde, hæc iuſtificatio continuata eſt à Deo cauſaliter, conducit actu & efficaciter ad finem vitæ æternæ, & procedit à Deo ex efficaci intentione dandi vitam æternam, vt ex ſe patet; quæ ſolæ conditiones ſunt requiſitæ adhoc vt aliquid ſit effectus Prædeſtinationis: ergo iuſtificatio prædeſtinati continuata vſque in finem vitæ eſt effectus Prædeſtinationis ipſius. Denique talis iuſtificatio ita eſt propria prædeſtinatis, vt nullo modo ſit communis reprobis, vt patet: ergo eſt effectus Prædeſtinationis; omnia quippè dona gratiæ, ſolis prædeſtinatis propria, ſunt effectus Prædeſtinationis ipſorum.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate D. Thomæ, qui exponens prædictum locum Apoſtoli, lectione 6. ſic ait: Vnde ſecundò ponit iuſtificationem, cùm dicit *Quos vocauit, hos & iuſtificauit*, ſcilicet gratiam infundendo: hæc autem iuſtificatio, etſi in aliquibus fruſtretur, quia non perſeuerant vſque in finem; in prædeſtinatis tamen nunquam fruſtratur. Vbi, vt vides D. Thomas ponit inter effectus Prædeſtinationis iuſtificationem prædeſtinati, nulla facta diſtinctione ipſius vt continuatæ, vel vt interruptæ; vnde ſignum eſt, quod ſecundùm ſuam ſubſtantiam, & vt primò collata etiam eſt effectus Prædeſtinationis. Sed clariùs, eadem lectione ſic ait: Sub prædeſtinatione cadit omne beneficium ſalutare, quod eſt homini ab æterno diuinitus præparatum. Vnde eadem ratione omnia beneficia, quæ nobis confert ex tempore, præparauit nobis ab æterno: conſtat autem ex vna parte quòd iuſtificatio, etiam vt interrupta ſpecificatiuè, eſt beneficium Dei, & ita cadit ſub prædeſtinatione: ex alia verò parte illud quod cadit ſub Prędeſtinatione per modum beneficij Dei, eſt effectus Prædeſtinationis: ergo iuſtificatio prædeſtinati, vt interrupta ſpecificatiuè eſt effectus Prædeſtinationis ipſius. Deinde, iuſtificatio prædeſtinati, etiam vt interrupta ſpecificatiuè, habet omnes tres conditiones aſſignatas pro effectibus Prædeſtinationis: nam primò eſt à Deo, ſolus enim Deus iuſtificat principaliter per infuſionem gratiæ; cùm gratia ſit participatio diuinæ naturæ formaliſſimè conſideratę; & ita à ſolo Deo poteſt principaliter dari, cui propria eſt diuina natura, cuius gratia eſt participatio. Secundò, conducit actu & efficaciter ad finem vitæ æternæ; non ſolùm per modum obiecti cogniti, eo modo quo dictum eſt Dubio præcedenti de vocatione inefficaci; ſed etiam, quia ex D. Th. 3. p. qu. 89. art. 3. gratia ſecundùm ſuam ſubſtantiam, & vt primò conceſſa, dedit ius ad vitam æternam; quod ſemper manet in acceptatione diuina, etiamſi iuſtificatio interrumpatur, per hanc enim interruptionem tale ius ſolùm impeditur, ne actu reſpiciat gloriam; ſublato autem impedimento, huic iuſtificationi interruptæ ſiue gratiæ deperditæ correſpondet ſpecialis portio glorię, ita vt ſi actui pœnitentiæ, quo reparatur iuſtificatio, correſpondeat gloria vt ſex, intuitu iuſtificationis interruptę ſiue gratiæ deperditę, correſpondebit maior gloria, iuxta quantitatem & exigentiam talis gratiæ deperditæ. Tertiò tandem eſt à Deo efficaciter intendente dare prædeſtinato gloriam æternam; cùm enim det illi ius ad gloriam, hoc debet prouenire ex efficaci Dei intentione, nihil enim boni fit, niſi Deo volente vt fiat: ergo iuſtificatio prædeſtinati, etiam interrupta per peccatum, eſt effectus prædeſtinationis ipſius.

Probatur tertia pars concluſionis, de iuſtificatione vt reparata, non ſolùm ſpecificatiuè, ſed etiam reduplicatiuè; Non ſolùm iuſtificatio reparata ſecundùm ſuam ſubſtantiam, ſed etiam ſecũdùm quòd reparata & reſtituta per pœnitentiam, eſt beneficium Dei, datum ex efficaci intentione vitæ æternæ, ad quam actu conducit: maximè quia per talem reparationem reuiuiſcunt mortificata merita, quæ ſunt media ad acquirendam vitã æternam, vt dicitur in materia de gratia, & de pœnitentia: ergo iuſtificatio prædeſtinati, vt reparata, eſt effectus Prædeſtinationis ipſius.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet plures Thomiſtæ dicant, iuſtificationem collatam primo Parenti in ſtatu innocentiæ, & interruptam per peccatum originale, non fuiſſe effectum Prædeſtinationis ipſius, ſed alterius prouidentiæ, propter rationem in obiectione adductam: dicimus tamen cum aliis Thomiſtis, quòd talis iuſtificatio fuerit effectus Prædeſtinationis eius, & quòd fuerit prædeſtinatus ante præuiſionem peccati originalis, ex meritis Chriſti prædeſtinati inchoatiuè ante præuiſionem dicti peccati; non tamen venturi, Adamo non peccante: quia reparatio peccati originalis fuit electa tanquam medium occaſionatiuum Incarnationis, intentio autem finis præcedit electionem quorumcumque mediorum, quamuis executio eiuſdem finis ſubſequatur executionem mediorum, vt conſtat in præſenti materia, vbi intentio dandi gloriam præcedit electionem iuſtificationis & meritorum, quæ ſunt media; & tamen in executione iuſtificatio & merita præcedunt glorificationem, quæ non daretur niſi ipſis præſuppoſitis: ſic Chriſtus eſt prædeſtinatus ante præuiſionem peccati originalis; non tamen fuiſſet de facto incarnatus Chriſtus, peccato originali non exiſtente, eo ipſo quòd eius reparatio fuerit à Deo electa, tanquam medium occaſionatiuum ipſius Incarnationis: & ratio vtriuſque eſt, quia commune eſt proloquium, quòd ea quæ ſunt priora in intentione, ſunt poſteriora in executione, & è contra; de his fuſiùs agimus

Digitized by Google

agimus in tractatu de Incarnatione: ex hac doctrina satis communi inter Thomistas, vt dicunt nostri Salmanticenses in præsenti Disp. 4. Dub. 2. multa concordant in doctrina Thomistica, quæ non ita facilè concordarent alia via, vt patet in præsenti, & ex dictis & dicendis in hac materia de Prædestinatione.

Ad secundum dicendum, quòd Minor est falsa: & ad primam eius probationem dicendum, quòd non requiritur ad effectum Prædestinationis, quòd perduret vsque ad acquisitionem vltimi finis vitæ æternæ, in sua propria entitate indiuiduali; aliàs bona opera meritoria quæ citò transeunt non essent effectus Prædestinationis: sed sufficit quòd perduret, vel in suo effectu, vel in suo ęquiualenti, vt hîc contingit. Ad secundam probationem dicendum, quòd iustificatio interrupta, per hoc quòd manet in acceptatione diuina, continuatur cum aliis effectibus prædestinationis.

Ad tertium dicendum, quòd iustificatio interrupta diuersa est in prædestinatis, ac in reprobis: in illis quippe est à Deo ex efficaci intentione dandi gloriam, & manet in acceptatione diuina; sic autem non est in reprobis. Deinde habet diuersos effectus in prædestinatis quibus perducuntur actu in vitam ęternam, v. g. pœnitentiam, humilitatem, & similia; quos non habet in reprobis: vnde non est eadem communis prædestinatis & reprobis. Ad aliud dicendum, quòd Deus eodem actu vult & iustificationem interruptam per permissionem peccati, & ipsam vt reparatam, ob maiorem fructum ex tali reparatione prouenientem.

DVBIVM III.

Vtrùm Glorificatio prædestinati sit effectus prædestinationis ipsius.

SVpponendum est, quòd Glorificatio sumitur hic passiuè, & non actiuè vt significat actum Dei infundentis gloriam; quod idem dicendum est de Iustificatione, & de Vocatione: cuius ratio est, quia vnus actus diuinus non potest dici, propriè loquendo, effectus alterius actus, cùm non sit in Deo realis distinctio inter ipsos actus ad inuicem, nec inter ipsos & Deum: igitur glorificatio hic idem est, ac receptio diuinæ glorię, quæ tamen cõnotat actionem Dei gloriam infundentis: Prædestinatio verò sumitur actiuè vt dictũ est supra, est enim actus diuini intellectus imperantis transmissionem creaturæ intellectualis in finem vitæ æternæ. Glorificatio autem passiuè sumpta non solùm importat receptionem luminis gloriæ, sed etiam visionem beatificam cõsequentem: propterea Gloria, quæ significat glorificationem in facto esse, multis nominibus insignitur in sacra Scriptura. Dicitur *Vita æterna*, Ioan. 17. Hæc est vita æterna, vt cognoscant te, &c. dicitur *Corona iustitiæ*, 2. ad Timoth. 4. In reliquo reposita est mihi corona iustitiæ: quia datur à Deo ex iustitia, supposita eius ordinatione, quòd bona opera sint meritoria illius. dicitur *Corona vitæ*, Apoc. 2. Esto fidelis vsque ad mortẽ, & dabo tibi coronã vitæ: quia datur in præmium bonæ vitæ. dicitur *Gloria*, ad Rom. 8. Non sunt condignæ passiones huius temporis, ad futuram gloriam quæ reuelabitur in nobis. dicitur tandem *Visio beata* siue *beatifica*, in qua cõsistit essentialiter gloria & æterna beatitudo. Gloria datur in præmium bonorum operum, vt docet sæpissimè Scriptura, Matthæi 5. & Lucæ 6. Gaudete in illa & exultate, ecce enim merces vestra multa est in cœlo. Item ex illo Euãgelij, vbi dicetur à supremo Iudice; Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, quod vobis paratum est ab origine mundi; esuriui enim, & dedistis mihi manducare, &c. Propterea sicut in hac doctrina errant Hæretici: sic errant in alia quæ deducitur in ista, dicũt enim bona opera, facta ex intentione acquirendi gloriam siue vitam æternam, esse peccata; quod tamen est falsum; nam approbantur in sacra Scriptura, vt optima; vt Psalmo 118. Inclinaui cor meum ad faciendas iustificationes tuas in æternum propter retributionem. Matthæi 6. Quærite primùm regnũ Dei. ad Hebræos 11. Fide Moyses grandis factus negauit se esse filium filiæ Pharaonis, magis eligens affligi cum populo Dei, quàm temporalis peccati habere iucunditatem, maiores diuitias æstimans thesauro Ægyptiorum, improperiũ Christi: aspiciębat enim in remunerationem: quod etiam docent sancti Patres; Vnde Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 11. ait: Constat eos orthodoxæ religionis doctrinæ aduersari, qui dicunt Iustum in omni bono opere saltem venialiter peccare, & quod intolerabilius est, pœnas æternas mereri. Et consequenter non est malum, sed optimum sperare siue confidere in bonis operibus, ita tamen vt principaliùs speremus & confidamus in Domino.

Prima opinio Durandi in 1. d. 41. qu. 2. negat, Glorificationem prædestinati esse effectum prædestinationis ipsius. Probatur, Glorificatio prædestinati est finis prædestinationis & non medium, ad hoc enim prædestinatur, vt glorificetur: sed sola media prædestinationis sunt effectus ipsius, cùm prædestinatio sit pars obiectiua prouidentiæ, & prouidentia solùm sit de mediis ordinandis, & non de fine, cuius supponit efficacem intentionem; & propterea prædestinatio definitur ab Aug. quòd sit præparatio beneficiorum Dei, &c. ergo Glorificatio prædestinati non est effectus prædestinationis ipsius.

Secundò, Glorificatio adæquatè sumpta,

dicit infusionem luminis gloriæ, vnionem diuinæ essentiæ in ratione speciei intelligibilis & verbi, & visionē beatificam: sed hęc omnia non possunt esse effectus prædestinationis, scilicet ipsa diuina essentia vt vnita, quia effectus prædestinationis ordinatur ad prædestinatū, quod tamen repugnat diuinæ essentiæ, ad quam potiùs omnia ordinantur: ergo Glorificatio prędestinati, saltem adæquatè sumpta, non est effectus prædestinationis ipsius.

Tertiò, Glorificatio est effectus electionis æternæ, qua Deus vult efficaciter dare gloriam his potiùs quàm illis; ex vi enim huius voluntatis efficacis sequitur, quòd Deus postea det gloriam suis electis: ergo Glorificatio non est effectus prædestinationis; nam prædestinatio, cùm sit actus intellectus, distinguitur à prædicta electione quæ est actus voluntatis, illámque supponit.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Glorificatio prædestinati est effectus Prædestinationis ipsius. Ita tenent communiter Discipuli D. Thomæ, & alij Theologi.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ: nam Apostolus ad Rom. 8. enumerans effectus prædestinationis, ponit glorificationem vltimum quidem in executione, primum tamen & præcipuum in intentione; ait enim: Quos autem prædestinauit, hos & vocauit: quos vocauit, hos & iustificauit: quos autem iustificauit, illos & glorificauit. Deinde probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 3. ad 2. vbi sic ait: Prædestinatio est causa & eius quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scilicet glorię, & eius quod percipitur in pręsenti, scilicet gratię. Denique probatur ratione: Ille qui ordinat media efficacia in ordine ad assecutionem alicuius finis, quibus infallibiliter illum assequitur, non solùm est causa ordinationis & applicationis mediorum, sed etiam assecutionis ipsius finis, vnde vtrumque est effectus ipsius, vt patet in arte Medicinę, cuius effectus est non solùm ordinatio & applicatio medicamentorum ad assequendam sanitatē, sed etiam ipsa assecutio sanitatis, siue ipsa sanitas vt assecuta: sed Prædestinatio ordinat media efficacia in ordine ad assecutionem gloriæ, vt constat ex dictis passim in tota hac materia; maximè ex definitione Augustini, qua dicitur esse præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur: ergo Prędestinatio non solùm est causa ordinationis & applicationis talium mediorum, sed etiam assecutionis ipsius glorię quę est Glorificatio, vnde etiam Glorificatio est effectus prędestinationis.

AD primum ergo dicendum, quòd prouidentia versatur tantùm immediatè circa media, sed mediatè versatur etiam circa finem: non quidem intendendum, sed assequendum: vnde intentio finis præcedit prouidentiam, & est causa ipsius; assecutio autem finis subsequitur perfectam prouidentiam, & est effectus mediatus illius.

AD secundum dicendum, quòd Glorificatio importat in recto infusionem luminis glorię & visionem beatificam; vtrumque enim se tenet ex parte prædestinati. Diuina autem essentia vnita in ratione speciei intelligibilis importatur tantùm in obliquo; & ideò est tantùm connotatum: illud autem, quod tantùm importatur in obliquo in glorificatione, non est necesse quòd sit effectus prædestinationis, ad hoc vt glorificatio sit effectus. Repugnat autem diuinam essentiam sub quacumque ratione, esse effectum aut medium prædestinationis, cùm sit primum ens & vltimus finis. Potest tamen concedi, quòd totum coniunctum resultans ex visione Dei in recto, & ex Deo viso in obliquo siue tanquam connotato sit effectus prædestinationis: sed debet negari quòd omnis effectus prædestinationis sit bonum prædestinati, ordinatum ad ipsum, tanquam ad finem cuius gratia, quando eius eminentiæ repugnat sic ordinari, vt contingit in præsenti; sufficit enim quòd sit ordinatum ad ipsum prædestinatum vt finis ipsius, ipsi volitus ex vi prædestinationis.

AD tertium dicendum, quòd Glorificatio est effectus tam æternæ electionis, quàm Prædestinationis; vtraque enim est causa sed inadæquata ipsius: intentio enim efficax finis influit quidem in assecutionem ipsius; sed si talis intentio connotet media, ita vt finis sit volitus vt acquirendus per media, non sufficit talis intentio; sed insuper requiritur electio mediorum, & actus imperij, quo media executioni mandentur, ad hoc vt acquiratur finis.

DVBIVM IV.

Vtrùm actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, sint effectus Prædestinationis ipsius.

SVpponendum est, tanquam certum apud omnes Catholicos, quòd actus supernaturales prædestinati & alterius cuiuscumque, procedunt & à gratia, & à libero arbitrio, iuxta illud Apostoli, Non ego solus, sed gratia Dei mecum: non quòd gratia & liberum arbitrium sint duæ causæ partiales, propriè & rigorosè loquendo, sed tantùm impropriè ac lato modo: Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd aliqua causa potest dici partialis tribus modis. Primò, quando concurrit tantùm ad partem effectus, licèt sit totalis respectu illius partis: & hoc modo plures cōcurrentes ad ædificium siue constructionem alicuius domus, dicuntur causæ

Digitized by Google

causæ partiales illius, in quantum quilibet est causa partis tantùm, etsi sit causa totalis partis illius. Secundo, quando producit quidem totum effectum, sed non totaliter, quia ad suam operationem exigit concursum alterius causæ immediatioris: & hoc modo Sol dicitur causa partialis equi geniti, quia non concurrit ad generationem illius, nisi cum equo generante. Tertio, quando habet tantùm partialem virtutem proximam effectiuam effectus, ac independentem ab alia causa, provt vtraque est causa: & hoc modo quando duo trahunt nauim, vel portant aliquod onus, quilibet est causa partialis. Causa partialis hoc tertio modo propriè & rigorosè dicitur causa partialis, quia eius influxus est tantùm partialis, ac dependens ab alio in ordine ad eundem omninò effectũ; causa autem partialis primo & secundo modo, est tantùm secundùm quid partialis, & simpliciter totalis: nam primo modo producit totum simpliciter aliquem effectum, qui est pars tantùm secundùm quid, scilicet alicuius artificiati, vel aggregati per accidens: secundo autem modo producit totum effectum per modum causæ superioris, cui alia subordinatur, & ita vtraque est totalis respectu illius, sed in suo ordine. Dicimus igitur, quòd gratia & liberum arbitrium, non sunt causæ partiales eiusdem actus supernaturalis primo & tertio modo, quamuis impropriè possint dici causæ partiales secundo modo; non quidem primo, quia actus supernaturalis est indiuisibilis; nec tertio, quia gratia est tota virtus proxima agendi supernaturaliter, vt dictum est in materia de Visione Dei: vnde Aug. lib. de bono perseuerantiæ cap. 6. ait: Totum Deo tribuimus, non illi ex parte; & nobis ex parte: & Bernardus libro de gratia & libero arbitrio ait: Non partim gratiam, partim liberum arbitrium, sed totum singula. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, sint effectus prædestinationis ipsius.

Prima opinio Molinæ in præsenti art. 5. disp. 1. membro 10. asserit, Actus supernaturales prædestinati, vt sunt ab eo eliciti, siue secundùm quòd procedunt à libero arbitrio, non esse effectus Prædestinationis ipsius; quamuis secundùm totam suam entitatem, & vt procedunt à gratia, sint effectus illius. Probatur, effectus prædestinationis debent esse causaliter à Deo, vt communiter conceditur: sed Actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, siue vt procedunt ab eius libero arbitrio, non sunt causaliter à Deo; sicut nec provt procedunt à Deo per gratiam, sunt à libero arbitrio: ergo Actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, non sunt effectus prædestinationis ipsius.

Secundò, in actibus supernaturalibus sunt plures rationes, quarum aliquæ præcisè correspondent gratiæ, vt supernaturalitas, & bonitas tam generica, quàm specifica; aliæ autem correspondent libero arbitrio, vt vitalitas & libertas, vt patet: ergo secundùm illas priores sunt effectus Prædestinationis, non verò secundùm has posteriores: cùm secundùm has non sint media proportionata ad assequendum finem supernaturalem vitæ æternę.

Tertiò, Si quid suaderet Actus supernaturales prædestinati, vt ab ipso etiam elicitos, esse effectus Prædestinationis; maximè quia gratia est illi tota virtus proxima agendi, ac proindè attingit immediatè omnem rationem in his actibus repertam: sed hoc est falsum: nam aliàs sequeretur, quòd liberum arbitrium verè non influeret, nec esset causa illorum actuum: sicut aqua calefacta verè non est causa calefactionis, quia participat ab extrinseco calorem, qui est tota virtus proxima calefaciendi: quod tamen est contra Concilium Tridentin. sess. 6. cap. 5. & can. 4. vbi definit liberum arbitrium esse causam efficientem, simul cum gratia respectu Actus supernaturalis: ergo Actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, non sunt effectus prædestinationis ipsius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Actus supernaturales prædestinati, non solùm quatenus procedunt à gratia; 2. Sed etiam vt procedunt à libero arbitrio, siue vt ab eodem Prædestinato eliciti, sunt effectus Prædestinationis ipsius. 3. Sicut & omnia dona & auxilia gratiæ, siue habitualia, siue actualia, ipsi prædestinato concessa ad eliciendos tales actus. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis, in qua nulla est difficultas, ex tribus conditionibus assignatis pro effectu Prædestinationis: nam primò illi Actus, vt procedunt à gratia vt à principio *quo*, procedunt à Deo authore supernaturali vt à principio *quod*: Deinde conducunt actu & efficaciter ad finem vitæ æternæ, cum sint actus meritorij illius: Denique procedunt à Deo ex hac intentione, vt ad illum finem conducant actu & efficaciter; cùm nihil eueniat præter intentionem Dei: ergo Actus supernaturales prædestinati, quatenus procedunt à gratia, sunt effectus Prædestinationis ipsius.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Ezechielis 36. dicitur: Faciam vt in præceptis meis ambuletis & operemini. Aug. lib. de gratia & libero arbitrio cap. 15. ait: Certum est nos velle cùm volumus, sed ille (scilicet Deus) facit vt velimus. Certum est nos facere cùm facimus, sed ille facit vt faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati. Item lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 3. ait: Nolens ergo his tam claris testimoniis repugnare, & tamen volens à seipso sibi esse quod credidit, quasi componit

Digitized by Google

componit homo cum Deo, vt partem fidei sibi vendicet, atque illi partem relinquat: & quod est clarius, primam tollit ipse, sequentem dat illi: & in eo quod dicit esse amborum, primum se facit, posteriorem Deum. Non sic pius atque humilis Doctor ille sapiebat (Cyprianum beatissimum loquor) qui dixit in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit. Item de dono perseuerantiæ cap. 6. Tutiores, ait, viuimus, si totum Deo demus, non autem nos illi ex parte, & nobis ex parte committimus. Et cap. 13. Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur & velle: nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur & operari pro bona voluntate: hoc expedit, credere hoc est piũ, hoc est verum, vt sit humilis & submissa confessio, vt totum detur Deo. Item lib. 1. retract. cap. 9. Et quia omnia bona magna, & media, & minima ex Deo sunt: sequitur quòd ex Deo sit bonus vsus liberæ voluntatis. Item lib. 2. de peccatorum meritis & remissione cap. 18. Sed laborant homines inuenire in nostra voluntate, quid boni sit nostrum, quod nobis non sit ex Deo: & quomodo inueniri possit, ignoro. Tandem D. Thomas in cap. 2. ad Ephes. ait: Deus præparauit nobis bona opera, in quantùm disposuit prædestinatione sua, se nobis illa daturum. Et in 2. d. 37. q. 1. art. 2. ad 4. ait: Operatio illius agentis, qui per se agit, oportet vt in primum agens sicut in causam reducatur: quamuis enim huiusmodi entia per se agant, quia per propriam naturam, & proprium iudicium actus suos determinant: non tamen à se habent quòd agant, sed à primo agente, quod eis & esse, & posse, & agere confert: Idem docet alibi sæpè.

Secundò, Probatur ratione deducta ex his authoritatibus: Actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, siue vt procedunt à libero abitrio, sunt effectus ipsius Dei mediante diuina gratia, & sunt ab eo ordinati ex voluntate efficaci ad finem vitæ æternæ prædestinato acquirendum, ad quem efficaciter conducunt: quòd sint effectus Dei constat; tum quia Deus tam in ordine naturæ, quàm in ordine gratiæ est prima causa, & consequenter applicat liberum arbitrium ad agendum, & ita cooperatio liberi arbitrij vt sic, est effectus Dei, propterea Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 5. ait: Per Dei auxilium & gratiam adiuuantem liberè consentiunt; tum quia Deus est causa vniuersalissima, ac proindè debet attingere in quocumq; effectu creato quamcumq; rationem realem in eo inuentam, qualis est ista in actibus supernaturalibus, quod est esse à libero arbitrio, ibi enim importatur vitalitas & libertas, nec potest Deus alio modo influere, quàm per modum primæ & vniuersalissimæ causæ; aliàs non influeret vt Deus: tum quia gratia est libero arbtrio tota virtus proxima agendi, vt dictum est in materia de Visione Dei, & consequenter actus liberi arbitrij, etiam vt ab ipso procedens est effectus gratiæ, quia indiuisibiliter cũ ipso influit ac immediatiùs, vt potè virtus totalis proxima; tum quia omne creatum sub quacumque ratione est immediatè subiectum diuinæ prouidentiæ, & consequenter actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, sunt effectus ipsius prouidentiæ Dei supernaturalis quæ est Prædestinatio; tum denique, quia nisi actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, essent effectus Dei, Deus concurreret ad illos vt causa partialis, non solùm partialitate causæ, sed etiam partialitate effectus, quod tamen dici non potest; quia omne ens, omnísque formalitas creata, vt potè ens per participationem, debet reduci ad Deum ens per essentiam, vt effectus illius. Quòd autem prædicti actus, posito quòd sint effectus Dei, etiam vt eliciti à libero arbitrio, sint à Deo ordinati ex voluntate efficaci ad finem vitæ æternæ prædestinato acquirendum, & ad ipsum efficaciter conducant, patet; quia sunt à Deo electi tanquam media quibus peruenitur ad finem vitę ætern: ergo actus supernaturales prædestinati vt ab eo eliciti, siue vt procedunt ab eius libero arbitrio, sunt effectus Prædestinationis ipsius; cùm ad effectum diuinæ Prædestinationis nihil aliud requiratur, quàm quòd sit effectus Dei, ab eo ordinatus voluntate efficaci ad consequendum finem vitæ æternæ, & quòd ad illum efficaciter conducat.

Probatur tertia pars conclusionis ex modò dictis; Omnia dona & auxilia gratiæ, siue habitualia, siue actualia, ipsi prædestinato concessa ad eliciendos tales actus supernaturales, sunt causaliter à Deo, ex eius intentione efficaci acquirendi finem vitæ æternæ, ad quem efficaciter conducunt mediantibus illis actibus, vt ex se patet: ergo sunt effectus Prædestinationis, nihil enim requiritur amplius, vt dictum est supra Dub. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus supernaturales prædestinati, vt ab eo eliciti, sunt causaliter à Deo, ex multiplici capite, vt dictum est: quamuis vt sunt à Deo, non sint à libero arbitrio ipsius prædestinati, propter oppositas rationes; quia liberum arbitrium non influit vt prima & vniuersalissima causa ad tales actus, vt debeat attingere quamcumque rationem realem in eis repertam: vnde licèt expressus conceptus procedendi à libero arbitrio in talibus actibus non sit expressus conceptus procedendi à gratia; tamen in illo conceptu intimè imbibitur, quòd etiam, vt sunt à libero arbitrio, sint à Deo vt à causa prima, & à gratia vt à totali virtute proxima agendi.

Ad secundum dicendum, quòd nulla est ratio realis in actibus supernaturalibus, quæ non

non respondeat diuinæ gratiæ, tanquam totali virtuti proximæ agendi: nam liberum arbitrium secundùm propriam virtutem nõ influit in actus supernaturales, nisi vt eleuatum per gratiam vitaliter in ipso receptam; & ita gratia est tota virtus proxima agendi ipsi libero arbitrio vt potentiæ vitali ac liberæ; & sic gratia attingit in actibus supernaturalibus etiam rationes vitalis & liberi: quamuis hæ rationes correspondeant essentialiter ipsi potentiæ tanquam virtuti radicali, à qua tanquam à prima radice illi actus habent, quòd sint vitales & liberi.

AD tertium dicendum, quòd illa ratio est optima, licèt non adæquata. Ad impugnationem dicendum, quòd ex hoc quòd gratia sit libero arbitrio tota virtus agendi proxima; non sequitur quòd liberum arbitrium non influat in actus supernaturales per propriam virtutem, vt eleuatam à gratia. Ad instantiam dicẽdum quòd est disparitas; nam aqua secundùm se nullam habet virtutem remotam calefaciendi, imò habet frigiditatem ipsi repugnantem; & consequenter totam virtutem calefactiuam simpliciter habet ab igne: vnde in calefactione non se habet actiuè, sed solùm vt sustentans calorem, & sic non calefacit; liberum autem arbitrium habet ex se virtutem remotam ad influendum ad actus supernaturales; vnde per illam influit verè ad illos, quando eleuatur à gratia.

DVBIVM V.

Vtrùm permissio peccatorum sit effectus Prædestinationis electorum.

SVpponendum est, quòd peccata ipsa, siue mala culpæ non sunt effectus Prædestinationis: benè tamen mala pœnæ. Prima pars est manifesta ex his quæ dicta sunt; nam omnis effectus Prædestinationis est à Deo causaliter, conducit efficaciter ad finem vitæ æternę, & est volitus à Deo ex intentione efficaci dandi gloriam: quæ vt constat non conueniunt peccatis siue malis culpę; Deus enim non est author peccatorum; peccata secundùm se non conducunt ad finem vitę æternę, at potiùs ab illo deuiant in æternam damnationem; nec peccata sunt volita à Deo, iuxta illud Psalmi: Quoniam non Deus volens iniquitatem tu es. Probatur secunda pars ex illo ad Phil. 1. Vobis donatum est pro Christo, non solùm vt in eum credatis, sed vt etiam pro illo patiamini: idem certamen habentes, quale & vidistis in me,& nunc auditis de me. Deinde Martyrium est malum pœnę: & aliunde constat quòd sit effectus Prædestinationis: est enim beneficium Dei, & medium efficacissimum conducens ad vitam æternam. Cuius ratio est, quia mala pœnę sunt simpliciter bona, & in eorum tolerantia meremur vitam ęternam. Cùm peccata non sint aut possint esse effectus Prædestinationis: quæritur in præsenti Dubio, Vtrùm permissio ipsorum sit effectus Prędestinationis electorum: loquimur autem de permissione omnium peccatorum, non solùm quæ committuntur ab ipsis electis, sed etiam à reprobis.

Prima opinio Vasquis in præsenti, Disp. 33. cap. 1. & aliorum, negat permissionem peccatorum esse effectum Prædestinationis. Probatur, Prædestinatio definitur, quòd sit pręscientia & præparatio beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur quicumque liberantur, hęc autem beneficia sunt effectus ipsius Prædestinationis, & dantur prædestinatis propter merita Christi ad hunc finem applicata, licitúmque est ea à Deo petere: sed permissio peccatorum non est tale beneficium, quin potiùs importat subtractionem diuini beneficij, siue gratię efficacis qua præseruemur à peccato; nec Christus applicauit sua merita ad hoc vt Deus permitteret peccata, imò applicuit ad hoc vt tolerentur peccata; nec est licitum petere à Deo, vt permittat nos peccare, imò iubemur petere, vt ne nos inducat in tentationem: ergo permissio peccatorum non est effectus Prædestinationis electorum.

Secundò, Si permissio peccatorum esset effectus Prędestinationis electorum, esset volita à Deo ex affectu glorificandi eos, vt constat ex assignatis conditionibus pro effectu Prædestinationis: sed permissio peccatorum non est volita à Deo ex tali affectu; non immediatè, quia non conducit immediatè ad gloriam: nec mediante pœnitentia; tum quia aliàs Deus vellet peccatum, sine quo non potest esse pœnitentia; tum quia, si Deus permitteret peccatum, vt illud per pœnitentiam sanaret, esset crudelis medicus, vt ait Aug. 2. confess. cap. 3. sicut ille medicus esset crudelis, qui permitteret infirmitates vt eas sanaret; tum quia peccatum est maius malum, quàm sit pœnitentia bonum, cùm peccatum sit malum infinitum, & pœnitentia bonum finitum, minus innocentia quam tollit peccatum; vnde non potest esse volita permissio peccati propter pœnitentiam, finis quippe est quid maius, quàm medium ad illud ordinatum: ergo permissio peccatorum non est effectus prædestinationis electorum.

Tertiò, Si quid suaderet permissionem peccatorum esse effectum Prædestinationis electorum, maximè quia permissio est bona, & peccata commissa sunt occasio humilitatis, pœnitentiæ, & resurgendi cum maiori gratia: sed falsum est quòd pœnitens semper resurgat cum maiori gratia, quàm haberet ante peccatum; & aliunde multa sunt occasio humili-

tatis, quæ non sunt effectus Prædestinationis, putà infamia consequens peccatum, lassitudo peccandi, & similia: ergo permissio peccatorum non est effectus Prædestinationis electorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd permissio omnium peccatorum, tam in electis; 2. Quàm in reprobis, est effectus Prædestinationis electorum vt sic in communi. 3. Permissio autem peccatorum, quæ quisque electus committit, vel ex quibus proficit, est effectus Prædestinationis ipsius. Ita communiter Discipuli D. Th. & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Ad Rom. 8. Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, his qui secundùm propositum vocati sunt Sancti. Augustinus lib. de correctione & gratia cap. 9. ait: Talibus diligentibus eum omnia cooperantur in bonum, vsque adeò prorsus omnia, vt etiam si qui eorum deuiant & exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum: quia humiliores reddit, atque doctiores. Greg. lib. 2. Moral. cap. 26. ait: Fit vt aliquando se hæc gratia vtiliter subtrahat, & præsumenti, quantùm in se infirmetur, ostendat: tunc enim verè cognoscimus, bona nostra vnde sint, quando hęc quasi amittendo, sentimus quia à nobis seruari non possunt. Bernardus serm. 2. in enarratione Psalmi 90. Nonne cooperatur nobis ille casus in bonum, vnde & humiliores efficimur & cautiores. Item serm. 23. in Cantica; Timentibus Deum miro modo, etiam mala cooperantur in bonum. Damascenus lib. 2. de fide cap. 29. Deus vult permittere peccatum propter gloriam suam, vel propter bonum aliorum, tum propter bonum ipsius peccatoris. D. Thomas lect. 6. ad Rom. 8. ait: Inter omnes partes Vniuersi excellunt Sancti Dei, ad quorum quemlibet pertinet, quod dicitur Matth. 25. Super omnia bona sua constituet eum: & ideò quicquid accidit, vel circa ipsos, vel alias res, totum in bonum eorum cedit, ita quòd verificatur, quod dicitur Prouerb. 11. Qui stultus est, seruiet sapienti: quia scilicet etiam mala peccatorum in bonum iustorum cedunt. Vnde Deus specialem curam pro iustis habere dicitur, secundùm illud Psalmi 33. Oculi Domini super iustos, in quantùm scilicet sic de eis curat, quòd nihil mali circa eos esse permittit, quod non in eorum bonum conuertatur. Deinde probatur ratione. Permissio peccatorum in electis habet omnes conditiones requisitas pro effectu Prædestinationis: nam talis permissio est à Deo, vt patet, nihil enim fit, ait Aug. nisi Deo volente vt fiat, vel permittente fieri: ratio est quia talis permissio est bona, vt pote intenta propter bonum finem: conducit actu efficaciter electos ad finem vitæ æternæ, media humilitate, & pœnitentia quam eliciunt ex peccatis à Deo permissis, & ab ipsis commissis: & Deus permittit ex efficaci intentione, vt electi mediis illis tanquam occasione prædictos actus meritorios vitæ æternæ eliciant; quia vt ait Aug. in Enchiridio cap. 11. Deus, cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens & bonus, vt benè faceret etiam de malo: ergo permissio omnium peccatorum in electis est effectus Prædestinationis ipsorum.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Apostolus ad Rom. 11. loquens de ruina Iudęorum ait: Nunquid sic offenderunt vt caderent? absit: illorum delicto salus est gentibus, vt illos æmulentur: quòd si delictum eorum diuitiæ sunt mundi, & diminutio eorum diuitiæ gentium, amissio eorum reconciliatio est mundi: fracti sunt rami eius, vt ego inserar. Nolo ergo vos ignorare fratres mysterium hoc, quòd cæcitas ex parte contigit in Israël, donec plenitudo gentium intraret. Item ad Rom. 9. Sustinuit in multa patientia vasa iræ apta ad interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ *suæ in* vasa misericordiæ, quæ præparauit in *gloriam*. Idem docent sancti Patres supra citati: sed pręcipuè D. Thomas exponens locum illum ad Rom. 11. sic inter alia habet lect. 2. Nunquid sic offenderunt vt caderent: quod potest dupliciter intelligi: Vno modo sic; Nunquid Deus permisit eos offendere, vt caderent, id est propter nullam aliam vtilitatem inde consequentem, sed solùm volens illos cadere: quod quidem esset contra bonitatem diuinam, quæ tanta est, vt Aug. dicit in Enchiridio, quòd nunquam permitteret aliquid mali fieri, nisi propter bonum quod ex malo elicit: vnde & Iob. 34. dicitur: Conteret multos & innumerabiles, & stare faciet alios pro eis: & Apocal. 3. dicitur: Tene quod habes, ne alter accipiat coronam tuam; quia scilicet Deus aliquos sic permittit cadere, vt quorundam casus sit aliorum salutis occasio. Deinde permissio omnium peccatorum in reprobis est à Deo; conducit efficaciter electos in vitam æternam, quia electi ex peccatis reproborum sumunt occasionem virtutis; & conueniens est quòd Deus permittens reprobos cadere, eorum casum ordinat per modum occasionis ad salutem electorum; cùm omnia fiant propter electos: ergo permissio peccatorum in reprobis est effectus Prædestinationis electorum vt sic, in communi.

Probatur tertia pars conclusionis, tum ex dictis in aliis partibus, quæ applicata ad particularia, hanc etiam partem conuincunt: tum specialiter authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum

Digitized by Google

ctorum Patrum. Psalmo 36. dicitur; Cùm ceciderit iustus, non collidetur, quoniam Dominus supponit manum suam. Psal. 57. Lętabitur iustus, cùm viderit vindictam, manus suas lauabit in sanguine peccatoris: quem locum exponens Aug. sic ait: Iustus qui videt vindictam peccatoris, proficit ipse, & mors vnius valet ad vitam alterius. D. Thomas lect. 1. ad Rom. 9. ait: Intelligitur Esaü seruisse Iacob, non directè, sed occasionaliter, in quantùm persecutio quam ei intulit, in eius bonum cessit: ergo permissio peccatorum, quæ quisque electus committit, vel ex quibus proficit, est effectus Prædestinationis ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quòd permissio hæc peccatorum est diuinum beneficium, quo electi à superbia liberantur, & disponuntur ad vitam æternam; iuxta illud Aug. Audeo dicere superbis vtile esse, cadere aliquando, vt sibi displiceant? Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd licèt permissio peccatorum secundùm se sit subtractio diuini beneficij, siue gratiæ efficacis qua tentationi resistamus; tamen vt ex Dei misericordia conducit & ordinatur ad maius bonum prædestinati, est magnum Dei beneficium; & sub hac ratione cadit sub meritis Christi, quia mediante ipsa tolluntur multa peccata; maximè superbiæ: quòd autem non sit licitum petere à Deo, vt permittat nos peccare, prouenit ex hoc quòd peccare simpliciter est malum, vnde tenemur vitare propria peccata, ac proinde non possumus petere à Deo permissionem peccandi: Deus autem, cùm sit prouisor vniuersalis, potest permittere mala, propter manifestationem suarum perfectionum, & ad pulchritudinem Vniuersi. Ex quo sequitur, quòd solùm possumus velle effectus Prædestinationis, qui non inuoluunt peccatum ex parte nostra, siue qui possunt executioni mandari sine peccato ex parte nostra.

Ad secundum dicendum, quòd permissio peccatorum est volita à Deo, ex affectu glorificandi electos, mediante pœnitentia. Et ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd quia peccatum sequitur infallibiliter ad permissionem peccandi, propter defectum infallibilem liberi arbitrij; ideò sufficit quòd Deus velit permittere peccatum intuitu pœnitentiæ, àbsque eo quòd velit peccatum. Ad secundam probationem dicendum, quòd Deus non permittit peccatum præcisè, vt illud sanet per pœnitentiam, sed vt illud sanet cum maiori aliquo fructu ipsius peccatoris; maximè quia licèt non sit melius ipsi peccatori in se considerato habere pœnitentiam, quàm innocentiam, est tamen ipsi melius vt est pars Vniuersi; quia conueniens est vt in Vniuerso non desit hoc bonum, quod est pœnitentia; bonum autem commune, vt potè diuinius, debet præferri bono particulari. Ad tertiam probationem dicendum, quòd sufficit vitam æternam esse maius bonum, quàm peccatum sit malum, ad hoc vt permissio peccati possit esse volita, propter pœnitentiam vt efficaciter conducentem ad vitam æternam. Quòd autem vita æterna sit maius bonum, quàm peccatum sit malum, patet; quia peccatum non dicit infinitatem positiuam & physicam, sicut dicit vita æterna, in qua possidetur Deus.

Ad tertium dicendum, quòd pœnitens semper resurgit cum maiori gratia in esse gratiæ, quia præter portionem correspondentem præsenti dispositioni, simul recuperat totum ius gratiæ præcedentis amissæ per peccatum: & saltem in ingressu ad gloriam recipiet totam ipsam gratiam in esse qualitatis & formæ physicæ. Ad aliud dicendum, quòd infamia consequens peccatum, sicut & lassitudo peccandi in electis sunt effectus Prædestinationis, nec enim habent physicam connexionem cum malitia peccati, at tantùm moralem.

DVBIVM VI.

Vtrùm substantia prædestinati sit effectus Prædestinationis ipsius.

Supponendum est, quòd in præsenti nomine *substantiæ* intelligimus omne illud quod intrinsecè concurrit ad constitutionem ipsius prædestinati: siue attendatur compositio physica, cuius partes sunt materia & forma: siue attendatur compositio metaphysica, cuius partes sunt essentia, subsistentia, & existentia siue esse substantiale: & de his omnibus quærimus, vtrùm in prædestinato sint effectus Prædestinationis ipsius: quòd enim aliquo modo omnia entia naturalia ordinentur ad electos, secundaria saltem intentione, & quòd omnia fiant propter electos, ita vt etiam reprobi, & omnia quæ ad ipsos pertinent, sint ad maiorem gloriam electorum; certum est tum authoritate sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum, tum euidenti ratione. Ad Rom. 8. dicitur; Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum iis, qui secundùm propositum vocati sunt Sancti. Et 1. ad Corinth. 3. Omnia enim vestra sunt, siue Paulus, siue Apollo, siue Zephas, siue mundus, siue vita, siue mors, siue præsentia, siue futura: omnia enim vestra sunt (id est vestræ vtilitati deseruientia, vt ibidem lect. 1. exponit D. Thomas) vos autem Christi, Christus autem Dei. Ratio autem est, quia sicut in ordine naturali, quæ sunt inferiora ac ignobiliora, ordinantur ad superiora ac nobiliora; hoc quippè exigit natura, quòd ignobiliora sint subordinata nobilioribus, ac proindè ordinata ad illa tanquam ad finem: sic in

in diuersis ordinibus necesse est, quòd omnia quæ sunt ordinis inferioris ac proinde ignobiliora, ordinentur ad ea quæ sunt ordinis superioris ac nobiliora: vnde cùm ordo naturæ sit inferior ordine gratiæ; & hic, ordine hypostatico; consequens est, quòd omnia entia naturalia, & inter ea etiam reprobi ordinentur ad electos, qui perfectè pertinent ad ordinem gratiæ, ac sunt principalissimæ partes Vniuersi: & quòd omnia vtriusque huius ordinis ordinentur ad Christum, qui solus est ordinis hypostatici: & tandem ipse Christus cum aliis omnibus ordinetur ad Deum qui est super omnia. Nec mirum videri debet, quòd omnia fiant, saltem ex secundaria intentione, propter electos: cùm Deus eos elegerit ab æterno, tanquam futuros in æternum amicos suos, ac filios adoptiuos, cohæredes Christi, in quibus ipse Deus per totam æternitatem erit speciali modo per gratiam consummatam & gloriam substantialiter vnitus.

Prima opinio, quam etiam sequuntur aliqui ex Discipulis D. Thomæ, asserit substantiam prædestinati esse effectum Prædestinationis ipsius. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum. Ad Ephes. 1. dicitur, Elegit nos in ipso (scilicet Christo) ante mundi constitutionem, vt essemus sancti & immaculati in conspectu ipsius: quibus verbis Apostolus indicat electionem prædestinatorum factam ante decretum de creatione mundi, ac proinde creationem mundi esse effectum Prædestinationis. August. epist. 105. ait, loquens de prædestinatis: Secundùm electionem, qua eligendos facit ipse (scilicet Deus) non inuenit. D.Thom. hîc art.8. ait: Ita prædestinatur à Deo salus alicuius, vt etiam sub ordine Prædestinationis cadat quicquid hominem promouet ad salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quicquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur: inter quę, vt constat, est substantia ipsius prædestinati. Deinde, ex vna parte non implicat quòd Deus velit creare prædestinatum ex præsupposita intentione dandi ipsi gloriam: Ex alia verò parte congruum est, quòd sic Deus voluerit creare; quia Deus non creat temerè ac fortuitò, sed ex intentione finis, & maximè tam nobilis, qualis est beatitudo supernaturalis, in qua inuoluitur Deus; & propterea in mysterio Incarnationis Deus voluit creare humanam Christi naturam ex intentione eam assumendi, ac proindè fuit effectus prouidentiæ hypostaticæ: ergo etiam substantia prædestinati est effectus prædestinationis ipsius, & non alterius prouidentiæ.

Secunda opinio aliorum negat, substantiam prædestinati esse aut posse dici vllo modo medium & effectū prędestinationis ipsius. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & sanctorū Patrum. Apostolus ad Romanos 8. enumerans effectus prædestinationis, tantùm adducit vocationem, iustificationem, & glorificationem. Augustinus epist. 105. ait: Abiiciatur à Christianorum cordibus ista fallacia: nam omninò non istam gratiam commendat Apostolus, qua creati sumus vt homines essemus: sed iustificati sumus, vt homines iusti essemus: ista est enim gratia per Iesum Christum Dominum nostrum; etenim Christus non pro nullis, vt homines conderentur; sed pro impiis mortuus est, vt iustificarentur. Deinde effectus sunt eiusdem ordinis ac causa, debent enim inuicem commensurari: ergo cùm Prædestinatio sit prouidentia ordinis supernaturalis, substantia prædestinati, quæ est ordinis naturalis, non potest esse effectus ipsius. Denique, prædestinatio est transmissio ipsius prædestinati ad finem vitæ æternæ: ergo debet præsupponere ipsum prædestinatum vt subiectum talis transmissionis, constitutum cum sua substantia, ac proinde talis substantia non est effectus Prædestinationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet substantia prædestinati sit medium ordinatum ad finem prædestinationis: 2. Non tamen simpliciter & absolutè est effectus ipsius: quasi Prędestinatio, etiam quantùm ad electionem ad gloriam, præcesserit decretum producendi prædestinatos. Ita docent plures ex Discipulis D.Thomę. Caietanus 3.p.q 1.art.3. Aluarez ibidem. Gonzales hîc disp.72. sect.1. Cornejo & alij plures in præsenti.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Vt dictum est in supponendo, natura rerum exigit, quòd superiora & nobiliora sint finis respectu inferiorum & ignobilium: vnde cùm Deus vidit scientiā simplicis intelligentiæ tres modos siue ordines, quibus se poterat ad extra communicare, & decreuit se in tribus illis ordinibus communicare, dicendum est, quòd elegit ordinem hypostaticum, vt potè supremum ac nobilissimum tanquam finem ordinis gratiæ & naturæ: ordinem verò gratiæ, vtpotè superiorem & nobiliorem ordine naturæ, vt finem ipsius: ac ita ex intentione ordinis hypostatici voluit alios duos ordines, & ex intentione ordinis gratiæ voluit ordinem naturæ. Vnde sic in communi tam ordo naturæ quàm ordo gratiæ sunt effectus ordinis hypostatici; & ordo naturæ effectus ordinis gratiæ: sed in conclusione non loquimur sic in communi, at de substantia prædestinati in particulari; quæ, vt statim dicetur, præcedit in diuina intentione electionem ipsius ad gloriam: vnde non potest esse effectus talis electionis siue Prędestinationis sed tantum medium ordinatum ex secundaria intentione ad finem Prædestinationis, in quantùm est constitutiua ipsius subiecti

subiecti prædestinati: ac ita est medium omninò intrinsecum, ac fundamentum aliorum.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis. Dicimus igitur, quòd supposito Dei decreto communicandi se in his tribus ordinibus modo explicato: conueniens fuit, vt statim ageret de ordine naturali vt potè fundamento aliorum, & eligeret ex creaturis possibilibus quas species, & quæ indiuidua cuiuscumque speciei vellet producere, ex intentione generali quòd omnis res naturalis esset ordinata, vel immediatè, vel mediatè ad ordinem gratiæ, & ad ordinem hypostaticum: nec alia pro tunc requirebatur specialior intentio finis de vnaquaque; nam priùs exigitur ex natura rei, quòd Deus decernat, quæ indiuidua naturæ intellectualis sint producenda; quàm quòd agat de eorum ordinatione in particulari ad finem gloriæ; maximè quia non omnia ad illum finem ordinantur in particulari, imò multa ab illo excluduntur: vnde ne dicamus, quòd Deus voluit aliquos creare, vt excluderet à regno cœlesti, siue ex præsupposita intentione illos excludendi, cùm prædestinatio & reprobatio simul fiant (quod tamen dicere durum est) melius & conuenientius est dicere, quòd Deus decreuerit priùs de productione indiuiduorum naturæ intellectualis, & postea ex illis aliqua efficaciter elegerit ad finem vitæ æternæ, ex meritis Christi tunc in communi præuisis; alia verò ab eodem fine, tanquam à beneficio eis indebito, excluserit, ad manifestandam in eis suam iustitiam, & maiorem misericordiam in electis; & ad maiorem pulchritudinem Vniuersi, vt dicetur Disputatione sequẽti. Fatemur autem, quòd posito decreto de productione horum indiuiduorum naturę intellectualis, statim Deus intelligitur prouidere circa ipsa in particulari, aliqua eligendo ad beatitudinem, & alia ab illa excludendo; hæc enim prouidentia debet quæcumque alia præcedere, & ex prædicta electione ac exclusione, sequitur quòd determinet de mediis vtrique proportionatis; & ita consequenter agit de omnibus aliis, quæ electis & reprobis aduenire debent, quibus tanquam mediis & effectibus talis prouidentiæ electi suum finem consequentur, & reprobi ex sua malitia ab illo deficient. Ratio autem cur decretum creandi debeat præcedere electionem efficacem aliquorum ad gloriam, & reprobationem aliorum, est quia priùs debent considerari indiuidua naturæ intellectualis secundùm se præcisè, & vt participant talem naturam eleuatam ad ordinem gratię, quàm considerari adiunctis aliis circunstantiis extrinsecis, quas tamen inuoluunt Prædestinatio, siue prædicta electio & reprobatio; & ita decretum creandi, quod respicit indiuidua naturæ intellectualis, secundùm priorem considerationem, debet præcedere Prædestinationem: ergo substantia prædestinati non est effectus Prædestinationis ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus solùm vult, electionem prædestinatorum in Christo esse factam ab æterno ante creationem mundi, non autem ante decretum talis creationis. Ad illud August. dicendum, quòd intendit dicere, quòd Deus per electionem facit eligendos, idest dignos tali electione; non autem inuenit dignos electione: vnde non vult, iuxta intentum argumenti, quòd Deus per electionem faciat electos quoad substantiam. Ad D. Thomam dicendum, quòd loquitur de omnibus aliis extrinsecis prædestinato, & non de substantia ipsius: nam priùs facit mentionem extrinsecorum aliquorum; & concludit, vel quicquid huiusmodi, quod proinde debet esse extrinsecum prædestinato. Ad rationem dicendum, quòd Deus omnia vult creare propter seipsum tanquam vltimum finem, ad pulchritudinem Vniuersi, & cum voluntate antecedenti salutis omnium indiuiduorum naturæ intellectualis eleuatæ ad finem supernaturalem: & conuenientius est quòd omnia illa indiuidua vt primò à Deo intenta, sint æqualia in ordine ad finem per prouidentiam generalem, quàm inæqualia per prouidentiam particularem Prædestinationis. Ad instantiam de productione humanæ naturæ Christi, dicendum, quòd est disparitas; nam humanitas non creatur sine propria personalitate & existentia, vnde vt esset assumptibilis à Verbo, debuit per prouidentiam hypostaticam pręueniri, ne emanaret propriam personalitatem, vnde humanitas Christi fuit effectus prouidentiæ hypostaticæ: in præsenti autem omnia alia indiuidua naturæ intellectualis possunt præintelligi prædestinationi, & conueniens est quod sic præintelligantur; vnde non sunt effectus ipsius, sed subiectum ac fundamentum.

Ad secundum dicendum, quòd substantia prædestinati potest dici medium & effectus Prædestinationis, ex secundaria tamen intentione; nam postquam Deus elegit prædestinatos, ordinat omnia, quæ de facto illis prosunt, ad assequendam beatitudinem, tanquam media, & etiam ipsam substantiam: vnde ipsa aliquo modo potest dici medium & effectus Prædestinationis. Ad authoritatem Apostoli dicendum, quòd ibi tantùm enumerat effectus Prædestinationis proportionatos & connaturales, & qui sunt de primaria intentione, qualis non est substantia prædestinati. Similiter dicendum ad authoritatem Augustini, quòd solùm negat creationem & substantiam creatam, ac alia omnia ordinis naturalis, esse effectum primarium, proportionatum & connaturalem Prædestinationis, ac meritorum Christi, qui proximè conducat ad vitam æternam; sed non negat aliquo modo esse effectum tam Præde-

ſtinationis, quàm meritorum Chriſti, ſcilicet remotum, deficientem, ac ex ſecundaria tantùm intentione. Ad primam probationem dicendum, quòd procedit de effectu Prædeſtinationis proportionato & connaturali, qualis non eſt ſubſtantia prædeſtinati. Ad ſecundam dicendum, quòd ſolùm probat ſubſtantiam prædeſtinati non eſſe effectum prædeſtinationis de primaria intentione; quod concedimus.

DISPVTATIO XX.

De Reprobatione.

QVIA Deus ſuos ab æterno electos prędeſtinando, alios reprobat: ideò poſtquam de prædeſtinatione electorum actum eſt, ſupereſt agendum de oppoſita ipſi Reprobatione, ſed breuiùs; nam ex dictis manifeſta ſunt plura ad eam pertinentia.

DVBIVM I.

Vtrùm detur Reprobatio.

SVpponendum eſt, quòd Reprobatio opponitur Prædeſtinationi: vnde de ea proportionali, ſed contrario modo differendum eſt. Sicut ergo in myſterio Prædeſtinationis primum quod fit à Deo, eſt electio prædeſtinatorum ad gloriam: poſtea agitur de mediis, quæ debent prædeſtinatos conducere ad gloriam: ſic in tremendo myſterio Reprobationis, primum quod occurrit, eſt excluſio præſcitorum ſiue reproborum à gloria, tanquam à bono eis indebito; poſtea agitur de mediis, quibus de facto ab illa excludantur. Sicut enim Prædeſtinatio eſt tranſmiſſio electorum ad finem vitæ æternæ, tanquam ad terminum ad quem, per media proportionata: ſic Reprobatio debet, vt potè prædeſtinationi oppoſita, eſſe excluſio reproborum, à regno cœleſti, tanquam à termino à quo, per media proportionata. Reprobatio enim vt ſic, non dicit per ſe primo terminum ad quem, ſed tantùm terminum à quo.

Prima opinio eorum, qui diuinam negabant prouidentiam, ſicut tollit diuinam Prædeſtinationem, ſic negat Reprobationem: quæ opinio licèt poſſet probari generalibus argumentis, quibus impugnatur diuina prouidentia; quia tamen ſupra ſunt adducta & ſoluta, ideò in præſenti ſolùm adducuntur ea quæ ſpecialiter pugnant cum Reprobatione. Probatur authoritate ſacræ Scripturæ, & Conciliorum. Sap. 11. dicitur de Deo: Diligis omnia quæ ſunt, & nihil odiſti eorum quæ feciſti: ſi autem Deus aliquem reprobaret, ipſum odio haberet. Concil. Arauſic. 2. Canone 25. & Trident. ſeſſ. 6. cap. 17. damnant eos qui dicunt Deum aliquem prædeſtinare ad malum, ſicut prædeſtinat ad bonum: ergo non datur Reprobatio; reprobare enim nihil eſt aliud, quàm prædeſtinare ad malum.

Secundò, Si quid ſuaderet dari Reprobationem, maximè quia mediante ipſa manifeſtatur diuina iuſtitia in reprobos, & miſericordia maior in electos; & inſuper libertas ac defectibilitas volũtatis humanæ: ſed licèt non daretur Reprobatio, prædicta æquè manifeſtarentur in electis: miſericordia quidem in gratuita eorum electione, iuſtitia in punitione temporali peccatorum, libertas etiam & defectibilitas voluntatis humanæ in commiſſione peccatorũ ex diuina permiſſione: ergo non datur Reprobatio.

Tertiò, Si daretur Reprobatio, multa ſequerentur incõuenientia. Primum, quòd Chriſtus non eſſet mortuus pro omnibus, cùm merita eius non prodeſſent reprobis. Secundum, quòd non offerretur ſufficienter ſalus omnibus, cùm denegaretur multis id, quod eſt omninò neceſſarium ad obtinendam ſalutem, ſcilicet Prædeſtinatio, & ita reprobi neceſſariò perirent. Tertium, quòd in Deo eſſet contrarietas voluntatum, imò & crudelitas; nam ex vna parte vult omnes homines ſaluos fieri; ex alia verò, ſi daretur Reprobatio, vellet non omnes ſaluos fieri, quod ſapit crudelitatem: ergo non datur Reprobatio; aliàs daretur Liber Mortis ipſi correſpondens, ſicut datur Liber Vitæ correſpondens Prædeſtinationi; quod tamen communiter negatur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum ſecundùm fidem, quòd datur Reprobatio. Ita communiter docent omnes Theologi cum D. Thoma hîc, art. 3.

Probatur concluſio authoritate ſacræ Scripturæ, & ſanctorum Patrum. Ad Rom. 9. ſic habetur: Volens Deus oſtendere iram ſuam, & notam facere potentiam ſuam, ſuſtinuit in multa patientia vaſa iræ apta ad interitum, vt oſtenderet diuitias gloriæ ſuæ in vaſa miſericordiæ, quæ præparauit in gloriam. Deinde in ſacra Scriptura ſæpè fit mentio expreſſa, & aliquando ſub parabolis de Reprobatione ac reprobis: ergo ſecundùm fidem datur Reprobatio. Idem docent communiter ſancti Patres, & probat ex profeſſo D. Thomas, tum hîc art. 3. tum alibi locis ſtatim citandis.

Secundò, probatur triplici ratione D. Thom. Primam ſic proponit in præſenti art. 3. Prædeſtinatio eſt pars prouidentiæ: ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus, quæ prouidentiæ ſubduntur: vnde cùm per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam, vt permittat aliquos ab iſto fine deficere, & hoc dicitur reprobare. Secundam ſic proponit lect. 4. ſuper cap. 9. epiſt. ad

Digitized by Google

ad Rom. Considerandum est, quòd finis omnium diuinorum operum est manifestatio diuinæ bonitatis. Prouerb. 16. Vniuersa propter semeptipsum operatus est Dominus: vnde supra dictũ est quòd inuisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: Tanta est autem diuinæ bonitatis excellentia, quòd non potest vno modo, nec in vna creatura sufficienter manifestari; & ideò diuersas creaturas condidit, in quibus diuersimodè manifestatur; præcipuè autem in creaturis rationalibus, in quibus eius iustitia manifestatur, quantùm ad illos, quos pro eorum meritis punit; misericordia verò in illis, quos ex sua gratia liberat & ideò vt vtrumque in hominibus manifestaretur, quosdam misericorditer liberauit, sed non omnes. Tertiam tandem sic proponit in 1. ad Annibaldum dist 40. q. vnica ar. 3. Ordinauit ergo diuina prouidentia ab æterno humanam naturam ad beatitudinis consecutionem, per liberum arbitrium, quod quia deficere potest per seipsum, à solo autem Deo indeficientiam habet: ideò ab æterno proposuit, quòd quosdam permitteret deficere; quibusdam autem auxilia apponeret ne deficerent, vt in vtrisque manifestaretur virtus gratiæ & defectus naturæ. Harum rationum efficacia patebit ex dicendis; Primæ quidem ex dicendis Dubio sequenti: Secundæ autem, & Tertiæ ex statim dicendis in responsione ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quantùm ad authoritatem sacræ Scripturæ; cum D.Thom. hîc art. 3. ad 1. quòd Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, in quantùm omnibus vult aliquod bonum: non tamẽ quodcumque bonum vult omnibus: in quantùm igitur quibusdam non vult hoc bonum, quod est vita æterna; dicitur eos habere odio vel reprobare. Quantùm ad Concilia dicendum, quòd loquuntur de Prædestinatione ad malum culpæ, non verò ad malum pœnæ, quod solum est terminus Reprobationis.

Ad secundum dicendum, quòd nec diuina iustitia vindicatiua, nec diuina misericordia, nec libertas & defectibilitas arbitrij creati perfectè manifestaretur; si non esset Reprobatio: non quidem iustitia in punitione temporali electorum pro peccatis; quia in eis peccata non debitè puniuntur, merentur enim pœnam æternam: non misericordia in electos, nam perfectiùs elucet in electione comparatiua electorum, dum ipsi præ aliis eliguntur, quàm si omnes eligerentur: nec denique libertas & defectibilitas arbitrij creati, si enim non esset Reprobatio, non appareret eius libertas quantùm ad finalem impœnitentiam, & defectibilitas ab vltimo fine.

Ad tertium dicendum, quòd nullum sequitur incõueniens ex assignatis. Non primum: nam Christus mortuus est pro omnibus, & eius merita prosunt omnibus quantùm ad aliquid; nullum enim beneficium datur à Deo, nisi propter merita Christi: & etiam omnibus prosunt, quantùm ad sufficientiam, in ordine ad vitam æternam; sed quantùm ad efficaciam, solis prosunt prędestinatis. Nec secundum; quia Deus dat omnibus auxilia sufficientia ad salutem, cum quibus verè possunt saluari ipsi etiam reprobi: vnde prædestinatio non est absolutè necessaria, adhoc vt quis possit saluari, quasi sine ipsa saluari non possit, sed est necessaria ad hoc vt actu saluetur: hæc solutio colligitur ex D.Thoma hîc art. 3. ad 3. vbi sic ait: Reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentia reprobati: vnde cùm dicitur quòd reprobatus non potest gratiam adipisci: non est hoc intelligendum secundùm impossibilitatem absolutam, sed secundùm impossibilitatem conditionatam: sicut supra dictum est, quòd prædestinatum necesse est saluari necessitate conditionata, quæ non tollit libertatem arbitrij. Vnde licèt aliquis non possit gratiam adipisci, qui reprobatur à Deo; tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex eius libero arbitrio contingit; vnde & meritò sibi imputatur in culpam. Nec tertium; quia contrarietas voluntatum non est nisi circa idem obiectum eodem modo consideratum, quod hîc non contingit; nam Deus vult omnes homines saluos fieri, considerando eos præcisis omnibus circunstantiis; non autem vult omnes homines saluos fieri, considerando eos adiunctis circunstantiis manifestationis diuinarum perfectionum, humanæ libertatis & defectibilitatis, ac pulchritudinis Vniuersi; nec est crudelitas propter has rationes aliquos reprobare, ac postea punire æternis suppliciis ob commissa peccata. Ad illud quod subiungitur, dicendum cum D.Thom. q. sequenti art. 1. ad 3. quòd non est consuetum conscribi eos qui repudiantur: sed eos qui eliguntur; vnde Reprobationi non respondet Liber Mortis, sicut Prædestinationi Liber Vitæ. Quod ampliùs declarat q. 7. de veritate art. 8.

DVBIVM II.

Vtrùm Reprobatio sit actus diuini intellectus, & quisnam sit?

SVpponendum est ex dictis Dubio præcedenti, Reprobationem oppositam esse Prædestinationi: vnde in eius decursu tot proportionales, sed contrarij vt plurimum actus reperiuntur, quot in decursu Prædestinationis. Sicut igitur supposito decreto de creandis his & illis indiuiduis naturæ intellectualis, aliqua eligit efficaciter ad gloriam; sic simul alia ab eadem gloria, tanquam à bono eis indebito, excludit.

cludit. Deinde, quia in Prædestinatione gloria est terminus ad quem dirigitur electus, ideò Deus eligit media iudicata idonea ad consequendum illum terminum; sic quia in Reprobatione gloria est terminus à quo excluditur reprobus, ideò eligit Deus media iudicata apta ad hoc vt ab illa excludatur, supposita eius malitiâ. Posteà sicut in Prædestinatione, posita electione mediorum, est actus imperij, quo electus transmittitur per media electa ad intentum finem gloriæ; sic in Reprobatione est actus imperij quo reprobus per electa media excluditur à fine gloriæ. Tandem tam in Prædestinatione, quàm in Reprobatione est actus exequens tale imperium. Quæritur ergo in præsenti, in quo actu consistat essentialiter Reprobatio, an in actu intellectus, an voluntatis diuinæ, & in quo alterutrius potentiæ: constat enim ex dictis supra disp. 16. dub. 4. multos interuenire actus vtriusque potentiæ: & quòd sicut Prædestinatio non potest consistere essentialiter in actu vtriusque; sic nec Reprobatio ex paritate rationum.

Prima opinio negat Reprobationem consistere essentialiter in actu imperij diuini intellectus, quo imperat exclusionem reprobi à fine vitæ æternæ, per permissionem peccati, siue negationem auxilij efficacis diuinæ gratiæ; per permissionem finalis impœnitentiæ; & similia media, de quibus agetur Dubio vltimo: sed Authores huius opinionis inter se differũt: nam hi qui supra dixerunt Prædestinationem consistere in actu voluntatis, idem dicunt de Reprobatione: qui verò dixerunt Prædestinationem consistere essentialiter tam in actu intellectus, quàm voluntatis; idem dicunt de Reprobatione: qui tandem dixerunt Prædestinationem consistere in actu intellectus qui sit iudicium, idem dicunt de Reprobatione: & quia iisdem fundamentis id probant, ideò ea ibidem soluta relinquentes, quæ directè hanc opinionem in communi probant, afferimus.

Probatur igitur: Si quid suaderet Reprobationem consistere in actu prædicti imperij, maximè quia est actus diuinæ prouidentiæ; hanc enim assignat rationem D. Thomas: sed falsum est quòd Reprobatio sit actus diuinæ prouidentiæ; tum quia perfecta prouidentia, qualis est diuina, potiùs perducit ad finem ea quæ sibi subduntur, quàm permittit à fine deficere; cuius contrarium facit Reprobatio: tum quia nullus prudens excludit, quantùm est in se, à fine consequendo, id quod propter consecutionem eiusdem finis produxit; sicut dicitur Deus facere per Reprobationem: & ita Reprobatio non est actus prudentiæ siue prouidentiæ: ergo non consistit essentialiter in actu prædicti imperij diuini intellectus.

Secundò, Reprobatio essentialiter considerata, non dicit aliquid positiuum, sed importat negationem voluntatis dandi vitam æternam, vt colligitur ex sacra Scriptura, & D. Th. Matthæi 18. dicitur: Non est voluntas ante Patrem vestrum vt pereat vnus de pusillis istis, & D. Thomas hîc art. 3. ad 1. ait: In quantùm Deus non vult homini hoc bonum quod est vita æterna, dicitur reprobare; cuius ratio est, quia per hoc præcisè quòd Deus non vult alicui bonum vitæ æternæ, eum virtualiter ab illa excludit, quod est reprobare: ergo Reprobatio non consistit essentialiter in actu prædicti imperij diuini intellectus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Reprobatio consistit essentialiter in actu imperij diuini intellectus, quo imperat exercitium exclusionis reprobi à regno cœlesti, vt à bono ei indebito: siue quo imperat permissionem vt reprobus deficiat à regno cœlesti, per peccata, ac finalem impœnitentiam, ad ostensionem diuinarum perfectionum, & ad pulchritudinem Vniuersi. 2. Supponit autem actum diuinæ voluntatis; tum primò excludentem in ordine intentionis reprobum à fine vitæ æternæ, ac concomitantem electionem prædestinatorum; tum actum electionis mediorum quibus reprobus in executione postea excludetur à regno cœlesti, concomitantem actum electionis mediorum Prædestinationis. 3. Ex quo patet quòd Reprobatio est formaliter in Deo; quamuis eius executio sit in reprobo. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij. Quamuis tota hæc conclusio manifesta sit ex dictis supra disp. 16. dub. 4. & in hac disputatione: breuiter tamen probatur quoad omnes partes.

Probatur prima pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ prouidentiæ subduntur, vt supra dictum est: vnde cùm per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam, vt permittat aliquos ab isto fine deficere: & hoc dicitur Reprobare. Sic igitur, sicut Prædestinatio est pars prouidentiæ respectu eorum qui diuinitus ordinantur in æternam salutem; ita Reprobatio est pars prouidentiæ respectu illorum, qui ab hoc fine decidunt; constat autem ex dictis supra, loco citato, quòd prouidentia consistit essentialiter in actu imperij; ergo sicut Prædestinatio essentialiter consistit in actu imperij, quo prædestinatus dirigitur in finem vitæ æternæ per media determinata, quia illum respicit vt terminum ad quem, sic Reprobatio, ex qua parte est actus prouidentiæ, consistit essentialiter in actu imperij diuini intellectus; ex qua verò parte est opposita Prædestinationi, & respicit finem vitæ æternæ vt terminum à quo, ac proindè vt deserendum, sicut Prædestinatio illum respicit

respicit vt terminum ad quem, & vt acquirendum; imperat exercitium exclusionis reprobi à regno cœlesti vt à bono ei indebito; siue imperat permissionem vt reprobus deficiat à regno cœlesti: & quia subiectum diuersimodè respicit terminum ad quem, & terminum à quo, illum scilicet per accessum, istum vero per recessum; ideò sicut media Prædestinationis sunt Vocatio, Iustificatio, Glorificatio, & alia quibus prædestinatus peruenit ad finem vitæ æternæ; sic media Reprobationis sunt permissio peccatorum & finalis impœnitentiæ, damnatio æterna, ac alia quibus reprobus deficit à fine vitæ æternæ.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Sicut enim Prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam; ita Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa. Quod sic ampliùs declaratur ex dictis: Prouidentia, cuius est ordinare media ad finem acquirendum, supponit intentionem finis, & electionem mediorum, quorum vtrumque est actus voluntatis: ergo cùm Reprobatio sit actus prouidentiæ, supponit actum diuinæ voluntatis; tum primò excludentem in ordine intentionis reprobum à fine vitæ æternæ (in quo est intentio finis) ac concomitantem electionem prædestinatorum; tum actum electionis mediorum, quibus reprobus in executione postea excludetur ex sua malitia, à regno cœlesti, de quibus agetur infra, concomitantem actum electionis mediorum Prædestinationis.

Probatur tertia pars conclusionis efficaciter ex dictis supra disp. 16. dub. 2. est enim par ratio omninò, quantùm ad hoc, de Prædestinatione ac Reprobatione: notanda est tamen differentia quæ reperitur in executione vtriusque quam sic explicat D. Thomas hîc art. 3. ad 2. vbi sic ait: Aliter se habet Reprobatio in causando, quàm Prædestinatio: nam Prædestinatio est causa, & eius quod expectatur in futura vita à prædestinatis, scilicet gloriæ, & eius quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ. Reprobatio verò non est causa eius quod est in præsenti, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis à Deo: est tamen causa eius quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa prouenit ex libero arbitrio eius qui reprobatur, & à gratia deseritur. Et secundùm hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet; Perditio tua Israël ex te.

Ad primum ergo dicendum, quòd Reprobatio est actus diuinæ prouidentiæ: ad prouidentiam autem perfectissimam, qualis est diuina, pertinet adhibere media proportionata in ordine ad finem, iuxta tamen intentionem talis finis, ita vt intentio illius compleatur: vnde si sit intentio finis acquirendi, debet adhibere media proportionata & efficacia, vt de facto acquiratur, vt contingit in Prædestinatione: si autem sit intentio finis per modum exclusionis alicuius ab eo, vt contingit in Reprobatione, debet adhibere media, quibus positis talis infallibiliter ab illo fine deficiat, ex sua tamen malitia: & per hæc patet ad primam probationem Minoris negatæ. Ad secundam dicendum cùm D. Thoma in 1. ad Annibaldum dist. 40. q. vnica art. 3. ad 3. quòd humana natura habet quidem ordinem ad beatitudinem, non tamen necessarium: & ideò vt naturæ conditio manifestetur, Deus permittit, quòd aliqui ab illo fine deficiant.

Ad secundum dicendum, quòd Reprobatio dicit actum positiuum: quia diuina prouidentia, vt potè perfectissima & actualissima, debet versari circa omnia positiuè. Ad authoritatem sacræ Scripturæ, dicendum quòd sæpè vtitur termino negatiuo pro contrario positiuo, iuxta illud Exodi 18. Non bonam rem facis, idest laboriosam. Deinde Scriptura exprimit Reprobationem nomine positiuo, ex illo Malach. 1. Esaü autem odio habui. Similiter dicendum ad D. Thomam, quòd licèt in responsione ad 1. vtatur termino negatiuo, ad explicandam Reprobationem: in corpore tamen articuli, & alibi docet Reprobationem consistere in actu positiuo. Ad rationem patet ex dictis; quòd licèt ex parte subiecti non electio esset virtualis reprobatio; tamen ex parte Dei actualitas summa diuinæ voluntatis petit versari circa omne volibile actu positiuo.

DVBIVM III.

Vtrùm Reprobatio, vt importat voluntatem excludendi à regno cœlesti, fiat ante præuisa demerita.

SVpponendum est, hoc dubium non procedere de Reprobatione quantùm ad id, quod essentialiter importat: nam vt constat ex dictis & infra dicendis, certum est non fieri ante præuisa demerita; cùm enim sit essentialiter actus imperij diuini intellectus, quo imperat permissionem vt reprobus deficiat à regno cœlesti, per peccata ac finalem impœnitentiam; euidenter sequitur quòd debeant præuideri peccata, quæ sunt demerita, ante Reprobationem essentialiter consideratam: Vnde procedit tantùm, secundùm quòd importat voluntatem absolutam & efficacem excludendi à regno cœlesti, ita vt talis voluntas ex parte reprobi habeat causam, vel rationem meritoriam, vel occasionem, ipsa eius peccata siue demerita. Ex ipsa verò Reprobatione non habent reprobi, quòd necessariò peccent, aut necessariò damnentur, contra Caluinum lib. 3. Institutionum,

tionum, cap. 18. Primum enim damnatur ex illo Psalmi 8. Non Deus volens iniquitatem tu es: & ex Concilio Arausicano 2. can. 23. vbi dicitur: Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt, quod Deo displicet, & can. 24. Aliquos ad malum destinatos esse, non tantùm non dicimus; sed si qui sunt qui dicant, cum omni detestatione eis Anathema dicimus: & ratio est manifesta, quia sequeretur Deum esse authorem & causam peccati, quod est impium asserere. Secundum verò damnatur à Concilio Arelatensi can. 3. in quo fertur Anathema ei qui dixerit, quòd vas contumeliæ non possit assurgere in vas honoris: cuius ratio est, quia ex vi illius voluntatis, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, dat illis gratiam sufficientem, qua possint saluari: vnde sicut certum est nullum reprobum de facto saluari; sic certum est omnem reprobum posse saluari.

Prima opinio, quam sequuntur plures ex Discipulis D. Thomæ, asserit Reprobationem, vt importat voluntatem excludendi reprobum à regno cœlesti, vt à beneficio indebito, fieri post præuisa demerita, saltem post præuisionem peccati originalis. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum, vnde multa afferuntur loca, sed in rei veritate procedunt de Reprobatione tantùm vt importat damnationem, siue inflictionem pœnæ æternæ: quæ vt sic, secundùm fidem, fit ex præuisis demeritis. Vnde pauca afferentur difficiliora: 2. Regum 14. Non vult Deus perire animam, sed retractat cogitans, ne penitus pereat qui abiectus est. Sapientiæ 1. Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione viuorum. Isaiæ 5. Quid est quod debui vltra facere vineæ meæ, & non feci. Concilium Valentinum cap. 3. sic ait: Fidentérque fatemur Prædestinationem electorum ad vitam, & Prædestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen saluandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione verò periturorum meritum malum præcedere iustum iudicium Dei. Aug. in Enchirid. cap. 99. Sola gratia redemptos discernit à perditis, quos in vnam perditionis concreuerat massam ab origine ducta causa communis, nempe peccatum originale. D. Thom. lect. 3. ad cap. 9. ad Rom. ait: Cùm omnes homines, propter peccatum primi hominis, damnationi nascantur obnoxij, quos Deus per suam gratiam liberat; solâ misericordiâ liberat: & sic quibusdam est misericors, quos liberat: quibusdam autem iustus, quos non liberat: neutris autem iniquus. & q. 6. de veritate art. 2. ad 9. ait peccatum esse rationem reprobandi homines.

Secundò, Reprobatio, quantùm ad voluntatem excludendi reprobum à regno cœlesti, fit simul cum electione prædestinatorum ad idem regnum: hæc autem electio fit post præuisionem peccati originalis; fit enim propter merita Christi Domini, qui prædestinatus est post peccatum originale, & in remedium ipsius: ergo à primo ad vltimum, Reprobatio, quantùm ad voluntatem excludendi reprobum à regno cœlesti, fit post præuisa demerita, saltem peccati originalis.

Tertiò, si Reprobatio quantùm ad voluntatem excludendi reprobum à regno cœlesti, fieret ante præuisa demerita, sequerentur multa inconuenientia. Primum, quòd Deus puniret pœnâ damni reprobum sine vlla causa ex parte ipsius; nam præsupposita voluntate antecedente, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, exclusio à regno cœlesti necessariò habet rationem pœnæ damni. Secundum, quòd Deus odio haberet aliquos ante culpam, quod est contra illud Sapient. 11. Diligit omnia quæ fecit, & nihil odisti eorum quæ fecisti. Tertium, quòd in Deo esset acceptio personarum, si aliquem eligeret ad regnum cœleste, & alium ab eodem regno sine causa ex parte ipsius excluderet. Quartum, quòd Deus esset crudelis, sapit enim crudelitatem, aliquem excludere à regno cœlesti sine causa. Quintum, quòd in Deo esset contrarietas voluntatum, nam ex vna parte vult voluntate antecedente omnes homines saluos fieri, & tamen voluntate consequente vellet sine causa non omnes saluos fieri; quæ voluntas consequens, vt potè absoluta & efficax, magis opponitur illi priori, quàm si simul daretur alia voluntas antecedens, quæ nollet omnes homines saluos fieri: ergo Reprobatio, vt importat voluntatem excludendi à regno cœlesti, non fit ante præuisa demerita.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Reprobatio, quantùm ad voluntatem absolutam & efficacem, quam importat in Deo, excludendi reprobum à regno cœlesti; non quidem vt hæc exclusio habet rationem pœnæ, sed vt est positiua denegatio illius, vt est beneficium indebitum, fit ante præuisa demerita. 2. Ex vi autem illius exclusionis vt sic non intelligitur reprobus esse damnandus, aut addicendus vlli pœnæ, siue damni, siue sensus. Ita Nostri Salmanticenses hîc disp. 8. dub. 1. & alij ex Discipulis D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. Ad Rom. 9. dicitur; Non ex operibus, sed ex vocante dictum est: Iacob dilexi, Esaü autem odio habui: qui locus ab Apostolo intelligitur litteraliter de Prædestinatione vnius quantùm ad electionem ad gloriam, & de Reprobatione alterius quantùm ad voluntatem excludendi eum à gloria. Deinde probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 5. ad 3. vbi ex mente Augustini dicit, nullam dari causam

ex

Digitized by Google

ex parte nostra, cur hic eligatur ad gloriam, ille verò ab eadem gloria reprobetur siue excludatur: vnde citat illud Aug. tractatu 26. in Ioannem; Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. Et tandem concludit: Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat &c. Sed expressiùs loquitur in 1. ad Annibaldum dist. 41. q. vnica art. 3. vbi sic ait: Voluntati diuinæ de salute hominis, duplex voluntas opponi videtur; scilicet voluntas de contradictorio, secundùm quòd vult aliquem non saluare; & voluntas de contrario, secundùm quòd vult damnare aliquem. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti: cùm salus gloriæ non sit debitum humanæ naturæ; non enim requiritur ratio, quare non dem alicui, cui dare non debeo. Sed voluntas damnationis respicit rationem voliti in damnato: cùm damnatio ex debito inferatur, quia finis damnationis est Dei iustitia; detrimentum autem damnationis ex parte nostra, non solùm sunt opera mala huius vel illius, sed etiam naturæ infectio. Denique probatur ratione: Ex vna parte negatio beneficij indebiti, qua ratione hic sumimus voluntatem excludēdi reprobum à regno cœlesti, non petit causam aut rationem ex parte eius cui negatur, vt patet; sufficit enim voluntas denegantis quæ nullam ei facit iniuriam: ex alia verò parte conueniens est, quòd talis exclusio fiat ante præuisa demerita eius qui excluditur, imò & ante præuisionem peccati originalis; sicut supra dictum est de electione prædestinatorum ad gloriam; hæc quippè exclusio reproborum fit simul cum electione prædestinatorum; postquam enim decreuit Deus hæc & illa indiuidua naturæ intellectualis producere, statim agens de eorum ordinatione ad vltimum finem (quod est primum agendum, à quo cætera dependent) aliqua efficaciter eligit ad finem vitæ æternæ, alia ab eo excludit modo explicato: ergo Reprobatio, quantùm ad voluntatem absolutam & efficacem, quam importat in Deo, excludendi reprobum à regno cœlesti; non quidem vt hæc exclusio habet rationem pœnæ, sed vt est positiua negatio illius, vt est beneficium indebitum, fit ante præuisa demerita.

Probatur & explicatur secunda pars conclusionis ex dictis supra: Ex vna parte hæc exclusio reprobi à gloria, non habet rationem pœnæ; sed præcisè habet quòd sit denegatio beneficij indebiti, propterea fit ante præuisa demerita: ex alia verò parte hæc exclusio non habet vllum terminum ad quem, nam in illo priori nondum intelligitur decretum esse infernum; sed solùm habet terminum à quo, nempe regnum cœlorum, à quo reprobus excluditur: ergo ex vi illius exclusionis vt sic præcisè, non intelligitur reprobus esse damnandus, aut addicendus vlli pœnæ, siue damni, siue sensus: quamuis ex alia intentione secundaria, vt dicetur Dubio sequenti, inferat pœnam damni ipsi reprobo.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam loca sacræ Scripturæ, quàm Concilij & sanctorū Patrum sunt intelligenda de Reprobatione, non quantùm ad prædictam exclusionem; sed quantùm ad æternam damnationem. Specialiter autem Aug. loquitur ibi de discretione redemptorum à perditis quæ fit in tempore & ordine executionis, non autem ab æterno, & in ordine intentionis: hæc prior fit ante præuisionem peccati originalis, illa verò posterior de qua loquitur Aug. fit post præuisionem dicti peccati. Similiter intelligendus est D. Thomas in primo loco: in secundo autem loquitur de Reprobatione formalissimè & essentialiter considerata, quæ fit ex præuisis demeritis, vt dictum est in supponendo: non autem loquitur de ipsa, vt importat hanc voluntatem excludendi reprobum à regno cœlesti, vt à bono indebito.

Ad secundum dicendum, quòd Christus Dominus fuit inchoatiuè prædestinatus, ac præuisus cum suis meritis in communi, quantùm satis est vt essent causa nostræ Prædestinationis, ante præuisionem peccati originalis; vt supra dictum est, & ampliùs in tractatu de Incarnatione: vnde Prædestinatio quantùm ad electionem ad gloriam, & Reprobatio quantùm ad exclusionem ab eadem gloria vt à beneficio indebito, præcesserunt peccati originalis præuisionem.

Ad tertium dicendum, quòd nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum; quia per hoc quòd Deus eleuauit naturam humanam ad beatitudinem supernaturalem, & consequenter voluit voluntate antecedenti omnes homines saluos fieri, non se constituit debitorem perducendi omnes ad illam beatitudinem, quia voluntas illa antecedens non est efficax; eleuatio autem naturæ humanæ vt sic ad beatitudinem supernaturalem solùm petit, quòd aliquos ex hominibus ad illam perducat; alios ex consideratione circunstantiarum manifestationis diuinarum perfectionum, pulchritudinis Vniuersi & aliarum, ab eadem gloria excludendo; vnde talis exclusio non est contra iustitiam, nec habet rationem pœnæ. Nec secundum; quia vt ait D. Th. hic art. 3. ad 1. Deus omnes homines diligit, & etiam omnes creaturas, in quantùm omnibus vult aliquod bonum (de qua dilectione naturali intelligitur illud sapientiæ) non tamen quodcumque bonum vult omnibus: in quantùm igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare. Nec tertium, quia in donis

Digitized by Google

gratuitis non est acceptio personarum quæ sit mala, in illo autem priori in quo Deus aliquos eligit, & alios reprobat, dare vitam æternam est donum mere gratuitum. Nec quartum, quia excludere à regno cœlesti propter rationabiles causas, qualis est manifestatio diuinarum perfectionum, & libertatis ac defectibilitatis arbitrij creati, ac pulchritudo Vniuersi, non est crudele, sed valde conueniens: & propter easdem rationabiles causas non est crudelitas velle aliquem punire pœna æterna, sicut esset crudelitas velle aliquem punire solùm ex intentione puniendi, ex D. Th. in 4. d. 50. qu. 2. art. 4. quæstiuncula 3. ad 1. Nec quintum, quia hæ duæ voluntates non sunt contrariæ; nam sunt quidem de eodem obiecto, sed secundùm diuersam rationem; nam voluntas antecedens est de salute hominum præcisis omnibus circunstantiis; voluntas autem consequens est de eadem salute, sed adiunctis circunstantiis: si autem daretur alia voluntas antecedens, qua nollet omnes homines saluos fieri, hæc esset omninò contraria illi priori, quia ambæ essent de eodem obiecto secundùm eandem rationem.

DVBIVM IV.

Vtrùm sint assignandi aliqui effectus Reprobationis.

SVpponendum est, effectus proportionatos & connaturales ipsius Reprobationis, si qui sint, partim debere conuenire cum effectibus Prædestinationis, & partim differre ab illis: conuenire quidem in hoc quòd sint à Deo, ac proinde sint aliquod bonum: differre autem in hoc quòd effectus Prædestinationis sint media efficaciter conducentia ad finem vitæ æternæ, quia Prædestinatio illum respicit tanquam terminum ad quem; effectus verò Reprobationis sunt media excludentia aliquo modo à fine vitæ æternæ: suppositâ tamen malitiâ reproborum, quia Reprobatio illum respicit tanquam terminum à quo.

Prima opinio negat dari effectus Reprobationis. Probatur sigillatim de omnibus quæ possent assignari: permissio primi peccati, à qua dependent aliæ permissiones v. g. indurationis, obcæcationis, ac finalis impœnitentiæ, non potest esse effectus Reprobationis; tum quia hæc importat derelictionem Dei, & tamen certum est quòd Deus neminem deserit, nisi priùs deseratur ab eo, non autem deseritur Deus ante primum peccatum; tum quia apparet nimia crudelitas dicere, quòd Deus permittat sine causa ex parte reprobi, primum peccatum, ex intentione excludendi eum à fine vitæ æternæ, ac infligendi æternam damnationem; tum quia permissio peccatorum in intentione præcedit voluntatem damnandi reprobum, in qua consistit Reprobatio; permissio enim culpæ debet necessariò præcedere in Deo voluntatem infligendi pœnam quæ supponit culpam: ergo non dantur effectus Reprobationis.

Secundò, Damnatio æterna non potest esse effectus Reprobationis; tum quia est finis ipsius, ac proinde causa, non effectus; tum quia æterna damnatio, in qua principaliter est pœna damni, idem est ac exclusio à regno cœlesti, quæ non est effectus Reprobationis, sed est ipsamet Reprobatio, vel quid ad eam necessariò præsuppositum: ergo non dantur effectus Reprobationis.

Tertiò, Ipsa substantia reprobi, & alia entia naturalia non sunt effectus Reprobationis; tum quia id docet S. Prosper in responsione ad tertiam obiectionem Vincentianam, vbi sic ait: Nemo à Deo ideò creatus est, vt periret: vt nascantur homines, conditoris est beneficium: vt autem pereant, præuaricatoris est meritum; tum quia substantia ipsius reprobi præintelligitur eius reprobationi; tum quia omnia naturalia, quæ accidunt reprobis, sunt effectus Prædestinationis electorum, quibus omnia cooperantur in bonum, vnde non possunt esse effectus reprobationis; aut dicendum esset quòd ipsa substantia electorum, & omnia quæ eis contingunt, essent effectus Reprobationis præscitorum ex paritate rationis; quod tamen est absurdum: ergo non dantur effectus Reprobationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd debent assignari aliqui effectus Reprobationis. 2. Proprius & proportionatus, ac ex primaria Dei intentione, est actus quo Deus permittit reprobatis ambulare secundùm desideria cordis, & ire in adinuentionibus suis: in quo inuoluitur permissio peccatorum; permissio obcæcationis, indurationis, siue perseuerantiæ in peccatis; ac permissio obstinationis, & finalis impœnitentiæ. 3. Sicut & damnatio æterna; in qua includitur exclusio exercita ipsius reprobi à regno cœlesti, per modum pœnæ debitæ peccatis illius, & etiam vt est negatio beneficij indebiti. 4. Effectus autem remoti & improportionati secundùm se, sunt omnia siue bona siue mala pœnæ; siue ordinis naturalis, siue supernaturalis, quæ reprobis accidunt, & ex quibus sumunt occasionem peccandi. 5. Inter quæ creatio Vniuersi, propria eorum substantia, & alia quæ præintelliguntur Reprobationi, non propriè sunt effectus Reprobationis: sed tantùm ad illam reducuntur ex secundaria Dei intentione. Hæc conclusio quoad omnes partes est satis communis inter Discipulos D. Thomæ, & colligitur ex dictis.

Probatur prima pars conclusionis, tum ex communi sententia Theologorum; qui omnes

nes assignant cum D. Thoma hîc art. 3. aliquos effectus Reprobationis: tum ex modò dicendis in aliis partibus: tum quia Reprobatio est actus prouidentiæ excludentis reprobum à regno cœlesti: ergo debet versari circa media, quibus reprobus de facto ab illo excludatur (quia prouidentiæ est versari circa media in ordine ad finem) suppositâ tamen maliciâ illius: quæ media cùm eligantur & applicentur ex intentione excludẽdi illum à regno cœlesti; & ad imperium exercitij talis exclusionis, in quo essentialiter consistit Reprobatio, sunt effectus illius.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Psal. 80. Deus loquens de reprobis sub persona Iudæorum ait: Et dimisi eos secundùm desideria cordis eorum, ibunt in adinuentionibus suis. D. Thom. hîc art. 3. ad 1. dicit quòd Reprobatio est causa derelictionis à Deo. De induratione dicitur ad Rom. 9. Cuius vult miseretur, & quem vult indurat, non positiuè, sed permissiuè subtrahendo gratiam. De obcæcatione sic ait D. Thomas 1. 2. qu. 79. art. 4. Excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum: peccatum autem ad duo ordinatur: ad vnum quidem per se, scilicet ad damnationem: ad aliud autem ex diuina misericordia vel prouidentia, scilicet ad sanationem, in quantùm Deus aliquos permittit cadere in peccatum, vt peccatum suum agnoscentes humilientur & conuertantur; sicut Aug. dicit in lib. de natura & gratia. Vnde & excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem eius, qui excæcatur: propter quod ponitur etiam Reprobationis effectus: sed ex diuina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum, qui excæcantur: sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solùm, quibus omnia cooperantur in bonum, sicut dicitur Rom. 8. Quomodò autem excæcatio fit à Deo, dicit Aug. epist. 105. Deus excæcat non impartiendo malitiam, sed denegando gratiam. De finali impœnitentia habet D. Thomas ad Roman. 9. lect. 3. Deinde probatur ratione: Permissio facta à Deo reprobis ambulandi secundùm desideria cordis, & eundi in adinuentionibus suis siue permissio peccatorum, obcæcationis, indurationis siue perseuerantiæ in peccatis, obstinationis, & finalis impœnitentiæ, est quid bonum, licèt res permissæ sint malæ; quia fit ex iusto motiuo, tum manifestationis diuinarum perfectionum, tum manifestationis libertatis & defectibilitatis voluntatis creatæ, tum pulchritudinis Vniuersi; Est à Deo ex intentione excludendi reprobum à fine vitæ æternæ, vt à bono eis indebito, & de facto illum excludit aliquo modo, scilicet indirectè; nam de facto posita illa permissione, qua denegatur gratia impediens prædictos defectus, reprobus ex sua malitia deficit à regno cœlesti: ergo talis permissio est proprius, & proportionatus, ac ex primaria Dei intentione effectus Reprobationis; non enim aliud requiritur ad effectum Reprobationis, vt constat ex dictis supra de effectibus Prædestinationis, quibus debent proportionari effectus Reprobationis, licèt cum diuerso modo respiciendi finem vitæ æternæ.

Probatur tertia pars conclusionis, tum ex illo Christi Domini dicendo reprobis in vltimo iudicio: Ite maledicti in ignem æternum: Tum authoritate D. Thomæ hîc art. 3. ad 2. vbi sic ait de Reprobatione: Est tamen causa eius, quod redditur in futuro, scilicet pœna æternæ: Tum quia, vt sæpè dictum est, Reprobatio opponitur Prædestinationi, quantùm ad modum respiciendi finem vitæ æternæ; Prædestinatio enim illum respicit vt terminum ad quem, Reprobatio verò vt terminum à quo: conuenit tamen cum illa in hoc quòd est actus prouidentiæ, ac proinde quòd versetur circa media in ordine ad illum finem, proportionata modo respiciendi: ergo sicut glorificatio siue assecutio vltimi finis est effectus Prædestinationis, vt dictum est disp. præcedẽti, dubio 3. sic damnatio æterna, siue exclusio exercita ipsius reprobi à regno cœlesti per modum pœnæ debitæ peccatis illius, est effectus proprius & proportionatus Reprobationis, ac ex primaria Dei intentione. Quòd autem exclusio exercita reprobi à regno cœlesti, vt est negatio beneficij indebiti, sit etiam effectus Reprobationis, non quidem ex primaria, sed ex secundaria intentione, patet: nam Deus videns peccata reproborum, denegat eis regnum cœleste omni titulo possibili: vnde in executione eos ab eo excludit, etiam vt à beneficio indebito, propter peccata; cùm tamen in ordine intentionis voluisset ab eo sic considerato excludere ante præuisa peccata, vt dictum est Dubio præcedenti.

Probatur quarta pars conclusionis. Omnia quæ reprobis accidunt, siue bona, siue mala pœnæ, siue ordinis naturalis, siue supernaturalis, sunt à Deo procedentia ex intentione excludendi eos à regno cœlesti vt à beneficio indebito: & quamuis secundùm se non conducant ad talem exclusionem (cùm in electis conducant ad assecutionem regni cœlestis) conducunt tamen ex malitia reproborum, qui sumunt ex omnibus occasionem peccandi: ergo sunt effectus Reprobationis remoti & improportionati. Vnde Aug. cap. 28. Soliloquiorum ait: Attamen mors peccatorum pessima; illorum inquam, quos antequam faceres cœlum & terram, secundùm abyssum multam iudiciorum tuorum occultorum, semper autem iustorum, præsciuisti ad mortem æter-

Digitized by Google

nam, quorum dinumeratio nominum & meritorum prauorum apud te est, qui numerum arenæ maris dinumerasti, & dimensus es profundum abyssi, quos reliquisti in immunditiis suis, quibus omnia cooperantur in malum, & ipsa etiam oratio vertitur in peccatum: vt si etiam vsque ad cœlos ascenderint, & caput eorum nubes attigerit, & inter sydera cœli collocauerint nidum suum, quasi sterquilinium in fine perdantur.

Probatur quinta pars conclusionis ex dictis disputatione præcedenti, dubio vltimo, vbi visum est quòd substantia prædestinati non est effectus Prædestinationis ipsius, quia præintelligitur intenta ante Prædestinationem, & idem est de creatione Vniuersi, & aliis similibus priùs intentis: & ratio est manifesta, quia quod est effectus in genere causæ finalis, non potest esse prius in intentione eo, quod dicitur causa in tali genere. Quòd autem prædicta reducantur ad Reprobationem ex secundaria Dei intentione, etiam patet; nam Deus ex præsupposita intentione excludendi reprobos à regno cœlesti, vt à bono eis indebito, permittit eos abuti propria substantia, ac creaturis totius Vniuersi.

Ad primum ergo dicendum, quòd permissio omnium illorum est effectus reprobationis. Vnde ad primam probationem dicendum quòd Deus non deserit auferendo gratiam sanctificantem, secundùm quam est peculiari modo in iustis, nisi priùs deseratur per peccatum: deserit tamen, quamuis impropriè, priusquàm deseratur, si per desertionem intelligatur denegatio auxilij actualis. Ad secundam probationem dicendum, quòd Deus vult permittere quidem primum peccatum sine causa ex parte reprobi, ex intentione quidem excludendi eum à fine vitæ æternæ vt à bono indebito; non autem ex intentione infligendi æternam damnationem: primum enim est absque iniuria reprobi, & propter optimas rationes; secundum autem dici non potest, quia Deus non intendit infligere pœnam, nisi præsuppositâ culpâ: & ita in Deo non est crudelitas quæ excedit modum in puniendo, nec est sæuitia, quæ non habet aliam causam puniendi, nisi vt puniat. Ad tertiam dicendum, quòd Reprobatio non consistit in voluntate damnandi reprobum, vt constat ex dictis; hæc enim voluntas est potiùs effectus, vel quasi effectus vltimus Reprobationis præsupponens permissionem peccatorum.

Ad secundum dicendum, quòd damnatio æterna est quidem finis in ordine executionis totius processus Reprobationis: sicut glorificatio in eodem ordine est finis Prædestinationis: nec tamen tollitur quin hæc sit effectus Prædestinationis, vt dictum est; & illa effectus Reprobationis: & maximè quia in Deo intentio damnandi non est primum quod reperitur in Reprobatione, sicut intentio dandi gloriam est primum quod reperitur in Prædestinatione; imò est vltimum in ordine intentionis præsupponens peccatum, vnde in vtroque ordine damnatio est effectus Reprobationis. Ad aliud dicendum, quòd æterna damnatio importat quidem principaliter exclusionem à regno cœlesti, vt hæc exclusio habet rationem pœnæ: vt autem hæc exclusio dicit denegationem beneficij indebiti, sub qua ratione præsupponitur Reprobationi, non est ipsa damnatio; quamuis vt dictum est, in damnatione Deus deneget regnum cœleste, etiam vt est beneficium indebitum.

Ad tertium dicendum, quòd non ponimus substantiam reprobi esse effectum Reprobationis: alia verò entia naturalia tantùm occasionaliter concurrunt ad malum ipsius, ex eius malitia: vnde prima & secunda ratio nullo modo pugnant contra conclusionem. Ad tertiam dicendum, quòd omnia quæ accidunt reprobis sunt directè effectus Prædestinationis electorum, modo supra explicato; indirectè autem sunt effectus Reprobationis, sicut & ea quæ accidunt electis, in quantùm Deus permittit, quòd reprobi ex sua malitia eis abutantur in suam damnationem.

DVBIVM V.

Vtrùm ex parte reprobi detur causa primi effectus Reprobationis.

Supponendum est, quòd primus effectus Reprobationis, est permissio primi peccati, propter quod reprobus incipit in ordine executionis, excludi à regno cœlesti, & quod est initium perditionis ipsius: qualecumque sit illud peccatum; siue originale in his quibus non remittitur, & propter quod damnantur; siue actuale. Vnde idem est quærere, vtrùm ex parte reprobi detur causa primi effectus Reprobationis, ac quærere, vtrùm ex parte reprobi detur causa permissionis primi peccati de facto conducentis ipsum ad æternam damnationem. Et similiter idem est ac quærere, vtrùm ex parte reprobi detur causa omnium effectuum Reprobationis: sola enim difficultas est de primo, vt similiter dictum est de effectibus Prædestinationis; nam posita permissione primi peccati, illóque commisso, meretur peccator quòd Deus permittat ampliùs eum cadere, ac tandem peruenire ad æternæ damnationis barathrum. Igitur nulli dubium est, dari ex parte reprobi causam aliorum effectuum Reprobationis, & maximè effectus vltimi qui est æterna damnatio, vt communiter conceditur tanquam de fide, manifestè enim habetur in Scriptura quòd reprobi damnantur propter peccata,

Digitized by Google

peccata, definitur in Conciliis, traditur à sanctis Patribus, & efficaciter probatur, quia damnatio est inflictio maximæ pœnæ, inflictio autem pœnæ vniuersaliter loquendo præsupponit culpam: vnde Deus potest absolutè beatificare aliquem sine meritis, quia potest dare gloriam omninò gratuitò, & non per modum coronæ, vt nunc dat; non autem potest damnare sine demeritis, quia damnatio præsupponit culpam damnandam: & dato quòd Deus de potentia absoluta vellet aliquem cruciari in æternum, ad manifestandum suum supremum dominium, hæc tamen addictio æternis cruciatibus non haberet rationem damnationis.

Prima opinio asserit, quòd ex parte reprobi detur causa primi effectus Reprobationis. Probatur authoritate Concilij Tridentini sess. 6. cap. 1. vbi sic dicitur: Deus sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis priùs deseratur: quod non esset verum, si Deus denegaret reprobo iustificato auxilia suæ gratiæ, & permitteret eum peccare, absque eo quòd per peccatum priùs Deum deseruisset. Deinde sancti Patres ponunt discrimen inter Prædestinationem & Reprobationem, quòd Prædestinatio fit ante præuisa merita, Reprobatio autem post præuisa demerita; quod non esset verum, si non daretur ex parte reprobi causa primi effectus Reprobationis: ergo datur.

Secundò, Permissio primi peccati de facto conducentis reprobum ad æternam damnationem, quæ permissio est primus effectus Reprobationis, est quoddam malum respectu reprobi; eâ enim positâ statim sequitur peccatum: non autem est malum culpæ, cùm sit à Deo; & consequenter est malũ pœnæ, quod proinde supponit culpam in reprobo; aliàs Deus esset crudelis & iniustus inferens pœnam sine culpa: ergo ex parte reprobi datur causa primi effectus Reprobationis.

Tertiò, Si quid obstaret, quin posset dari ex parte reprobi causa primi effectus Reprobationis, esset quia causa illa deberet esse peccatum, quod non potest permissioni præintelligi: sed hoc est falsum, nam simul sunt, sicut vltima dispositio & forma; vnde sicut vltima dispositio in vno genere est prior formâ, licèt in alio genere sit posterior; sic peccatum licèt in vno genere sit posterius eius permissione, in alio tamen est prius, & sic potest esse causa illius permissionis, vt dispositio est causa formæ: ergo ex parte reprobi datur causa primi effectus Reprobationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd non datur ex parte reprobi, causa primi effectus Reprobationis. Ita communiter Discipuli D. Th. in præsenti.

Probatur Conclusio authoritate sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum. Apostolus ad Rom. 9. loquens de mysterio Prædestinationis & Reprobationis, vt ostendat quòd nulla sit causa illarum, siue primi effectus illarum, quod idem est, ex parte prædestinati & reprobi, ait: O homo, tu quis es qui respondeas Deo? & aptissimo comprobans exemplo, subdit: Nunquid dicit figmentum ei qui se finxit: quid me fecisti sic? An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud verò in contumeliam &c. cap. verò 11. exclamat: O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei; quàm incomprehensibilia sunt iudicia eius & inuestigabiles viæ eius: quod non esset verum, si ex parte prædestinati & reprobi daretur causa Prædestinationis & Reprobationis, aut primi effectus ipsarum. Aug. tractatu 26. in Ioannem, ait: Quare hunc trahat, & illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare: quod periculum errandi non esset, si ex parte prædestinati daretur causa cur trahatur, & ex parte reprobi cur non trahatur. Tandem D. Tomas hic art. 3. comparat processum Reprobationis ac Prædestinationis, dicens: Sicut enim Prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam & gloriam, ita Reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, & inferendi damnationis pœnam pro culpa: ergo sicut ex D. Thoma non datur ex parte prædestinati causa primi effectus Prædestinationis, sic nec datur ex parte reprobi causa primi effectus Reprobationis.

Secundò, Si daretur ex parte reprobi causa primi effectus Reprobationis, esset aliquod peccatum, vt patet: sed nullum peccatum ex parte reprobi potest esse causa primi effectus Reprobationis: nam primus effectus Reprobationis est permissio primi peccati, de facto conducentis reprobum in æternam damnationem; est autem impossibile quòd detur priùs aliud peccatum, quàm sit primum, vt patet ex ipsis terminis; est etiam impossibile quòd primum peccatum sit priùs absolutè, quàm sit permissio peccandi, cùm talis permissio comparetur ad illud peccatum in genere causæ quasi efficientis, non quidem positiuè & directè influentis, sed permissiuè tantùm & indirectè remouendo prohibens, scilicet gratiam efficacem prohibentem peccatum: constat autem causam quomodocumque efficientem esse simpliciter priorem suo effectu; & ita permissio peccati est simpliciter prior peccato: & tamen si peccatum esset causa meritoria talis permissionis, deberet esse prius illâ simpliciter: tum quia causa meritoria non est vtcumque dispositio, sed est verè causa efficiens moralis, ac proinde prior absolutè suo effectu; tum quia illa permissio esset pœna, quæ debet esse simpliciter posterior culpâ: vnde si primum peccatum esset causa meritoria permissionis sui, esset

esset simul prius & posterius simpliciter respectu illius, quod est impossibile: ergo ex parte reprobi non datur causa primi effectus Reprobationis. Quòd si quis recurrat ad peccatum originale,& dicat esse causam permissionis primi peccati actualis. Contra; vel peccatum originale fuit remissum reprobo, vel non. Si dicatur primum; illud peccatum nullo modo potest esse causa permissionis peccati conducentis reprobum in damnationem, quia Apostolus ad Rom. 8. dicit quòd nihil damnationis est iis, qui sunt in Christo Iesu renati: quod etiam definit Concilium Tridentinum sess. 5. can. 5. quod non esset verum, si propter peccatum originale iam remissum esset in reprobo debitū carendi auxiliis diuinæ gratiæ, sine quibus infallibiliter peccabit & peribit; quod etiam repugnat suaui legi Dei, de qua nobis constat in Scriptura, secundùm quam promittit, se non recordaturum ampliùs peccati remissi; quod debet intelligi quantùm ad priuationem suorum donorum. Si dicatur secundum; cùm peccatum originale, esset primum quod de facto conduceret reprobum ad æternam damnationem, permissio ipsius esset primus effectus Reprobationis: vnde redit argumentum factum pro conclusione.

Ad primum ergo dicendum, quòd Concilium loquitur de desertione siue derelictione Dei, per subtractionem gratiæ sanctificantis respectu iustificatorum, in quibus est speciali modo per gratiam: non autem per subtractionem siue denegationem auxiliorum efficacium. Sancti Patres autem loquuntur de Reprobatione, vt præcisè importat voluntatem damnandi, quæ est post præuisa demerita, cùm tamen Prædestinatio quantùm ad electionem ad gloriam fiat ante præuisa merita.

Ad secundum dicendum, quòd illa permissio primi peccati non habet propriè rationem mali: sed rationem disconuenientis respectu illius: quamuis ad illam sequatur ex malitia reprobi malum culpæ.

Ad tertium dicendum, quòd peccatum, si esset causa permissionis sui, non esset purè causa dispositiua, sed esset causa meritoria: vnde deberet esse simpliciter prius illâ, quod est impossibile vt dictum est: vnde patet quòd instantia de vltima dispositione & forma non probat.

TRACTA

TRACTATVS SECVNDVS.

DE DEO TRINO,

SIVE

DE AVGVSTISSIMO SS. TRINITATIS MYSTERIO.

PROLOGVS.

SECVNDVM Theologiæ tractatum, de Augustissimo Sanctissimæ Trinitatis Mysterio, incipit D. Thomas quæstione vigesima septima, & concludit quæstione quadragesima tertia. Primò agit de diuinis processionibus, quibus personæ Filij & Spiritus sancti procedunt: Deinde de relationibus, quibus tres diuinæ Personæ constituuntur. Denique agit de de ipsis personis tam in communi, quàm in particulari; de actibus notionalibus, ac aliis ad ipsas attinentibus.

Hoc mysterium est merè fidei, nullus enim intellectus creatus, nisi fide roboratus, vel lumine gloriæ illustratus illud attingere potest: propterea in eius expositione, non humana ratione, sed fidei authoritate procedemus: in eòque videbimus, quàm sit mirabilis Deus; cùm ab intellectu creato secundùm natiuam eius virtutem, vt est in se Trinus & Vnus, cognosci non possit: in aliis mysteriis fidei aliquid percipit homo, hìc omninò cæcutit. Nec tamen propterea eius excellentia, & concipiendi difficultas terrere nos debet; quin potius animare, vt intellectum captiuantes in obsequium fidei, ad aliqualem tam mirabilis Dei notitiam perueniamus.

QVÆSTIO XXVII.

De processione diuinarum personarum, in quinque articulos diuisa,

CONSIDERATIS autem his, quæ ad diuinæ essentiæ vnitatem pertinent, restat considerare de his, quæ pertinent ad trinitatem personarum in diuinis. Et quia personæ diuinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ, prius considerandum est de origine, siue de processione. Secundo de relationibus originis. Tertio de personis.

Circa processionem quæruntur quinque.

¶ Primò vtrùm processio sit in diuinis.

¶ Secundò, vtrùm aliqua processio in diuinis generatio dici possit.

¶ Tertiò, vtrùm præter generationem aliqua alia processio possit esse in diuinis.

¶ Quartò, vtrùm illa alia processio possit dici generatio.

¶ Quintò, vtrùm in diuinis sint plures processiones quàm duæ.

ARTICVLVS I.

Vtrùm processio sit in diuinis.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim signifi- 160.
cat motum ad extra: sed in diuinis nihil est mobile, neque 1. d. 13. ar.
extraneum. Ergo neque processio. 1. & 4. cont.
cap. 11. &

¶ 2 Præterea, Omne procedens est diuersum ab eo, à quo po. qu. 10.
procedit, sed in Deo non est aliqua diuersitas, sed summa art. 1.
simplicitas. ergo in Deo non est processio aliqua. 19

¶ 3 Præterea, Procedere ab alio videtur rationi primi principij repugnare. Sed Deus est primum principium, vt supra ostensum est, ergo in Deo processio locum non habet. qu. 2. qu. 3.

Sed contra est, quod dicit Dominus, Ioan. 7. Ego ex Deo processi.

CONCLVSIO.

Cum Deus sit super omnia intellectualis naturæ existens, nulla in eo processio est, nisi sequens intelligibilem eius operationem, secundum quam in ipso aliquid procedit.

Respondeo dicendum, quod diuina scriptura in rebus diuinis nominibus ad processionem pertinentibus vtitur. Hanc autem processionem diuersi diuersimode acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit à causa. Et sic accepit Arius, dicens filium procedere à patre sicut primam eius creatu-
225 ram e: & Spiritum sanctum procedere à patre & filio sicut creaturam vtriusque. Et secundum hoc neque filius, neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id, quod dicitur de filio 1. Io. vlt. Vt simus in vero filio eius. Hic est verus Deus. Et de Spiritu sancto dicitur. 1. Cor. 3. Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti. Templum autem habere solius Dei est. Alij vero hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, inquantum vel mouet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit. Et sic accepit Sabellius dicens, ipsum Deum patrem filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine, & eundem dicit Spiritum sanctum secundum quod creaturam rationalem sanctificat, & ad vitam mouet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis Ioan. 5. Non potest facere à se filius quic-
a quam e, & multa alia, per quæ ostenditur, quod non est ipse
225 pater qui filius. Si quis autem diligenter consideret, vter-
215 que accepit processionem, secundum quod est ad aliquid extra. Vnde neuter posuit processionem in ipso Deo. Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem, quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra, ita secūdum actionem, quæ manet in ipso agente, attenditur processio quędam ad intra. Et hoc maximè patet in intellectu, cuius actione, scilicet intelligere manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ, ex vi intellectiua proueniens; & ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: & dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum, quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione diuinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicuius causæ in exteriorem effectum, vt calor à calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, vtpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in diuinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiectio illa procedit de processione, quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum. talis autem processio non est in diui-
In corp. ar. nis, vt dictum * est.

Ad secundum dicendum, quòd id, quod procedit secundum processionem, quæ est ad extra, oportet esse diuersum ab eo à quo procedit. Sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diuersum, immo quanto perfectius procedit, tanto magis est vnum cum eo à quo
a procedit e. Manifestum est enim, quòd quanto aliquid ma-
218 gis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis vnum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit magis vnum cum intellecto. Vnde cum diuinum intelligere sit in fine
Q. 14. ar. 2. perfectionis (vt supra dictum * est) necesse est, quòd verbum diuinum sit perfectè vnum cum eo, à quo procedit absque omni diuersitate.

Ad tertium dicendum, quòd procedere à principio, vt extraneum & diuersum, repugnat rationi primi principij
218 e: sed procedere vt intimum & absque diuersitate per modum intelligibilem includitur in ratione primi principij. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione huius principij includitur conceptio suæ artis, & includeretur in ratione primi principij, si ædificator esset primum principium. Deus autem qui est primum principium rerum comparatur ad res creatas, vt artifex ad artificiata.

ARTICVLVS II.

Vtrùm aliqua processio in diuinis generatio dici possit.

161 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd processio quæ est in diuinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse corruptioni opposita, & vtriusque subiectum est materia. Sed nihil horum competit diuinis. Ergo non potest generatio esse in diuinis.

4. contr. c. 10. & 11. & opusc. 3. cap. 52.

¶ 2 Præterea, In Deo est processio secundum modum intelligibilem, vt dictum est. sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

¶ 3 Præterea, Omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cuiuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per se subsistens. Cùm igitur esse diui-
Q. 7. ar. 1. & q. 11. art. 3. num sit esse per se subsistens (vt supra probatum * est) sequitur quod nullius geniti esse sit esse diuinum. Non est ergo generatio in diuinis.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 2. Ego hodie genui te.

CONCLVSIO.

Processio, secundum quam verbum in diuinis procedit, est generatio, non quidem communiter, sed proprie, quæ origo viuentis à principio viuente coniuncto secundum similitudinem eiusdem naturæ est.

Respondeo dicendum, quòd processio verbi in diuinis dicitur generatio.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quod nomine generationis dupliciter vtimur. Vno modo communiter ad omnia generabilia & corruptibilia: & sic generatio nihil aliud est quàm mutatio de non esse ad esse. Alio modo propriè in viuentibus: & sic generatio significat originem alicuius viuentis à principio viuente coniuncto: & hæc propriè dicitur natiuitas. e Non tamen omne huiusmodi dicitur geni-
tum, sed proprie quod procedit secundum rationem simili- 567
tudinis. Vnde pilus, vel capillus non habet rationem geniti & filij, sed solum quòd procedit secundum rationem similitudinis non cuiuscunque. Nam vermes qui generantur in animalibus, non habent rationem generationis & filiationis, licet sit similitudo secundum genus, sed requiritur ad rationem talis generationis, quòd procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, si-
cut homo procedit ab homine, & equus ab equo. e In vi- 464
uentibus autem, quæ de potentia in actum vitæ procedunt, sicut sunt homines & animalia, generatio vtramque generationem includit. Si autem sit aliquod viuens, cuius vita non exeat de potentia in actum, processio (si qua in tali viuente inuenitur) excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis, quæ est propria viuentium. Sic igitur processio verbi in diuinis habet rationem generationis. procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ: & à principio
coniuncto, vt supra iam dictum * est, & secundum rationem Art. præc.
similitudinis. Quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, & in eadem natura existens. Quia in Deo idem est
intelligere & esse, vt supra ostensum * est. Vnde processio Q. 2. ar. 4. & q. 14. art. 4.
verbi in diuinis dicitur generatio, & ipsum verbum procedens dicitur filius.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentia in actum. Et sic non inuenitur in
diuinis, vt supra dictum * est. * In corp. ar.

Ad secundum dicendum, quòd intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Vnde verbum quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est eiusdem naturæ cum eo à quo procedit. Vnde non propriè & completè competit sibi ratio generationis. Sed intelligere diuinum est ipsa substantia intelligentis, vt supra
* ostensum est. Vnde verbum procedens procedit vt eius- Q. 14. a. 4.
dem naturæ subsistens. Et propter hoc propriè dicitur genitum & filius. Vnde & his quæ pertinent ad generationem viuentium, vtitur scriptura ad significandam processionem diuinæ sapientiæ, scilicet conceptione & partu. Dicitur enim ex persona diuinæ sapientiæ, Prouerb. Nondum erant abyssi, & ego iam concepta eram. Ante colles ego parturiebar. Sed in intellectu nostro vtimur nomine conceptionis, e secundum quod in verbo nostri intellectus inuenitur
similitudo rei intellectæ, licet non inueniatur naturæ iden- c d
titas. 106

Ad tertium dicendum, quòd non omne acceptum est receptum in aliquo subiecto, alioquin non posset dici, quòd tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo, cùm totius substantiæ non sit aliquod subiectum receptiuum. Sic igitur id quod est genitum in diuinis, accipit esse à generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliqua materia, vel subiecto, quod repugnat subsistentiæ diuini esse. Sed secundum hoc dicitur esse acceptum inquantum procedens ab alio habet esse diuinum, non quasi aliud ab esse diuino existens. In ipsa enim perfectione diuini esse continetur & verbum intelligibiliter procedens, & principium verbi, sicut & quæcunque ad eius perfectionem pertinent, vt supra dictum * est.

Q. 4. ar. 2. & q. 14. art. 4.

ARTICVLVS III.

Vtrùm sit in diuinis alia processio à generatione verbi.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd non sit
in diuinis alia processio à generatione verbi. Eadem 162
enim ratione erit aliqua alia processio ab illa alia processione: & sic procederetur in infinitum: quod est inconueniens. Standum est igitur in prima, vt sit vna tantum processio in diuinis.

1. Asp. 11. q. 1. art. 2. & 4. con. c. 23. fin. & po. q. 10. art. 2.

¶ 2 Præterea, In omni natura inuenitur * tantum vnus modus communicationis illius naturæ. e Et hoc ideo est:
quia operationes secundum terminos habent vnitatem & 163
diuersitatem. Sed processio in diuinis non est nisi secun- c
dum communicationem diuinæ naturæ. Cùm igitur sit vna tantum natura diuina (vt supra * ostensum est) relinqui- q. 11. a. 3.
tur quod vna sit tantum processio in diuinis.

¶ 3 Præterea, Si sit in diuinis alia processio ab intelligibili processione verbi, non erit nisi processio amoris: quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, vt supra *
ostensum est. Ergo in Deo non est alia processio præter q. 19. a. 1.
processionem verbi.

Sed contra est, quod Spiritus sanctus procedit à Patre: vt dicitur Ioan. 15. Ipse autem est alius à filio, secundum illud Ioan. 14. Rogabo Patrem meum: & alium paracletum dabit vobis. Ergo in diuinis est alia processio præter processionem verbi.

CONCLV

CONCLVSIO.

Præter verbi diuini processionem sequentem intelligibilem eius operationem, alia quædam amoris processio est sequens actionem voluntatis.

RESPONDEO dicendum, quòd in diuinis sunt duæ processiones, scilicet processio verbi, & quædam alia.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd in diuinis non est processio nisi secundum actionem, quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus & actio voluntatis. Processio autem verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis inuenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Vnde & præter processionem verbi ponitur alia processio in diuinis, quæ est processio amoris.

AD primum ergo dicendum, quòd non est necessarium procedere in diuinis processionibus in infinitum. Processio enim, quæ est ab intra in intellectuali natura, terminatur in processione voluntatis.

q. 4. art. 3. & 4. AD secundum dicendum, quòd quicquid est in Deo, est Deus, vt supra * ostensum est. Quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem, quæ non est ad extra, communicatur diuina natura, non autem aliæ naturæ.

AD tertium dicendum, quòd licet in Deo non sit aliud voluntas & intellectus, tamen de ratione voluntatis & intellectus est, quod processiones, quæ sunt secundum actionem vtriusque, se habeant secundum quendam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo verbi ad principium à quo procedit, licet in diuinis sit eadem substantia intellectus & conceptio intellectus: ita licet in Deo sit idem voluntas & intellectus, tamen quia de ratione amoris est quòd non procedat nisi à conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione verbi in diuinis.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm processio amoris in diuinis sit generatio.

163 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd processio amoris in diuinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudine naturæ in viuentibus, dicitur generatum & nascens. Sed id quod procedit in diuinis per modum amoris, procedit in similitudine naturæ, aliàs esset extraneum à natura diuina, & sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in diuinis per modum amoris, procedit vt genitum & nascens.

1. dist. 13. art. 3. Et 4. con. cap. 23.

¶ 2 Præterea, Sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Vnde dicitur Eccl. 13. quod omne animal diligit simile sibi. si igitur ratione similitudinis, verbo procedenti conuenit generari & nasci, videtur etiam quod amori procedenti conuenit generari.

¶ 3 Præterea, Non est in genere, quod non est in aliqua eius specie. Si igitur in diuinis sit quædam processio amoris, oportet quòd præter hoc nomen commune, habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen dare nisi generatio. Ergo videtur quod processio amoris in diuinis sit generatio.

In suo symbolo fidei. SED contra est, quod secundum hoc sequeretur, quòd Spiritus sanctus qui procedit vt amor, procederet vt genitus. Quod est contra illud Athanasij. * Spiritus sanctus à Patre & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

CONCLVSIO.

Cùm processio amoris non sit secundum rationem similitudinis, ex minime generatio est, & quod procedit in ea, non genitus seu filius, sed spiritus est.

RESPONDEO dicendum, quòd processio amoris in diuinis non debet dici generatio. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem. Voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, e sed ex hoc quod voluntas habet
99 quandam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis. Et intantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis & mouentis in aliquid. e Et ideo quod procedit in diuinis per modum
194 amoris, non procedit vt genitum, vel vt filius, sed magis procedit vt Spiritus. Quo nomine quædam vitalis motio & impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moueri, vel impelli ad aliquid faciendum.

AD primum ergo dicendum, quod quicquid est in diuinis, est vnum cum diuina natura. Vnde ex parte huius vnitatis non potest accipi propria ratio huius processionis, vel illius: secundum quam vna distinguatur ab alia, sed oportet quod propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundum ordinem vnius processionis ad aliam. Huiusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis & intellectus. Vnde secundum horum propriam rationem sortitur in diuinis nomen vtraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Et inde est quod procedens per modum amoris, & diuinam naturam accipit, & tamen non dicitur natum.

AD secundum dicendum, quòd similitudo aliter pertinet ad verbum, & aliter ad amorem. Nam ad verbum pertinet inquantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed inquantum similitudo est principium amandi. Vnde non sequitur quod amor sit genitus, sed quod genitum sit principium amoris.

AD tertium dicendum, quòd Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, vt dictum est supra: * Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in diuinis non habet proprium, vel speciale nomen nisi generationis. Vnde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine: sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus. Q. 13. art.

ARTICVLVS V.

Vtrùm sint plures processiones in diuinis, quàm duæ.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd sint plures processiones in diuinis, quàm duæ. Sicut enim scientia & voluntas attribuitur Deo, ita & potentia. Si igitur secundum intellectum & voluntatem accipiantur in Deo duæ processiones, videtur quòd tertia sit accipienda secundum potentiam. 164

1. f. q. 28. ar. 4. co. & q. 37 ar. 1. co. & q. 41. ar. 6. co. & po. qu. 10. art. 2. arg. ad vlt.

¶ 2 Præterea, Bonitas maximè videtur esse principium processionis, cùm bonum dicatur diffusiuum sui esse. Videtur igitur quod secundum bonitatem aliqua processio in diuinis accipi debeat.

¶ 3 Præterea, Maior est fœcunditatis virtus in Deo, quàm in nobis. Sed in nobis non est tantum vna processio verbi, sed multæ: quia ex vno verbo in nobis procedit aliud verbum, & similiter ex vno amore alius amor. Ergo & in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

SED contra est, quod in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet, Filius & Spiritus sanctus. Ego sunt ibi tantum duæ processiones.

CONCLVSIO.

Cùm processiones in diuinis sequantur actiones immanentes, quæ in natura intellectuali & diuina sunt tantum duæ, intelligere & velle: duæ dumtaxat processiones sunt in diuinis, verbi scilicet & amoris.

RESPONDEO dicendum, quòd processiones in diuinis accipi non possunt nisi secundū actiones, quæ in agente manent. Huiusmodi autem actiones in natura intellectuali & diuina non sunt nisi duæ, scilicet intelligere & velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem: neque totaliter est remotum à genere actionum quæ sunt ad extra. Nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur, quòd nulla alia processio possit esse in Deo nisi verbi & amoris.

AD primum ergo dicendum, quòd potentia est principium agendi in aliud. Vnde secundum potentiam accipitur actio ad extra. Et sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio diuinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

AD secundum dicendum, quòd bonum (sicut dicit Boët. * in lib. de Hebdomadibus) pertinet ad essentiam, & non ad operationem, nisi forte sicut obiectum voluntatis. Vnde, cùm processiones diuinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere: secundum bonitatem, & huiusmodi alia attributa non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi & amoris: secundum quod Deus suam essentiam, veritatem & bonitatem intelligit & amat. In li. An omne quod est, bonum sit, circa illius finem.

AD tertium dicendum, quòd (sicut supra habitum est *) Deus vno simplici actu omnia intelligit, & similiter omnia vult. Vnde in eo non potest esse processio verbi ex verbo neque amoris ex amore, sed est in eo solum vnum verbum, perfectum, & vnus amor perfectus. Et in hoc eius perfecta fœcunditas manifestatur. Q. 14. art. 5. & 7. qu. 19. art. 5.

DISPVTATIO I.

De Processione diuinarum Personarum.

QVAMVIS in ipso huius tractatus exordio agendum videatur, An sit, & Quid sit Trinitas diuina: cùm Philosophus doceat hæc duo esse primò inquirenda de qualibet re, & ita prima Disputatio esset de existentia & quidditate huius diuini mysterij: quia tamen in omnibus sequimur D. Thom. ideo hanc disputationem meritò differimus cum ipso, vt incipiamus agere de Processione diuinarum personarum.

DVBIVM I.

Vtrùm in Diuinis sit aliqua Processio.

SVpponendum est ex D. Thoma hîc art. 1. Processionem sumi dupliciter. Primò, pro motu locali progressiuo. Secundò, pro emanatione alicuius ab alio, tanquam à causa vel principio, per aliquam actionem ; vel immanentem, & sic procedit verbum mentis à dicente ; vel per actionem transeuntem in exteriorem materiam, & sic procedit calor calefacti à calefaciente. In præsenti non loquimur de Processione primo modo, quæ non competit propriè, nisi solis corporalibus : sed loquimur de Processione secundo modo, & adhuc vt est per actionem immanentem, & quæ sit ad intra ; quod exprimitur per ly *in Diuinis*, siue in ipso Deo, & intra ipsum Deum ; nam de Processione ad extra, scilicet creaturarum à Deo, vt à prima & vniuersalissima omnium causa, agitur inferiùs. Quærimus igitur vtrùm in ipso Deo sit verè, propriè, & realiter, & non tantùm Metaphoricè, impropriè, ac secundùm nostrum modum concipiendi, aliqua processio, quæ sit ad intra.

Prima opinio, sed hæretica, negat in Diuinis esse aliquam Processionem : hanc sequuntur oppositi hæretici, scilicet Arius & Sabellius, quorũ primus dixit Filium procedere à Patre, sicut primam eius creaturam, & Spiritum Sanctum procedere à Patre & Filio sicut creaturam vtriusque ; Vnde ex ipso omnis Processio est extra Deum, & nulla est ad intra, ac proinde nec Filius nec Spiritus Sanctus esset Deus, & eorum Processio esset processio effectus à causa. Secundus autem viâ contrariâ dixit in Diuinis esse vnicam personam, quæ dicitur Pater, secundùm se considerata ; & Filius, secundùm quòd carnem assumpsit ex Virgine ; & Spiritus Sanctus, secundùm quòd creaturam rationalem sanctificat, & ad vitam mouet : vnde hic etiam posuit tantùm in Deo Processionem quæ sit ad extra, scilicet ipsius Dei vt causæ in effectum. Probatur hæc opinio authoritate sacræ Scripturæ : Prouerb. 8. Sapientia Diuina dicitur creata, inducitur enim dicens: Dominus creauit me ; & Ecclesiastici 24. Qui creauit me, requieuit in tabernaculo meo : & Actuum 2. dicitur, quòd Deus fecit Iesum ; & Ioannis 1. Et similiter ad Hebræos 1. Filius Dei dicitur factus, & effectus : quæ omnia indicant non esse aliquam processionem in Diuinis, siue à Deo quæ sit ad intra ; sed tantùm esse processionem ad extra per creationem, vel effectionem,

Secundò, Ex duplici capite repugnat Personæ diuinæ multiplicari numero : Primo quia est purè spiritualis, & infinitè magis quàm Angeli ; vnde cùm personæ Angelicæ, vt potè spirituali, repugnet multiplicari numero, multò magis repugnat Personæ diuinæ : Secundo, quia est infinita ; vnde cùm naturæ diuinæ, vt pote infinitè repugnet multiplicari etiam numero, pari ratione repugnat Personæ diuinæ multiplicari numero : ergo in Diuinis non est aliqua processio, quia si esset processio in Diuinis, essent plures Personæ diuinæ.

Tertiò, Si in Diuinis ponatur aliqua processio, sequuntur multa inconuenientia. Primum, quòd in Deo non esset summa simplicitas ; nam persona procedens debet conuenire in aliquo communi cum persona à qua procedit, & distingui ab illa in aliquo proprio ; vbi autem est proprium & commune, ibi est compositio opposita simplicitati. Secundum, quòd in Diuinis esset principium & principiatum, ac proinde causa & effectus ; nam ex Philosopho, & D. Thom. 4. Metaph. cap. 2. Idem sunt principium & causa. Tertium, quòd persona procedens esset Deus, & tamen esset indigentis naturæ ; nam reciperet esse ab alio, quod repugnat Personæ diuinæ, & solùm conceditur personæ creatæ : ergo in Diuinis non est aliqua processio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd in Diuinis est verè, propriè, & realiter processio aliqua, qua vna persona diuina procedit ab alia. Ita docent omnes Catholici.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ, Symbolorum, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Ioannis 8. dicit Christus de seipso : Ego ex Deo processi : quem locum Glossa & communiter sancti Patres intelligunt de æterna processione. Et cap. 13. dicit de Spiritu sancto : Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre Spiritum veritatis, qui à Patre procedit. Symbolum Nicænum habet de Iesu Christo Deum de Deo, Lumen de Lumine, Deum verum de Deo vero : & de Spiritu Sancto, ait : Qui à Patre Filióque procedit : Symbolum autem Athanasij ait : Spiritus sanctus à Patre & Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens : plura alia possent adduci testimonia sacræ Scripturæ, sed infra adducentur ; tum in hac Disputatione, dum agetur de processione diuinarum personarum ; tum Disputatione 5. dum agetur de consubstantialitate diuinarum personarum. Quòd autem hæc processio non sit ad extra, sicut est processio creaturarum, sed ad intra ; constabit ex dicendis locis citatis, & maximè ex verbis Christi Domini de seipso dictis ; Ioannis 10. ait : Vt cognoscatis & credatis, quia Pater in me est, & ego in Patre : & cap. 14. Non creditis quia ego in Patre, & Pater in me est : & postea ; In illo die vos cognoscetis, quia ego sum in Patre meo :

meo: quæ omnia Scripturæ loca debent intelligi simpliciter & propriè, iuxta regulam S. Augustini communiter receptam: cùm sic communiter à Conciliis & sanctis Patribus intelligantur, & ex tali intelligentia nullum sequatur inconueniens, vt constabit ex responsione argumentorum.

Secundò, Probatur ratione deducta ex sacra Scriptura, Conciliis, & Patribus. In Diuinis sunt verè, propriè, & realiter tres personæ, suis proprietatibus personalibus distinctæ, quarum tamen vna numero est essentia siue natura, vt infra probabitur, & constat ex illo Symboli S. Athanasij: Fides autem Catholica hæc est, vt vnum Deum in Trinitate, & Trinitatem in vnitate veneremur: Item; Alia est enim persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti: sed Patris, & Filij, & Spiritus sancti vna est diuinitas &c. ergo in Diuinis est aliqua processio vnius personæ ab alia, ita vt inter ipsas sit vna tantùm quæ sit à se & improducta; nam ex vna parte sunt Personæ diuinæ realiter inter se distinctæ; ex alia verò parte non possunt distingui in natura, aut in aliqua perfectione absoluta, cùm sint idem numero Deus, eadémque perfectione numero summè perfectus: vnde solùm restat, quòd distinguantur proprietatibus relatiuis, quæ præcisè secundùm suum esse *Ad*, per quod distingunt ipsas personas, non important perfectionem, vt infra dicetur: hæ autem relationes solùm fundari possunt in actione & passione, in quibus consistit processio; aliæ enim relationes, quę in Deo ponuntur inter diuinas Personas, non sunt reales, sed tantùm rationis, propter identitatem fundamenti. Per hoc autem quòd vna diuina Persona procedat ab alia, non tollitur quin sit primum ens, ac primum principium, quale Deo conuenit: nam licèt procedat ab alia, non tamen procedit vt à causa, nec ab illa recipit distinctam vllo modo naturam, sed eandem omnimodè (quæ natura diuina dat cuilibet diuinæ Personæ in qua est, esse primum ens, & primum principium ad extra: quamuis esse primum principium tam ad intra, quàm ad extra soli Patri conueniat:) ad processionem quippè realem vnius ab alio, requiritur quidem distinctio realis inter productum & producens; non autem requiritur quòd productum recipiat distinctam naturam, aut distinctum esse, ab eo quod habet producens, vt aliqualiter constat in verbo procedente ab specie intelligibili, in quibus est eadem numero natura, si formaliter sumantur, quamuis sit sub diuerso modo: nec requiritur quòd ipsa natura procedentis sit producta vt *quo*, sed sufficit quòd sit ei communicata, & quòd ipsum procedens producatur vt *quod*, eiúsque proprietas constitutiua producatur vt *quo*; quod etiam aliqualiter constat in exemplo adducto: quòd autem in creatis non inueniatur processio substantialis, absque productione naturæ, prouenit ex limitatione cuiuscumque naturæ creatæ, quæ eadem numero non potest pluribus communicari, sicut communicatur natura diuina tribus diuinis Personis, quia illimitata ac infinitè perfecta: si autem esset possibilis communicatio naturæ creatæ absque multiplicatione ipsius, tunc æquè esset perfecta, imò perfectior processio realis vnius ab alio, ac nunc est cum multiplicatione naturæ.

Tertiò probatur, ratione D. Thomæ hîc artic. 1. In natura intellectuali creata est processio ad intra: quando enim intelligit intellectione connaturali, producitur verbum proportionatum ipsi intellectioni, ac admixtum imperfectionibus: ergo in natura intellectuali increata & diuina est etiam processio ad intra, per intellectionem connaturalem Patris, vnde per ipsam producitur Verbum ipsi intellectioni proportionatum, ac proindè diuinum, substantiale, & infinitum: quæ productio non est ex defectu sufficientis vnionis obiecti intellectus diuini cum ipso intellectu, vt contingit in nobis; sed ex fœcunditate diuini intellectus, quæ totaliter expletur in productione vnius Verbi, vt pote infiniti, vt ampliùs infra explicabitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in primo loco fit sermo vel de sapientia creata & à Deo communicata hominibus, vel de humanitate Christi; vel si intelligatur de Sapientia diuina, ly *creauit*, idem est ac *generauit*, vtroque enim vocabulo vtitur Scriptura ad remouendam à productione ipsius omnem imperfectionem; vocabulo quidem Creationis, quæ est instantanea, ad remouendam sucessionem quæ est in generatione humana; vocabulo autem Generationis, quæ est ex substantia generantis, ad significandum quòd Sapientia diuina est ex substantia Patris, & non producitur ex nihilo, sicut producuntur ex nihilo ea quæ creantur. Similiter dicendum ad secundum locum, qui etiam potest exponi de Beatissima Virgine Dei genitrice Maria. In aliis autem locis filius Dei dicitur factus, vel effectus secundùm humanitatem: vnde quando S. Ioannes dixit, loquens de Christo, Ante me factus; idem est, ex Augustino, ac prælatus est mihi, vel ante me factus est in plenitudine gratiæ, quia Ioannes post Christum ab ipsomet Christo sanctificatus est: quòd si hic locus intelligatur de Christo secundùm diuinitatem, vt videtur intelligi iuxta simplicitatem litteræ, ly *factus* non sumitur rigorosè, sed latè, vt idem est ac productus siue genitus: & ita verum est, quòd Christus vt Deus, ante Ioannem factus est, quia ab æterno est genitus & productus.

Ad secundum dicendum, quòd diuinæ

Personæ consideratæ quoad naturam diuinam quam habent in ipsis omnimodè indiuisam, solo numero distinguntur, id est sunt tres Personæ eiusdem omninò naturæ: consideratæ verò quoad suas proprietates personales, distinguntur specie vel quasi specie, vt infra dicetur. Ad primam probationem in contrarium, eiúsque instantiam dicendum; quòd non repugnat in Angelis multiplicatio numerica personarum, quia sunt naturæ purè spirituales, sed quia sunt naturæ limitatæ, vt explicat D.Tho. qu.10. de potentia art. 1. ad 5. his verbis: In intellectualibus substantiis, quæ sunt nobilissimæ creaturæ, est etiam processio secundùm operationem intellectus & voluntatis; & quantùm ad hoc inuenitur in eis increatæ Trinitatis imago: sed Verbum & Amor in eis non sunt personæ subsistentes; earum enim Intelligere & Velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est: Vnde Verbum & Amor procedunt in Deo vt personæ subsistentes; non autem in intellectualibus creaturis. Ad secundam probationem, eiúsque instantiam dicendum, quòd est disparitas: quia diuinæ Personæ, quantùm ad id quod in recto important, scilicet quantùm ad proprietates personales, realiter relatiuè, & quasi specificè distinguntur: vnde ipsæ proprietates personales, etsi infinitæ, quatenus relatiuè oppositæ debent multiplicari (quod idem dicendum est de ipsis personis per eas constitutis:) quatenus autem quasi specie distinctæ, pertinent ad diuersas lineas: vnde instantia de diuina natura non est ad propositum, cùm ipsa sit quid absolutum, & vnicam constituens lineam; valeret autem, si adduceretur ad probandum, quòd intra eandem lineam non possint multiplicari numero diuinæ Personæ, aut earum proprietates personales; ita vt in Diuinis non possit multiplicari Pater aut paternitas, Filius aut filiatio, Spiritus sanctus aut spiratio passiua, quia quælibet persona & personalitas est infinita intra suam lineam, & propterea totam & totaliter illam exhauriti sicut non potest multiplicari diuina natura, quia exhaurit totam & totaliter rationem diuinæ naturæ, quia in linea naturæ est simpliciter infinita.

Ad tertium dicendum, quòd ex tradita doctrina Catholica, nullũ sequitur inconueniens, sed multa mirabilia. Ad primum quod obiicitur, respondet D.Thomas quæst. 10. de potentia art.1. ad 2. quòd in Filio est aliquid commune Patri, scilicet essentia; & aliquid per quod à Patre distinguitur, scilicet relatio: non tamen est ibi compositio; quia relatio est secundùm rem essentia. Ad secundum concedimus in Diuinis dari principium productiuum: non autem principiatum, vt docet D.Thomas infra q.33. art. 1. ad 2. vt vitetur omnis erroris occasio, quia principiatum importat aliquam subiectionem; benè tamen intellectum posset admitti, sicut admittitur à Doctoribus Græcis. Similiter non conceditur in diuinis processionibus ad intra nomen causæ & effectus, vt docet D. Thomas ibidem ad 1. & clariùs quæst. 10. de potentia art.1. ad 8. quia nomen causæ & effectus videntur importare diuersitatem substantiæ, & dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principij: Aristoteles autem confundit principium & causam, quia ordinariè idem sunt: D. Thom. verò ibidẽ lect.1. ostendit hos terminos non esse synonimos. Ad illud quod pro inconuenienti tertio loco obiicitur, respondet D.Tho. eadem q.10. de potentia art.1. ad 13. ad 14. & ad 15. quòd creaturæ sunt indigentis naturæ, quia præexistunt sub esse possibili, ad suam productionem: & quamuis fuissent ab æterno productæ, tamen quia ab intrinseco sic non petunt produci, adhuc dicerẽtur indigentis naturæ: deinde quia in sua productione recipiunt esse quod indiget conseruari: deniq; quia ex nihilo producuntur, & potentiâ sunt nihil, possunt enim in nihilum redigi: quæ imperfectiones sunt remotæ à diuina Persona procedente, quæ ab intrinseco petit non præexistere receptioni; sed necessariò semper est in recepisse ac recipere: recipit idem esse numero, & eandem naturam numero, quam habet persona producens: nec producitur ex nihilo, sed de substantia producentis; vnde æquè necessaria est ac persona producens. Ex quibus constat, quòd in Diuinis persona producens non est indigentis naturæ, sicut sunt creaturæ.

DVBIVM II.

Vtrùm diuinæ processiones sint puræ & simplices emanationes.

SVpponendum est, emanationem posse sumi tam actiuè, quàm passiuè: verbum enim *Emano*, à quo deriuatur, sumitur & actiuè & passiuè; dicimus quippè quòd essentia emanat suas proprietates, & quòd proprietates emanant ab essentia. In præsenti autem Emanatio sumitur passiuè, sicut Processio tantùm sumitur passiuè; quamuis connotet actionem productiuam: processio quippè se tenet tantùm ex parte ipsius procedentis, quod se habet tantùm passiuè; nam procedere ab aliquo idem est ac produci ab illo, aut quasi produci: vnde licèt Procedere, videatur in recto importare actionem; in rei tamen veritate, dicit tantùm actionem grammaticalem, & est vera passio: & hoc modo sumitur in toto hoc tractatu, prout idem est ac productio passiua diuinarũ Personarum; nomine siquidem Productionis simpliciter sumptæ, intelligemus productionem actiuam. Emanatio autem alia est pura & simplex;

plex; alia est communiter dicta: emanatio pura & simplex est resultantia alicuius ab alio non concurrente per veram actionem, & hoc modo emanant proprietates ab essentia, & relationes à fundamento; quæ tamen resultantia præsupponit veram actionem, ad quam consequitur tanquam terminus eius secundarius: emanatio autem communiter dicta idem est ac productio passiua alicuius per veram actionem, cuius sit terminus primarius & immediatus. Cùm ergo diuinæ processiones sint emanationes diuinarum Personarum, quærimus in præsenti, vtrùm sint puræ & simplices emanationes, vel sint emanationes communiter dictæ siue productiones passiuæ per veram actionem.

Prima opinio Molinæ hîc disp. 1. Suaris lib. 1. de Trinitate cap. 8. & aliorum, asserit diuinas processiones esse puras & simplices emanationes pertinentes ad ordinē intelligibilem. Probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Non ergo accipienda est processio (scilicet in Diuinis) secundùm quòd est in corporalibus; sed secundùm emanationem intelligibilem, vt potè Verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso.

Secundò, Prima processio diuina est vera generatio, & personæ procedens qui est Filius, est secundùm rem ipsa relatio filiationis: sicut & Spiritus sanctus est secundùm rem ipsa relatio spirationis passiuæ, & solùm distinguuntur secundùm modum significandi: ergo ambæ processiones diuinæ sunt puræ & simplices emanationes; prima quidem ex duplici capite, tum quia in nobis vera generatio, qualis est generatio viuentium, cui assimilatur generatio diuina, est pura & simplex emanatio siue resultantia formæ; tum quia processio relationum creaturarum, est pura & simplex emanatio & resultantia, vt communiter conceditur: secunda verò est pura & simplex emanatio ex hoc secundo capite: debemus autem loqui de Diuinis per analogiam & cum proportione ad creata, quando nulla sequitur imperfectio, vt in præsenti non sequitur: ergo diuinę processiones sunt puræ & simplices emanationes.

Tertiò, Procedere per puram & simplicem emanationem, nullam inuoluit imperfectionem: sicut multiplicem inuoluit procedere per veram actionem; nam quod procedit per puram & simplicem emanationem, est tantùm quid emanans: quod verò procedit per veram actionem, est quid actum, ac proinde effectus. Deinde quod procedit per veram actionem, procedit vt quid essentialiter distinctum à producente, vt inductione patet in omnibus; quod non euenit ei, quod procedit per puram & simplicem emanationem. Denique, vbi est vera actio, ibi debet esse vera elicientia ipsius, ac vera receptio, ac proinde potentia receptiua, ipsáque debet esse medium inter non esse rei productæ & esse eius: vera autem elicientia importat distinctionem inter eliciens & elicitum; potentia autem receptiua, cùm sit passiua, dicit imperfectionem; & in Diuinis non potest intelligi aliqua diuina Persona aliquando non esse, cùm quælibet sit ens per essentiam: ergo cùm in Diuinis nulla possit admitti similis imperfectio, diuinæ processiones sunt puræ & simplices emanationes.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ processiones non sunt puræ & simplices emanationes: sed diuinæ Personæ procedentes sunt termini immediatè producti, per veras & proprias actiones, siue operationes pertinentes ad ordinem intelligibilem. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ, & alij plures.

Probatur conclusio authoritate D. Thomæ, hîc art. 2. ait: Sic igitur processio Verbi habet rationem generationis: procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ. Et art. 3. ait: In Diuinis non est processio, nisi secundùm actionem, quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente: huiusmodi autem actio in intellectuali natura est actio intellectus, & actio voluntatis: processio autem Verbi attenditur secundùm actionem intelligibilem. Et art. 5. ait: Dicendum quòd processiones in Diuinis accipi non possunt, nisi secundùm actiones, quæ in agente manent. Idem docet quæst. 10. de potentia art. 2. & alibi sæpè.

Secundò, probatur ratione: Ex vna parte conceptus processionis, quæ est immediatè per veram & propriam actionem, nullā inuoluit imperfectionem, nec ex parte sic procedentis, nec ex parte principij producentis: ex alia verò parte processiones diuinæ verè sunt per actum intellectus & actum volūtatis, qui in Deo sunt veræ actiones & operationes, sicut in nobis; cùm enim aliquid reperitur in Deo & in nobis, debet secundùm eandem rationem vel conceptum formalem reperiri, si secundùm illum nullam dicat imperfectionem, vt communiter conceditur. Quòd actus intellectus & voluntatis sint in nobis veræ actiones siue operationes immanentes, est omninò certum, maximè in schola Aristotelis & D. Thomæ, vt ostensum est in Philosophia, & constat ex adductis authoritatibus D. Thomæ: Quòd autem conceptus processionis, quæ est immediatè per veram & propriam actionem, nullam inuoluat imperfectionem ex parte procedentis, sic ostenditur; Nam si actio qua procedit, absoluatur ab omni imperfectione, vt in præsenti absolui statim dicetur; & aliunde ipsum procedens ab intrinseco petat esse summè perfectum, vt contingit in præsenti; tunc processio nullam inuoluit imperfectionem ex parte procedentis:

cedentis; non enim apparet vnde procedens possit contrahere talem imperfectionem, nisi ex propria natura hanc exigente, vel ex actione imperfecta qua mediante procedit. Quòd etiam conceptus processionis, quæ est per veram & propriam actionem, nullam inuoluat imperfectionem ex parte principij producentis, sic ostenditur; Nam vera & propria actio in suo conceptu formali analogo, secundùm quem communis est Deo & creaturis, abstrahit ab omni imperfectione, quæ reperitur in actione creata, v. g. accidentis, distincti à potentia actiua; & solùm dicit, quòd sit vera & realis productio sui termini; vnde potest esse adeò perfecta, vt sit substantia, ac omnimodè identificata, absque vlla distinctione virtuali, cum potentia actiua: propterea in Deo ponitur vera & propria actio productiua creaturarum, sicut & vera ac propria potentia actiua; tum ad intra scilicet potentia generatiua Patris, & spiratiua Patris & Filij; tum ad extra respectu creaturarum, vt sequenti discursu ostendit D. Thomas supra qu. 25. art. 1. dicens: Manifestum est quòd vnumquodque secundùm quòd est actu & perfectum, secundùm hoc est principium actiuum alicuius; patitur autem vnumquodque, secundùm quòd est deficiens & imperfectum: ostensum est autem supra, quòd Deus est purus actus, & simpliciter & vniuersaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet: vnde sibi maximè competit esse principium actiuum, & nullo modo pati: ratio autem principij actiui conuenit potentiæ actiuæ, nam potentia actiua est principium agendi in aliud, potentia verò passiua est principium patiendi ab alio, vt Philosophus dicit 5. Metaph. relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potentia actiua. Et si hæc vera sunt de actione Dei ad extra, multò magis erunt vera de actione ad intra siue immanente, quæ ex sua generali ratione abstrahit à motu & est actus perfecti, vt sæpè docent Aristoteles & D. Thom. maximè 3. de anima: & in Deo tantam habet perfectionem, vt communicet suo termino producto eandem numero naturam diuinam quæ est in producente: quæ omnia confirmantur exemplo relationis, cui valde assimilatur actio, vtraque enim respicit terminum; cùm ergo relatio secundùm suum conceptum possit absolui ab imperfectionibus, quas habet admixtas in creaturis, & sic absoluta Deo attribui: pari modo vera & propria actio, tam ad intra, quàm ad extra secundùm suum conceptum potest absolui ab imperfectionibus, quas habet admixtas in creaturis, & sic absoluta Deo attribui: ergo diuinæ processiones non sunt puræ & simplices emanationes: sed diuinæ Personæ procedentes sunt termini immediatè producti, per veras & proprias actiones, siue operationes pertinentes ad ordinem intelligibilem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ibi D. Thomas accipit emanationem, non vt est pura & simplex emanatio, sed vt est emanatio communiter dicta, provt est productio passiua in ordine intelligibili: & hanc contradistinguit à processione secundùm quòd est in corporalibus.

Ad secundum dicendum, quantùm ad primam partem, quòd generatio materialis viuentium est imperfecta & admixta motui alterationis: vnde non supponit aliam actionem distinctam à tota præcedenti alteratione, sed est terminus secundarius ipsius, ac proinde pura & simplex emanatio siue resultantia formæ: generatio autem diuina est in ordine intelligibili, abstrahens ab omni motu, vnde debet esse terminus immediatus actionis veræ & propriæ in ordine intelligibili; & non pura ac simplex emanatio. Quantùm verò ad secundam partem dicendum: quòd relatio creata, vt potè ens & accidens valde debile ac diminutum, non potest alio modo procedere, quàm per purã emanationem & simplicem resultantiam: relationes autem diuinæ, quæ sunt diuinæ Personæ subsistentes, debent procedere per veram & propriam actionem.

Ad tertium dicendum, quòd agens & actum, secundùm communem acceptionem, idem sunt ac causa & effectus; vnde non vtimur his terminis in processionibus diuinis ad intra, propter imperfectionem connotatam, quæ est in processione effectus à causa: actio autem vera & propria nullam secundùm se inuoluit imperfectionem, vt dictum est; vnde eam ponimus in processionibus diuinis. Ad aliud dicendum quòd procedens per veram actionem, est essentialiter distinctum à producente, quando actio est limitata; tunc enim non communicat procedenti eandem numero naturam quæ est in producente: quando autem actio est illiminata, ac omnimodè necessaria, qualis est diuina ad quam sequitur processio diuinæ Personæ, persona procedens non est essentialiter distincta à producente, quia per illam actionem ei communicatur eadem numero natura quæ est in producente. Ad aliud dicendum, quòd solùm verum est actionem propriè elici & recipi, quando realiter distinguitur à potentia: quod hîc non contingit, vt docet D. Thomas supra qu. 25. art. 1. ad 2. vbi sic ait: Actio Dei non est aliud ab eius potentia, sed vtrumque est essentia diuina, quia nec esse eius est aliud ab eius essentia: similiter actio est medium inter non esse & esse rei productæ, quando res producta potest concipi sub non esse, quod repugnat diuinis Personis.

DVBIVM

Digitized by Google

DVBIVM III.

Vtrùm natura diuina sit immediatum principium* quo *diuinarum processionum.

SVpponendum est, duplex esse principium alicuius actionis, siue immanentis, siue transeuntis: scilicet principium primum siue principium *quod*, & est ipsum suppositum siue subsistens; vnde communiter dicitur ex Aristotele, quòd actiones & passiones sunt suppositorum: Aliud est principium secundum siue principium *quo*, & est ipsa forma quæ est in agente ratio agendi: quod subdiuiditur in remotum & proximum; remotum est ipsa forma substantialis constitutiua rei in compositis physicis, vel etiam natura præcisa suppositalitate, quæ dicitur forma metaphysica; proximum autem sunt ipsæ potentiæ, quæ vt proprietates consequuntur naturam, & quicquid pertinet ad potentias, vt habitus, formæ intellectuales, & similia. Quamuis autem in Deo non sit propriè potentia per ordinem ad actionem, vt docet D.Thomas 2. contra Gentes cap. 40. sed solùm per ordinem ad facta & producta; cùm omnia in Deo sint vnum, vbi non est oppositio relatiua: tamen cùm illa entitas diuina, propter suam eminentiam, contineat in se omnem perfectionem, & non possit vno conceptu adæquatè à nobis concipi; ideò per nostros conceptus distinctos & inadæquatos concipimus, & distinguimus in Deo diuinas perfectiones, secludendo imperfectiones, quas habent admixtas in creaturis: vnde ponimus in Deo potentiam, in quantùm dicit principium actionis præcisè, sed semper in actu, & coniunctum cum ipsa actione, actionem etiam, non vt dependentem à potentia, sed vt actum vltimum ipsius potentiæ: nec aliter possumus concipere diuina, nisi per ordinem ad creaturas; & licèt sic ex parte sui cum fundamento in re, noster intellectus apprehendat diuina; tamen non iudicat, nec affirmat ita esse in re, scit enim in re nullam esse talem distinctionem, sed solùm fundamentum illius. Licèt ergo in Diuinis sit formaliter intellectus siue potentia intellectiua, & intelligere siue actus intellectionis, & sint omninò idem, absque vlla distinctione etiam virtuali ex parte rei conceptæ: tamen intellectus noster concipit diuinum intellectum per modum potentiæ perfectibilis per actum, & intelligere ad modum actus secundi, siue operationis ab ipso intellectu procedentis, simili modo procedit in aliis Diuinis, essentiam enim apprehendit vt perfectibilem per diuina attributa, & attributa vt perfectiones essentiæ. Nec ex tali modo concipiendi redundat in Deū aliqua imperfectio, etiam vt à nobis cognitū, sed tota imperfectio se tenet ex parte intellectus nostri; non enim iudicamus, aut affirmamus actum intelligendi & amandi ab intellectu & voluntate verè procedere, licèt vtrumque ad modum procedentis intelligamus. Cùm ergo in Diuinis sit essentia siue natura diuina, quod est primum in Deo conceptum; sint intellectus & voluntas, quæ solæ sunt potentiæ naturæ intellectualis, qualis est diuina: quærimus in præsenti, vtrùm natura diuina sit immediatum principium *quo* diuinarum processionum; vel vtrùm intellectus & voluntas Dei sint tale principium: quod dubium principaliter habet locum in nostra sententia qua distinguimus virtualiter in Diuinis intellectum & voluntatem, & ab inuicem, & à natura diuina.

Prima opinio Durandi in 1. d. 6. q. 2. & d. 10.q.2. & d.27.q.2.&3. asserit, quòd in Diuinis Filius non procedit per actum intellectus, nec Spiritus sanctus per actum voluntatis: sed quòd vtraque persona procedit immediatè ex diuina natura fœcunda: & quòd natura diuina habet fœcunditatem, non ex eo quòd est intelligens & volens, sed ex eo quòd est infinita: & consequenter infert, quòd processio vtriusq; personæ præintelligitur actionibus intellectus & voluntatis, imò & ipsis potentiis, sicut & ipsa natura diuina præintelligitur fœcunda ipsis potentiis: vnde subdit; quòd si per impossibile Deus esset expers intellectus & volũtatis, procederent nihilominus istæ duæ Personæ diuinæ. Probatur authoritate sanctorum Patrum. Augustin. lib. 15. de Trinitate cap. 20. ait, Verbum, per quod omnia facta sunt, esse filium Dei naturâ. Hilarius lib. de Synodis dicit, quòd voluntas Dei attulit creaturis substantiam quam habent: sed natura Dei attulit Filium. Damascenus lib. 1. fidei cap.8. asserit, quòd generatio Filij in Diuinis est opus naturæ: ergo cùm eadem sit ratio de processione Spiritus sancti; diuina natura est immediatum principium *quo* diuinarum processionum.

Secundò, Communicatio naturæ prouenit ex fœcunditate naturæ, vt est per se natura, vt patet inductione in omnibus; & confirmatur hac instantia: Nam si per impossibile calor esset intelligens & volens, non calefaceret in quantum intelligens & volens, sed ex natura sua sicut nunc: maximè quia per actus immanentes, quales sunt actiones intellectus & voluntatis, nihil producitur, vt docent Aristoteles, Commentator, & D.Thomas 9. Metaph. textu. 16. sunt enim ad hoc tantùm instituti à natura, ad vniendam cum suo obiecto potentiam, à qua eliciuntur: ergo natura diuina est immediatum principium *quo* diuinarum processionum.

Tertiò, in Diuinis intellectus & voluntas,

Digitized by Google

intelligere & velle non distinguuntur inter se, cùm sint essentialia, & indistinctè communia tribus diuinis Personis: ergo ex his actionibus intellectus & voluntatis non procedunt Filius & Spiritus sanctus; aliàs concurrerent ad suam productionem: Nec ex illis potest sumi bina processio in Diuinis, nec realis distinctio diuinarum processionum: & consequenter dicendum est quòd natura diuina est immediatum principium *quo* ipsarum; & maximè processionis Filij, qui ideò dicitur Filius, quia procedit per modum naturæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd natura diuina est quidem principium *quo* remotum diuinarum processionum: 2. Non autem est principium *quo* proximum & immediatum ipsarum: 3. Sed principium proximum sunt intellectus & voluntas: & ita in Diuinis, Filius producitur à Patre per actum intellectus, qui est intelligere & dicere: Spiritus sanctus verò producitur à Patre & Filio per actum voluntatis, qui est diligere & spirare. Ita communiter docent non solùm Discipuli D. Thomæ, sed etiam alij Theologi: inter quos aliqui dicunt hanc conclusionem esse de fide, & damnant opinionem Durandi.

Probatur prima pars conclusionis, in qua nulla est difficultas inter authores, & authoritate & ratione D. Thomæ infra qu. 41. art. 5. vbi eam sic proponit: Illud propriè dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit: omne autem producens aliquid per suā actionem, producit sibi simile, quantùm ad formam qua agit: sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem: illud ergo est potentia generatiua in aliquo generante (scilicet prima & radicalis) in quo genitum similatur generanti: filius autem Dei similatur Patri gignenti in natura diuina: vnde natura diuina in Patre est potentia generandi in ipso, scilicet prima & radicalis: quod ex paritate rationis quantùm ad hoc, debet dici in ordine ad spirationem: & consequenter natura diuina est principium *quo* remotum diuinarū processionum; in quantùm scilicet intellectus & voluntas, sunt principia proxima ipsarum, quæ sunt perfectiones diuinæ naturæ, & virtutes agēdi ipsius, in ea radicatæ per omnimodam identitatem realem.

Probatur secunda pars conclusionis; tum ex dicendis in tertia parte quæ hanc etiam efficaciter conuincunt: tum sequenti ratione. Si natura diuina esset proximum & immediatum principium *quo* diuinarum processionum, non posset reddi ratio cur in Diuinis essent duę processiones, & non vnica: cur vna esset prior aliâ: cur vna esset generatio, & non alia: sicut redditur sufficiens ratio omnium horum, dicendo quòd intellectus & voluntas sint principium *quo* proximum & immediatum ipsarum: nam natura diuina est vnica, vnde si sit principium proximum processionis, non apparet cur debeat ex illa esse plusquam vna processio: cùm enim ageret necessariò, eius virtus in vnica processione exhauriretur; & si posset esse principium plurium, non apparet cur potiùs duarum quàm trium; & cur non essent simul & eiusdem omninò rationis: quorum tamen redditur adæquata ratio, dicendo quòd intellectus & voluntas sunt principia proxima ipsarū; cùm enim sint duæ potentiæ, quarum intellectus est prior; & de cuius ratione est producere simile in natura, vt infra dicetur: benè sequitur, quòd in Diuinis sint duæ processiones ipsis correspondentes; quòd processio, quæ est per intellectum, sit prior aliâ quæ est per voluntatem; & quòd processio per intellectum sit generatio, non verò alia: ergo diuina natura non est principium *quo* proximum & immediatum diuinarum processionum. Nec solutio Durandi vim nostræ rationis euacuat: dum dicit, quòd sicut eadem forma simplicissima est radix plurium proprietatum, quarum vna emanat prior aliâ, & quarum est diuersa ratio, ac certus numerus: sic ab eadem diuina natura simplicissima immediatè sunt hæ duæ processiones determinatæ, quarum vna sit prior aliâ, ac vera generatio. Nam contrà; licèt enim in emanatione proprietatum ab essentia non sit assignabilis alia ratio, quàm natura ipsa formę exigentis has proprietates, & non alias; ac natura ipsarum proprietatum, quarum quælibet exigit hoc ordine emanare, vt illa, quæ est ratio alterius, emanet priùs; & hoc ideò quia talis emanatio proprietatum est pura & simplex emanatio, ac terminus tantùm secundarius actionis productiuæ compositi aut formæ: tamen quando processio est terminus immediatus alicuius veræ actionis, qualis est processio diuinarum Personarum, vt dictum est Dubio præcedenti; oportet recurrere ad principium *quo* proximum & immediatum, vt detur ratio cur in ea sit multiplicitas, diuersitas, & prioritas; ita vt tale principium sit saltem virtualiter multiplex, diuersæ rationis, ac prioritatis; & hoc ideò quia vniuersaliter loquendo, diuersitas ac pluralitas formalis actionum exigit diuersitatem ac pluralitatem formalem principij *quo* proximi & immediati, vt inductione patet in omnibus creatis: quia actio specificatur à tali principio proximo & immediato. Nec infinitas diuinæ naturæ facit, quòd non habeat principium *quo* proximum operandi, siue ad intra, siue ad extra; cùm in Deo ponatur omnipotentia ad producendas creaturas: sed facit, quòd habeat tale principiū sibi realiter identificatū, ac solùm virtualiter distinctum; quod non est in naturis finitis, vt probatum est in Physicis.

Probatur

Probatur tertia pars concluſionis : tum ex modò dictis ; tum authoritate ſacræ Scripturæ, Conciliorum, & ſanctorum Patrum. In ſacra Scriptura Filius Dei dicitur Verbum, & Spiritus ſanctus dicitur Amor: Ioan. 1. In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum, & Verbũ Caro factum eſt. Item 1. Ioannis, vltimo ; Tres ſunt qui teſtimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus ſanctus ; imò hoc nomen Spiritus ſignificat quendam impulſum diuinæ voluntatis: conſtat autem, quòd verbum procedit ab intellectu,& amor procedit à voluntate vt à principio *quo* proximo & immediato. Concilium Conſtantinopolitanum V. vocat Filium Dei, Verbum,& aliis nominibus ad intellectum pertinentibus, ait enim : Vnus Deus Pater Verbi viuentis, Sapientiæ ſubſiſtentis. Item ; Vnus Dominus, ſolus ex ſolo, Deus ex Deo, Character & imago Deitatis, Verbum operatiuum, Sapientia conſiſtentiæ omnium comprehenſiua, &c. Sancti Patres communiter idem docent, vt Hilarius, & Auguſtinus paſſim in lib. de Trinitate, & alij quos videre eſt apud authores: ergo principium *quo* proximum & immediatum diuinarum proceſſionum ſunt intellectus & voluntas. Nec ſolutio Durandi quicquam valet, dum ait ; quòd Scriptura ſacra, & ſancti Patres, dum dicunt filium Dei eſſe Verbum ; & procedere per intellectum: Spiritum ſanctum verò eſſe Amorem, & procedere per voluntatem ; non loquuntur propriè, ſed metaphoricè per quandam adaptationem. Nam contra ; talis ſolutio eſt omninò ſingularis, & contra mentem omnium Theologorum, qui verba ſacræ Scripturæ, & dicta ſanctorum Patrum in hac parte vt propriiſſima admittunt : nec præſumi debet Concilia,& ſanctos Patres, tam rigoroſè procedendo contra hæreticos, maximè Arianos, qui ſimilem Durandi dabant ſolutionem locis Scripturæ adductis, non loqui propriè, ſed metaphoricè. Deinde, ponendo quòd intellectus & voluntas ſunt principium *quo* proximum & immediatum diuinarum proceſſionum, optimè explicatur myſterium Sanctiſſimæ Trinitatis, iuxta ſimplicem ſacræ Scripturæ intelligentiam, vt manifeſtabitur in toto hoc tractatu: nam habetur quòd in Diuinis ſint tantùm duæ proceſſiones, vna per intellectum, alia per voluntatem : quòd proceſſio per intellectum ſit prior ac vera generatio, non verò proceſſio per voluntatem ; quòd Filius procedens per intellectum procedat à ſolo Patre, & Spiritus ſanctus procedens per voluntatem procedat à Patre & Filio ; & ſimilia ad hoc myſterium pertinentia. Denique probatur ratione D. Thomæ, quam ſic proponit art. 5. Dicendum quòd proceſſiones in Diuinis accipi non poſſunt, niſi ſecundùm actiones quæ in agente manent : huiuſmodi autem actiones in natura intellectuali & diuina non ſunt niſi duæ, ſcilicet Intelligere & Velle : nam Sentire, quod etiam videtur eſſe operatio in ſentiente, eſt extra naturam intellectualem, neque totaliter eſt remotum à genere actionum quæ ſunt ad extra ; nam Sentire perficitur per actionem ſenſibilis in ſenſu. Relinquitur igitur, quòd nulla alia proceſſio poſſit eſſe in Deo, niſi Verbi & Amoris. Ex quibus ſic deducitur ratio : Debemus loqui de Diuinis proceſſionibus cum fundamento ſacræ Scripturæ, per analogiã ad proceſſionem verbi, & amoris intelligibilis, quæ in creaturis intellectualibus reperitur, cùm natura diuina ſit purè intellectualis, & in Diuinis ſit proceſſio Verbi & Amoris : ſed principium *quo* proximum & immediatum proceſſionis verbi in creaturis intellectualibus eſt intellectus: principium verò proceſſionis amoris eſt voluntas : ergo ſeclusis imperfectionibus, quæ reperiuntur in proceſſione verbi & amoris creati, dicendum eſt, quòd principium *quo* proximum & immediatum proceſſionis Verbi diuini, eſt intellectus,& principium proceſſionis Amoris increati, ſiue Spiritus ſancti, eſt voluntas.

Ad primum ergo dicẽdum, quòd proceſſio diuina, quæ eſt per intellectum, eſt proceſſio etiam per naturam, ſiue opus naturæ, quia eſt vera generatio; non quòd ſit immediatè à natura diuina: vel etiam vtraque proceſſio diuina poteſt dici eſſe à natura, ſiue opus naturæ, quia eſt neceſſaria omnimodè, & non volũtaria ſiue libera: & hoc modo intelligẽdi ſunt sãcti Patres.

Ad ſecundum dicendum cum Caietano, quòd poteſt fieri quòd actus communicatiuus naturæ ſit ex fœcunditate ipſius naturæ, & tamen non præueniat quocumque ordine actum intellectus & voluntatis ; eo quòd naturæ illi repugnet communicari per alium actum, quàm intellectus & voluntatis : vnde falſum eſt quòd naturæ fœcundæ debeatur actus ſui communicatiuus ſecluſis cæteris ; & ſic licèt intellectus præſupponat naturam fœcundam, tamen actus intellectus non præſupponit actum naturæ fœcundæ : quia natura ex hoc quòd eſt natura, habet quòd ſit principium *quo* remotum operationis ; nec poteſt operari, niſi per principium proximum, quod eſt potentia ſibi eſſentialiter ſubordinata; vnde non ſunt duo principia, ſed vnum adæquatum ex proximo & remoto. Ad cuius maiorem euidentiam ſciendum eſt, quòd fœcunditas non eſt conditio naturæ vt ſic vniuerſaliter ſumptę, quia non conuenit omni : ſed illa dicitur fœcunda, quæ poteſt ſeipſam communicare, ſecundùm eãdem rationem vltimam vniuocam, per generationem propriè dictam in creatis, vel ad minus vniuerſaliter loquendo per actum vitalem : defectu primæ conditionis Sol non dicitur fœcundus, quia producit plantas : defectu

fectu ſecundæ ignis non dicitur fœcundus, quia producit alios ignes. Ad inſtantiam dicendum cum eodem Caietano, quòd calor & ſimilia ſunt formæ verè communicabiles per actionem ad extra: & dato illo caſu, ſe haberent ad intellectualitatem vt ad proprietatem, & non vt ad determinatiuam differentiam ad modum communicationis ſui, vt in propoſita materia accidit: vnde proceſſiones diuinæ omnium proceſſionum in ſe perfectiones præhabent eminenter; & quia ſunt ex fœcunditate naturæ, ideò ſunt ipſius communicatiuæ; & quia ſunt in natura purè intellectuali, ideò ſunt actus intellectus & volũtatis; & quia ſunt perfectæ ſimpliciter, ideò neutra multiplicatur. Ad aliud quod ſubiungitur, dicendum quòd Ariſtoteles, Commentator, & D. Thomas loquuntur permiſſiuè: comparant enim actionem immanentem cum tranſeunte ordinata ad transformationem materiæ; & dicunt quòd actioni immanenti vt ſic non competit habere terminum productum, quia aliqua datur quæ non habet; ſicut competit actioni tranſeunti ordinatæ ad transformationem materiæ habere talem terminum, quia nulla datur, quæ non habeat.

Ad tertium dicendum, quòd ſi hoc argumentum aliquid conuincit contra nos, magis conuincit contra ipſum Durandum, quòd natura diuina omnimodè ſimpliciſſima non poteſt eſſe principium *quo* proximum & immediatum diuinarum proceſſionum. Vnde dicendum, quòd verum eſt in Diuinis intellectum & voluntatem, intelligere & velle eſſe idem realiter: diſtinguuntur tamen virtualiter: eſt etiam verum, quòd iſta ſunt eſſentialia & communia tribus Perſonis diuinis; negatur tamen conſequentia, quia Intelligere, vt eſt in Patre, eſt Dicere; & non vt eſt in aliis Perſonis. Et ſimiliter Diligere, vt eſt in Patre & Filio, eſt Spirare; & non vt eſt in Spiritu ſancto, ſicut dicetur Dubio ſequenti: vnde non ſequitur, quòd perſonæ productæ concurrant ad ſuam productionem. Similiter ex intellectu & voluntate, vt ſunt potentiæ productiuæ, poſſunt eſſe duæ proceſſiones formaliter diſtinctæ, & etiam realiter; non quidem proximè, ſed radicaliter; proximè enim diſtinguuntur realiter, quia vna originatur ab alia: quòd autem vna origineturab alia, hoc prouenit ex natura ipſarum potentiarum; quia quod procedit per intellectum, vt ſic præcisè habet quòd ſit principium actionis voluntatis, & termini per ipſum procedentis. Ad aliud quod ſubiungitur de proceſſione Filij, dicendum quòd procedere per intellectum proceſſione perfecta, eſt procedere per modum naturæ, vt dicetur Dubiis ſequentibus: procedere autem per modum naturæ ex D. Th. qu. 10. de potentia art. 1. ad 4. in Diuinis, eſt procedere ſicut ea, quæ in creaturis à natura producuntur, & non à voluntate: ſiue eſt produci ab aliquo principio ſic producente, ſicut natura producit; ſcilicet produci ſimile in natura ex vi ſuæ proceſſionis: quod in Diuinis ſolùm conuenit procedenti per intellectum, vt infra dicetur. Vnde licèt Spiritus ſanctus procedat naturaliter, propter naturalem & neceſſariam habitudinem ad ſuum principium; non tamen procedit per modum naturæ, quia non procedit ſimilis in natura ex vi ſuæ proceſſionis. Intellectus autem & voluntas non ſunt naturæ, ſed tamen communicatio vnius eſt per modum naturæ, & non communicatio alterius. Proceſſio per modum naturæ differt à proceſſione naturali in tribus: Primò, quia proceſſio per modum naturæ eſt omninò prima, per ſe loquendo; non enim ſequitur ad aliam ſpecie diſtinctam: Secundò, quia procedens per illam eſt ſimile in natura ex vi ſuæ proceſſionis: Tertiò, quia ſolùm eſt ab vno vt ab agente, ſi ſit perfectum agens, vt patet in generatione humana, in qua ſolus pater eſt agens.

DVBIVM IV.

Vtrùm Dicere & Spirare, ad quæ conſequuntur diuinæ proceſſiones, ſint actus ex æquo diſtincti ab intelligere & Velle.

SVpponendum eſt, quòd Dicere & Spirare ſunt actus, ſiue actiones & operationes intellectus & voluntatis, in concreto ſumptæ, quibus in abſtracto correſpondent Dictio & Spiratio. Dictio intellectualis, de qua hîc loquimur, eſt expreſſio verbi mentalis, quod eſt terminus per intellectum productus: Spiratio autem eſt productio termini per voluntatem producti, de quo infra agetur; qui eſt per modum cuiuſdam impulſus, & in Diuinis dicitur Spiritus ſanctus. Quia verò ea, quæ pertinent ad proceſſionem quæ eſt per voluntatem, non ſunt ita nota & diſtincta, ſicut ea quæ pertinent ad proceſſionem, quæ eſt per intellectum; ideò frequentiùs de his agemus, quàm de illis. Ad proceſſionem igitur, quæ eſt per intellectum, quatuor concurrunt, ſcilicet Intellectus per modum principij *quo*, Species impreſſa vt fœcundans ipſum intellectum, Intellectio ſiue Dictio vt actio producens, Verbum ſiue Species expreſſa vt terminus productus ſeu procedens. Hæc quatuor in nobis realiter diſtinguuntur, vt docet D. Thomas qu. 8. de potentia art. 1. & communiter tenent eius Diſcipuli: cuius ratio præcipua eſt; quia quatuor iſta poſſunt inueniri ſeparatim, vt patet; & vnum non eſt ſuperius eſſentiale reſpectu aliorum. Intelligere & Dicere ſe habent concomitanter, quia in eodem inſtanti & intelligimus, & dicimus: tamen ordine naturæ in fieri intellectionis

Digitized by Google

lectionis priùs eſt intelligere quàm dicere, quia intellectio incipit in ſpecie impreſſa; ſed in facto eſſe intellectionis priùs eſt dicere quàm intelligere, quia intellectio perficitur in verbo: quomodò autem diſtinguantur intellectio & dictio, conſtabit ex dicendis in hoc dubio. Quòd ſint neceſſariæ duæ prædictæ ſpecies, ſcilicet impreſſa & expreſſa, ex eo probatur, quòd habent diuerſa munera: impreſſa quippe eſt principium abſolutè intellectionis ac dictionis, & ſe tenet ex parte obiecti, quod eſt comprincipium formale extrinſecum, & aliquo modo efficiens ipſius intellectionis; eſt enim quaſi vicaria obiecti; cùm non poſſit ſeipſo immediatè vniri intellectui: ſpecies autem expreſſa ſiue verbum mentis eſt terminus intellectionis, & ſe tenet ex parte obiecti, non vt cognoſcibilis, ſed vt cogniti; non enim perfectè intelligit intellectus, niſi verbo formato. Species impreſſa non eſt tantùm ſimilitudo virtualis obiecti, ſed eſt ſimilitudo formalis: nec tamen ſequitur, quòd intellectus illam habens debeat ſemper intelligere, quia illam habet per modum habitus, & vtitur illa quando vult, & fœcundatus per ipſam producit ſpeciem expreſſam ſiue verbum, intelligendo connaturaliter. Hæc quatuor prædicta concurrunt ad proceſſionem diuinam quæ eſt per intellectum: nam vt dictum eſt dubio præcedenti, diuinus intellectus eſt principium *quo* proximum & immediatum ipſius: eſſentia diuina eſt per modũ ſpeciei impreſſæ, vt dictum eſt in materia de Viſione & Scientia Dei, & infra dicetur: reuera eſt in Deo intellectio & dictio: & tandem eſt Verbum diuinum per eam productum. Quomodò autem hæc in Diuinis diſtinguantur, conſtabit ex dicendis; nunc breuiter dicimus, quòd eſſentia diuina quæ habet rationem ſpeciei intelligibilis, identificatur realiter cum tribus aliis, & ſolùm virtualiter ab illis diſtinguitur; intellectus vt ſic præciſè, identificatur etiam realiter cum aliis, & cum intellectione vt ſic eſt idem abſque vlla diſtinctione virtuali; vt autem modificatur paternitate, & eſt potentia generatiua, identificatur realiter cum eſſentia diuina, & cum intellectione prout eſt dictio, abſque vlla diſtinctione virtuali; diſtinguitur autem realiter à verbo producto, ratione modi quem importat in obliquo: quomodò verò diſtinguatur intellectio à dictione, dicetur in hoc dubio.

Prima opinio Scoti in 1. d. 2. qu. 7. Molinæ in præſenti diſp. 1. & aliorum aſſerit, quòd Intelligere & Dicere in Diuinis, ſunt duo actus intellectus diuini formaliter ſiue virtualiter ex æquo diſtincti: quorum primus eſt eſſentialis, & communis tribus Perſonis; ſecundus autem eſt notionalis, & proprius Patri: & ſimiliter quòd Velle & Spirare ſunt duo actus diuinæ voluntatis ſimili modo diſtincti, & ſe inuicem à proprio conceptu totaliter excludentes: quorum prior eſt eſſentialis & communis toti Trinitati; ſecundus autem eſt notionalis, & conueniens tantùm Patri & Filio. Probatur authoritate D. Thomæ, qui hîc art. 1. dicit proceſſionem in Diuinis accipiendam eſſe, ſecundùm emanationem intelligibilem, vt potè Verbi intelligibilis à Dicente: non autem poſuit, ab Intelligente, vt denotaret quòd Dicere & Intelligere ſunt actus diſtincti. Et infra quæſt. 34. art. 1. ad 3. ait, Intelligere importat ſolam habitudinem intelligentis ad rem intellectam: Dicere verò importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim eſt aliud Dicere, quàm proferre verbum. Et tandem quæſt. 37. art. 1. dicit, quòd Intelligere nunquam ſumitur notionaliter, & Dicere nunquam ſumitur eſſentialiter: quæ omnia probant intelligere & Dicere eſſe duos actus diuini intellectus ex æquo diſtinctos; ac pari ratione Velle & Spirare eſſe duos actus diuinæ voluntatis ſimili modo diſtinctos.

Secundò, Intelligere & velle in Diuinis ſunt eſſentialia, ac communia tribus diuinis Perſonis: Dicere autem & Spirare ſunt notionalia: ſed actus eſſentiales diſtinguntur ex æquo ab actibus notionalibus, qui non ſunt communes tribus Diuinis Perſonis, ſed proprij aliquarum; quales ſunt Dicere & Spirare: ergo Intelligere & Dicere ex vna parte, ac Velle & Spirare ex alia ſunt actus ex æquo diſtincti.

Tertiò, Illi actus diſtinguntur ex æquo, quorum obiecta principalia ac immediatè inſpecta ex ęquo diſtinguntur; cùm actus ſpecificentur & diſtinguantur per obiecta ſua principalia ac immediatè inſpecta: ſed obiecta principalia ac immediatè inſpecta actus intelligendi & actus dicendi ex vna parte; ſicut & obiecta actus volendi & actus ſpirandi ex alia parte ex æquo diſtinguntur: nam obiectum principale actus intelligendi eſt res intellecta; obiectum verò actus dicendi eſt verbum productum: ſicut obiectum actus volendi eſt bonum cognitum, obiectum autem actus ſpirandi eſt quidam impulſus, & in Diuinis, Spiritus ſanctus: ergo Intelligere & Dicere ex vna parte; ſicut Velle & Spirare ex alia, ſunt actus ex æquo diſtincti.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd Dicere in Diuinis non diſtinguitur ex æquo ab Intelligere: ſicut nec Spirare à Velle: 2. Sed diſtinctio, quæ inter hos actus reperitur, eſt diſtinctio includentis ab incluſo: nam Dicere, ſiue producere verbũ, eſt intelligere exprimendo, ſiue exprimere intelligendo; ex quo ſequitur, quòd omne Dicere ſit Intelligere; ſed non omne Intelligere eſt Dicere. Deinde ſequitur, quòd dictio ſit ipſa intellectio cum quodam

Digitized by Google

modo, siue formalitate modali; in quantum procedit ab intellectu fœcundo ac exprimente rem intellectam: quæ proportione seruata debent applicari circa volitionem diuinam & spirationem, seu circa Velle & Spirare diuinum. Quæ sic radicitùs explicantur: cùm solus Pater habeat Intelligere à seipso, & habeat naturam diuinam fœcundam; intelligendo dicit, quod intelligit, ac producit suum Verbum: & licèt communicetur à Patre ipsi Verbo producto siue filio suo Intelligere diuinum; tamen non communicatur ei eo modo, quo est in Patre, scilicet modificatum per relationem paternitatis, ac prout est Dicere: quòd autem non possit eo modo communicari, patet: nam Dicere est producere verbum; Verbum autem Diuinum non potest produci à seipso, cùm inter producens & productum debeat esse distinctio realis; nec potest producere aliud Verbum, cùm Verbum productum, eiúsque productio sint quid infinitum, ac proinde non possint multiplicari, in eis enim exhauritur tota fœcunditas diuini intellectus. Similiter Velle siue Diligere in Patre & Filio, est Spirare, non autem in Spiritu sancto: quia cùm Pater habeat naturam fœcundam, & hæc sit communicabilis non solùm per intellectum, sed etiam per voluntatem, diligendo se producit Amorem diuinum, quod est Spirare siue producere Spiritum sanctum: & cùm communicet Filio in ipsa eius generatione, quicquid est ei communicabile; & Verbum ex sua propria ratione exigat & habeat esse principium Amoris, inde est quòd Filius, qui est & Verbum in Diuinis, habet ex vi suæ generationis, quòd simul cum Patre sit principium Amoris diuini, qui est Spiritus sanctus; & quòd Diligere in ipso, sit Spirare: & ita licèt in Diuinis vnum sit tantùm Intelligere, & vnum tantum Diligere seu Velle, commune tribus Personis; cum tamen non sit sub eadem proprietate in omnibus Personis Diuinis; inde est, quòd in omnibus Intelligere non est Dicere, nec Diligere aut Velle est Spirare. Hæc conclusio quoad vtramque partem est communis inter Discipulos D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis ex his, quæ docuimus in Summa Philosophica 2. 2. quæst. 44. art. 3. vbi probatum est Dictionem in creatis non distingui adæquatè ab Intellectione: & primò authoritate D. Thomæ hic art. 1. vbi ait, quòd quicumque intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, producit verbum. Et 4. contra gentes cap. 11. ait: De ratione verbi est procedere ab intelligente secundum suum Intelligere, cùm sit quasi terminus operationis intellectualis; intellectus enim intelligendo concipit & format verbum. Et qu. 4. de veritate art. 2. dicit, verbum esse effectum actus intelligendi. Secundò probatur multiplici ratione, sed præcipuè quia intellectio est actus adæquatus intellectus, sicut volitio actus adæquatus voluntatis; eodem modo ac visio est actus adæquatus potētiæ visiuæ, &c. ex his enim denominantur & specificantur istæ potentiæ: vnde cùm Dictio sit actus intellectus, & Spiratio actus voluntatis, debent comprehendi sub intellectione & volitione, ac proinde non distinguuntur adæquatè ab illis: ergo ex paritate rationis, quantùm ad hoc, Dicere in Diuinis non distinguitur ex æquo ab Intelligere, sicut nec Spirare à Velle. Deinde Verbum diuinum procedit ex cognitione comprehensiua diuinæ essentiæ &c. quæ cognitio est intellectio: & Spiritus sanctus procedit ex dilectione diuinæ bonitatis quæ est volitio ipsius, vt infra dicetur: ergo Dicere diuinum, per quod procedit Verbum; & Spirare, per quod procedit Spiritus sanctus, non distinguntur ex æquo ab Intelligere & Velle. Nec valet solutio Henrici dicentis, quòd in Diuinis est duplex Intelligere; vnum essentiale à quo distinguitur ex æquo Dicere; & aliud notionale, quod est idem quod Dicere. Nam contra; tum quia ex doctrina D. Thomæ, & communi doctrina Theologorum, vnum tantùm ponitur Intelligere in Diuinis, quod est essentiale; sicut ponitur vna tantùm misericordia, & vna iustitia: tum quia si esset Intelligere notionale in Diuinis, hoc esset propter adiunctam relationem paternitatis, constat autem quòd relatio non potest constituere aliquod Intelligere diuinum, cùm Intelligere importet in suo formali conceptu actionē vitalem, tantùm potest illud modificare: tum quia etiam admissa hac pluralitate diuini Intelligere, adhuc habetur quòd in Diuinis Dicere non distinguitur ex æquo ab Intelligere, sed tantùm ab Intelligere essentiali. Denique, potentia proxima generatiua filij in Diuinis, siue potentia productiua Verbi (idem enim est vt dicetur Dubio sequenti) & potentia spiratiua Spiritus sancti, non distinguntur ex æquo ab intellectu & voluntate; sed illa dicit in recto ipsum intellectum, & in obliquo relationem paternitatis; ista verò dicit in recto voluntatem, & in obliquo relationem Spirātoris, vt infra dicetur: ergo Dicere siue productio Verbi diuini non distinguitur ex æquo ab Intelligere; nec Spirare à Velle: quia vt sæpe dictum est, in Diuinis potentia & actus identificantur absque vlla distinctione virtuali: quælibet enim linea in Diuinis ita est simplex & pura, vt quælibet perfectio diuina pertingat ad hoc, vt seipsa formalissimè dicat vltimam actualitatem suæ lineæ, absque vlla distinctione virtuali, alioquin esset in illa aliquid potentialitatis, siue defectus omnimodæ actualitatis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ qu. 4. de veritate art. 2. ad 5. vbi ait: In nobis, Dicere non solùm significat Intelligere, sed Intelligere cum hoc quod est ex se

Digitized by Google

ex se exprimere aliquam conceptionem (ecce modum quem addit dictio intellectioni.) Item quæst. 2. de potentia art. 5. ait: Similiter ergo dicendum est de actione & potentia: nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, & potentia generandi significat potentiam cum respectu: vnde ipsa generatio est Dei actio, sed provt est Patris tantùm: & similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed provt est Patris tantùm. Et infra q. 34. art. 3. ait: Dicere principaliter importat habitudinem ad verbum conceptum, & mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam: quæ omnia significant Dictionem importare quendam modum, siue formalitatem modalem supra simplicem intellectionem. Deinde, si Dictio nihil omninò diceret supra intellectionem, nec Spiratio supra volitionem; sequeretur quòd omnis intellectio esset dictio, & omnis volitio esset spiratio; siue sequeretur quòd in quocumq; esset intellectio, esset etiam dictio; & in quocumque esset volitio, esset etiam spiratio: sed hoc est falsum, nam in visione beatifica est perfectissima intellectio, cùm pertingat ad hoc vt sit visio Dei; & tamen non est dictio vt supra probatum est: & in præsenti materia in tribus diuinis Personis est vera intellectio diuinæ perfectionis, ac volitio eiusdem; & tamen secundùm fidem in solo Patre est Dictio, & in Patre & Filio tantùm est Spiratio: ergo distinctio, quæ est inter Dicere & Intelligere, ac inter Spirare & Velle, est distinctio includentis ab incluso; per hoc quòd Dicere addit quendam quasi modum super Intelligere, & Spirare supra Velle. Quod ex dictis sic declaratur: In hoc distinguitur natura diuina à natura creata, quòd natura creata est ab intrinseco determinata & limitata ad vnicum suppositum sibi connaturale: natura verò diuina ab intrinseco petit esse in tribus suppositis sibi connaturalissimis; in vno quidem tanquam improducto ac principio aliorum, in aliis verò tanquam productis: cùm enim non possit esse distinctio realis in Diuinis, nisi penes producens & productum; & in natura diuina, vt potè purè intellectuali, non sit possibilis alia vera processio, quàm per actionem intellectus & voluntatis; necessariò sequitur quòd in Diuinis sit vna prima persona, non ab alia procedens, sed à seipsa subsistens; à qua priùs prioritate originis procedat alia per actionem intellectus, quæ sit secunda sanctissimæ Trinitatis; & tandem à duabus illis per actionem voluntatis procedat tertia: cùm autem hæ diuinæ Personę sint quasi specie distinctę, ratione proprietatum personalium, quibus constituuntur; propterea ex hac diuersa ratione quasi specifica, petunt habere diuinam naturam ac diuinas perfectiones diuerso quodam modo; non quidem se tenente ex parte ipsius diuinæ naturæ ac diuinarum perfectionum; sed se tenente ex parte diuinarum Personarũ quibus sunt communes, ac proinde non tam est modus rei habitæ, quàm modus habendi illam. Vt igitur applicemus ad propositum; Intelligere diuinum, quia est in Patre, illo speciali modo, scilicet vt in prima persona seu vt in habente illud à se & non ab alio; sic modificatum relatione paternitatis, habet quòd in illo sit Dicere; quod non habet in aliis personis; licèt enim in eis sit Intelligere diuinum æquè perfectum, & æquè perfectè ac est in Patre; non tamen est sub eodem modo, siue non habet illud quod in obliquo importat, ad hoc vt possit esse Dicere siue producere Verbum, sicut est in Patre: & proportione seruata dicendum est de Velle seu Diligere diuino, quod in Patre & Filio est Spirare, propter peculiarem modum illud habendi; qui modus, cùm non sit in Spiritu sancto, inde est quòd Velle seu Diligere diuinum non est in eo Spirare (quamuis sit in eo æquè perfectum, & æquè perfectè, ac est in Patre & Filio) defectu solius connotati siue illius quod in obliquo importat: quod vt tale nullam dicit perfectionem, nam respectu Dicere connotatum est relatio paternitatis, respectu verò Spirare est relatio spirationis secundùm proprium esse *Ad*, secundùm quod præcisè nullam dicit perfectionem, vt disputatione sequenti dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Th. in primo loco benè dicit, quòd Verbum procedit à dicente; quia ex ipso ibidem, Dicere est Intelligere notionaliter sumptum; ait enim quòd quicumque intelligit, ex hoc ipso quòd intelligit, producit verbum: cùm ergo in Diuinis, Verbum procedat per Intelligere notionale, & non per Intelligere essentiale; ideò meliùs dicitur, quòd procedat à dicente (quod idem est ac dicere quòd procedit ab intelligente notionaliter) quàm quòd procedat ab intelligente: quia Intelligere simpliciter sumptum est essentiale. In secundo autem loco, dum dicit quòd Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, accipit Intelligere præcisè, & non vt habet prædictum modum, ratione cuius habet quòd sit Dicere, siue proferre verbũ. In tertio tandem loco, per hoc quòd dicit, quòd Intelligere in Diuinis nunquam sumitur notionaliter, & quòd Dicere nunquam sumitur essentialiter; solùm probat, quòd Dicere distinguitur aliquo modo ab Intelligere præcisè sumpto, ratione connotati quod in obliquo importat; non autem probat quòd distinguantur adæquatè, tanquam duo actus.

Ad secundum dicendum, quòd sufficit actus notionales distingui ab essentialibus, penes aliquem modum in obliquo importatum; imò requiritur quòd sic tantùm distinguantur,

non

non autem seipsis adæquatè: quia si seipsis adæquatè distinguerentur, sequeretur quòd aliqua diuina perfectio, qualis esset actus notionalis secundùm illud quod in recto importat, non esset in tribus diuinis Personis secundùm suum formalem conceptum, quod est magnum inconueniens, vt Disputatione sequenti expendetur; nam esset aliqua perfectio formaliter in vna persona, quæ non esset in alia.

Ad tertium dicendum, quòd obiectum principale ac immediatè inspectum per ipsam Dictionem, non distinguitur ex æquo, ab obiecto principali intellectionis: nam obiectum Dictionis est verbum per ipsam productum, quod est intellectum vt *quo*, & reducitur ad rem intellectam, tanquam non ponens in numero cum ipsa; ad hoc enim producitur, vt res per ipsum repræsentata perfectè intelligatur: vnde Dictio non distinguitur ex æquo ab intellectione, etiam in Diuinis; licèt in Diuinis non producatur Verbum ex indigentia rei intellectæ ad hoc vt intelligatur, vt producitur in creatis; sed ex fœcunditate diuini intellectus vt est in Patre. Igitur Intelligere secundùm se præcisè dicit tantùm habitudinem ad rem intellectam: vt verò est simul Dicere, dicit habitudinem ad eandem rem intellectam mediante verbo per ipsum producto: quod sic optimè declarat D. Thomas infra qu. 34. art. 1. ad 3. vbi sic ait: Intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur; sed solùm informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster sit in actu per formam rei intellectæ: sed Dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud dicere, quàm proferre verbum; sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Quæ proportione seruata debent intelligi de obiecto volitionis & spirationis.

DVBIVM V.

Vtrùm in Diuinis processio Verbi per intellectum, sit vera & perfecta generatio.

SVpponendum est ex dictis, duplicé in Diuinis esse processionem, vnam Verbi, siue Filij per actionem intellectus; aliam Amoris siue Spiritus sancti per actionem voluntatis: de prima agimus in præsenti Dubio in particulari, postquam egimus de processione diuinarum Personarum in communi, de secunda agetur posteà. Quia verò generatio sumitur tam actiuè, quàm passiuè; actiuè enim sumpta est actio generantis siue productio actiua tenens se ex parte generantis, passiuè autem sumpta est ipsa productio passiua tenens se ex parte geniti, siue processio ipsius à generante; ideò dum in præsenti quærimus, Vtrùm in Diuinis processio Verbi per intellectum sit vera & perfecta generatio; generatio sumitur passiuè: quamuis ex dicendis de processione, facilè colligatur quid sit dicendum de actione ad quam sequitur; si enim probetur, quòd processio Verbi diuini sit generatio passiua, ex consequenti probatur quòd actio dictiua, per quam procedit Verbum, est generatio actiua. Est autem duplex generatio tam actiuè, quàm passiuè sumpta, vna imperfecta & communiter dicta, alia verò perfecta & propria viuentium. Prima definitur à D. Thoma hîc art. 2. quòd sit mutatio de non esse ad esse, siue de non ente ad ens, siue à substantia in potentia ad substantiam in actu: quod debet intelligi connaturaliter loquendo, nam miraculosè contingit quòd sit aliqua generatio, absque eo quòd sit mutatio, vt quando ex speciebus consecratis producuntur cineres aut vermes. Secunda autem definitur, quòd sit origo siue processio viuentis à principio viuente coniuncto, in similitudinem naturæ eiusdem speciei, ex vi talis processionis: igitur generatio viuentium, habet terminum viuentem, propterea dicitur origo viuentis: habet principium viuens, quia talis generatio debet actiuè sumpta esse actio vitalis: illud principium debet esse coniunctum genito, quia vt patet inductione, semen quod est principium instrumentale generationis, & in quo virtualiter vt in instrumento est ipsum genitum, est in principio coniunctum generanti, & est decisum à generante; vnde talis generatio debet esse quodammodo de substantia, vel de parte, seu de aliquo ipsius generantis, quod saltem in principio sit ei coniunctum; & si generatio sit perfectissima, generans & genitum debent intimè & semper esse coniuncta, vt accidit in præsenti: procedens per hanc generationem, debet esse simile in natura, saltem specifica si generatio sit per se naturalis, & non monstruosa; secus euenit, quando generatio est præternaturalis, per accidens, & monstruosa, sicut patet in generatione muli ab equo & asina, siue ab asino & equa; quando autem generatio est omnimodè perfecta, genitum est simile generanti in natura eadem numero in vtroque: debet tandem hæc similitudo in natura saltem specifica esse in genito, ex ex vi suæ processionis, siue genitum debet procedere simile generanti, in natura saltem specifica, ex vi actionis naturaliter ad hoc ordinatæ, defectu cuius Eua non dicitur genita, nec filia Adæ. Hæ sunt conditiones sufficientes, sed necessariò requisitę ad veram & naturalem generationem viuentium: quæ generatio includit generationem communiter dictam, si viuentia de potentia in actum vitæ procedunt, vt accidit in hominibus, & aliis animalibus: si autem

autem viuens genitum non procedat de potentia in actum vitæ, tunc generatio eius non habet rationem generationis communiter dictæ, quæ est mutatio de non esse ad esse; vnde in ea debet præsupponi, connaturaliter loquendo, aliquod subiectum quod priùs sit sub non esse, ac in potentia ad esse, & quod per generationem de illo non esse transeat ad esse, & de potentia quam habet ad esse, procedat ad actum ipsius esse.

Prima opinio, sed hæretica, esse potest, quòd in Diuinis processio Verbi per intellectum, non sit vera & perfecta generatio. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum: Prou. 8. dicitur ab ipsa Sapientia siue Verbo Dei: Dominus creauit me: & Ecclesiastici 24. Ab initio & ante sæcula creata sum: Dionysius cap. 5. de Theologia mystica, ait in Deo nec filij, nec patris rationem esse: Basilius lib. 2. contra Eunomium negat Verbum diuinum posse dici genituram Dei, & lib. 5. cap. 15. ait: Nec filius nec generatio Deitatis proprium est; sed ex humana similitudine adductum: quæ omnia manifestè probant, in Diuinis processionem Verbi per intellectum non esse veram & perfectam generationem.

Secundò, In Diuinis processio Verbi per intellectum; vel est generatio, quia est processio intellectualis, vel quia est processio diuina: sed ex neutro capite est generatio: non ex primo; quia alioquin omnis processio intellectualis esset generatio, quod in nobis constat esse falsum: nec ex secundo; quia aliàs omnis processio diuina esset generatio, quod constat esse falsum in processione Spiritus sancti, qui secundùm fidem nec est genitus, nec filius: ergo in Diuinis generatio Verbi per intellectum non est vera & perfecta generatio: maximè quia generatio non est perfectio simpliciter simplex, vnde non debet poni formaliter in Diuinis: quòd autem non sit perfectio simpliciter simplex, patet; nam cùm sit propria solius Filij, aliqua perfectio esset formaliter in Filio, quæ non esset in Spiritu sancto.

Tertiò, Generatio vera & perfecta est processio viuentis à viuente coniuncto in similitudinem naturæ generantis; vnde generatio est processio vniuoca: sed in Diuinis processio Verbi per intellectum non est huiusmodi; nam ex vna parte Verbum ex generali sua ratione non procedit, etiam intentionaliter, simile Dicenti, at procedit simile speciei intelligibili; vnde ex hac parte Verbum diuinum non procedit simile Dicenti, quod tamen deberet esse generans, si talis processio esset generatio. Deinde omnis processio verbi terminatur ad hoc, quòd verbum procedens sit simile producenti in esse intelligibili & repræsentatiuo, non autem in esse naturali & entitatiuo; ex alia verò parte processio Verbi diuini non est vniuoca, quia Verbum procedens differt specie à producente, cùm proprietates personales constitutiuæ ipsorum sint specie diuersæ: ergo in Diuinis processio Verbi per intellectum non est vera & perfecta generatio.

Quartò, Si in Diuinis processio Verbi per intellectum esset vera & perfecta generatio, sequeretur quòd in Diuinis formalissima ratio Verbi esset formalissima ratio Filij, vt patet: sed hoc est falsum: tum quia ratio Verbi est aliquid absolutum, vt constat in nobis, & docet D. Thomas in 1. d. 27. art. 2. Ratio verò Filij est simpliciter relatiua; tum quia Verbum dicit respectum ad totam Trinitatem & ad creaturas, ex quorum cognitione procedit, ea enim omnia repræsentat, Filius autem dicit tantùm respectum ad Patrem; tum quia Verbum diuinum est principium *quo* intelligendi in Diuinis, non autem Filius sub conceptu Filij; & è contra Filius vt talis producit vt *quod* Spiritum sanctum, non autem vt Verbum; quia verbum in nobis non influit in amorem, nisi per modum formæ intelligibilis, ac proinde vt *quo*; tum denique quia aliàs in forma Baptismi posset, & validè, & licitè æquè assumi nomen Verbi, ac nomen Filij, quod tamen non conceditur: ergo in Diuinis processio Verbi per intellectum non est vera & perfecta generatio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd in Diuinis processio Verbi per intellectum est vera & perfecta generatio: 2. Vnde sequitur quòd in Diuinis formalissima ratio Verbi est formalissima ratio Filij, sicut formalissima ratio Dicentis est formalissima ratio Patris, absque vlla distinctione virtuali ex parte rei conceptæ: 3. Quamuis ex parte conceptionis nostræ imperfectæ, siue ex imperfecto modo concipiendi distinguantur. Ita docent communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Ioannis 1. Christus Dominus dicitur Verbum diuinum, & simul dicitur vnigenitus; sic enim habetur: In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, &c. infra verò habetur: Et Verbum caro factum est, & habitauit in nobis, & vidimus eum quasi vnigenitum à Patre, plenum gratiæ & veritatis. Item Psalmo 2. dicitur: Filius meus es tu, ego hodie genui te: vnde Athanasius in suo Symbolo ait de eodem Verbo diuino, Filius à Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus: & in Symbolo Concilij Niceni habetur: Genitum, non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt. Deinde in sacra Scriptura, Verbum Dei Caro factum, dicitur passim esse filius Dei: processio autem qua aliquid procedit vt filius, est

est vera & perfecta generatio. Et non solùm hæc veritas Catholica habetur in nouo Testamento, sed etiam in veteri, quamuis non ita expressa: Isaiæ 9. dicitur de Christo; Paruulus natus est nobis, & filius datus est nobis, & factus est principatus super humerum eius; & vocabitur nomen eius, Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis: & capite vltimo dicit Deus: Nunquid ego qui alios parere facio, ipse non pariam, dicit Dominus? si ego qui generationem cæteris tribuo, sterilis ero, ait Dominus Deus tuus: Item apud eundem Isaiam habetur: Generationem eius quis enarrabit. Et tandem Psalmo 109. Ex vtero ante luciferum genui te: circa expositionem harum authoritatum & confirmationem ipsarum videatur D. Thomas 4. contra Gentes cap. 2. 3. & 7: Possent adduci infinitæ authoritates tum Conciliorum vt Nicæni in professione fidei, & Ephesini can. 13. tum sanctorum Patrum: sed quia longum esset plures adducere, ideò pro nunc sufficiet authoritas vtriusque Cyrilli: noster Alexandrinus dialogo de Trinitate lib. 1. col. penultima sic ait contra Arianos: Ipsam Dei Patris naturam in hoc simul dehonestant: quandoquidem contendunt non esse fructiferum, & spoliant eum gignendi facultate, cuius tamen figuras parturiens & fructificans creaturarum natura in se declarat. Hierosolymitanus verò Catechesi 7. ait: Nam qui omnibus vim gignendi compartitur, eum hac facultate priuare, impium sanè fuerit.

Secundò probatur ratione D. Thomæ hîc art. 2. aliquantulum expensa: Vera & perfecta generatio viuentium est origo siue processio viuentis à viuente coniuncto, in similitudinem naturæ, saltem specificæ, ex vi talis processionis: sed processio Verbi diuini est huiusmodi. Quòd enim sit processio viuentis à viuente, constat ex illo Matthæi 16. Tu es Christus Filius Dei viui: & ex illo Ioannis 11. Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit & Filio habere vitam in semetipso: & ratio est, quia Verbum in Diuinis procedit per actionem vitalem perfectissimam, nempe per Dicere intellectuale, & consequenter principium à quo procedit, debet esse viuens perfectissimum, actio enim vitalis non conuenit nisi principio vitali; & cùm Verbum procedens sit simile producenti in eadem numero natura, & sit Deus, iuxta illud Ioannis 1. Et Deus erat Verbum; sequitur quod sit terminus viuens actionis vitalis, ac viuens vita perfectissima, qua viuit eius principium, nempe vita purè intellectuali, sine admixtione cuiuscumque potentiæ, cùm sit suum esse, & suum intelligere, ac proinde actus purissimus. Quòd autem Verbum in Diuinis procedat à principio coniuncto, imò perfectissimè coniuncto, constat ex illo Ioannis 1. Vnigenitus filius, qui est in sinu Patris: & ratio est manifesta; nam de ratione verbi mentalis est, quòd maneat intra dicentem; propterea actio qua producitur, dicitur immanens, imò sic est coniunctum, quòd sit vnum cum ipso in natura & omnimoda perfectione, iuxta illud Ioannis 10. Ego & Pater vnum sumus: propter rationem mox adducendā. Quòd talis processio sit in similitudinem perfectissimam naturæ, constat ex prædicta authoritate, nā talis similitudo in natura pertingit ad identitatem, quæ est summa similitudo quæ possit excogitari: verum quidem est, quòd ad veram & perfectam generationem viuentium sufficit quòd sit processio in similitudinem naturę specificæ; non tamen est perfectissima, nisi sit in similitudinē naturæ eiusdē numero, qualis est processio Verbi in Diuinis; si enim generatio ad hoc tendit, vt producat genitum simile generāti, & quò est perfectior, eò producit magis simile, vnde iudicatur perfectior generatio humana, quandò filius genitus assimilatur generanti, non solùm in natura specifica, sed etiam in accidentibus illam consequentibus: & quòd non sit talis similitudo, est præter intentionem naturæ, vel ex debilitate seminis, vel ex aliis causis extrinsecis: & sic quòd processio Verbi in Diuinis sit in similitudinem eiusdē numero naturæ, & non tantùm in similitudinē naturæ specificæ, non tollit quòd sit perfecta generatio, imò facit quòd sit perfectissima: ratio verò, quare talis processio pertingat ad hoc, quòd non solùm sit ad similitudinem, sed etiam ad identitatem naturæ, adducitur à D. Thoma hîc art. 1. ad 2. vbi sic ait: id quod procedit secundùm processionem quæ est ad extra, oportet esse diuersum ab eo à quo procedit: sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diuersum: imò quantò perfectius procedit, tantò magis est vnum cum eo à quo procedit: manifestum est enim, quòd quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, & magis vnum; nam intellectus secundùm hoc quòd actu intelligit, secundùm hoc fit magis vnum cum intellecto: vnde cùm diuinum intelligere sit in fine perfectionis, necesse est quòd Verbum diuinum sit perfectè vnum cum eo à quo procedit, absque omni diuersitate. Quòd denique hæc processio ex propria ratione habeat tendere in similitudinem naturæ, sic declaratur: Omnis qui se intelligit, producit verbum sibi simile, & quantò perfectius se intelligit, tantò similius producit verbum: actio enim intellectiua ex propria ratione formali, est assimilatiua siue productiua termini similis ipsi principio intellectionis, quod est res intellecta, & est ipsimet intelligens dum seipsum intelligit; ita vt eadem natura rei intellectæ sit in verbo producto, quamuis diuerso modo; in verbo enim

Digitized by Google

enim producto est tantùm intentionaliter, siue in esse intelligibili & repræsentatiuo; in re autem intellecta est in esse naturali & entitatiuo: quæ diuersitas & defectus prouenit ex duplici capite, scilicet ex imperfectione intellectus creati, qui cùm sit accidens, non potest immediatè producere terminum substantialem; nunquam enim terminus immediatè productus potest esse perfectior principio, quo immediatè ac principaliter producitur; & ex eo quòd in verbo creato esse naturale & esse intelligibile seu repræsentatiuum realiter distinguntur; ex quo contingit verbum creatum in esse naturali esse accidens, in esse verò intelligibili & repræsentatiuo esse plerumque substantiam: ex quibus constat, quòd processio per intellectum in creatis est quidem generatio, quia per eam procedit simile in natura, est autem imperfecta, quia per eam non procedit simile perfectè: cùm ergo in Diuinis Deus Pater intelligat se perfectè, adæquatè, ac comprehensiuè, id est secundùm omnia quæ in seipso sunt tam formaliter, quàm eminenter; producit Verbum simile sibi perfectissimè, adæquatè & comprehensiuè: & quia diuinus intellectus non est accidens, sed est realiter ipsa Dei substantia, producit terminum substantialem, siue Verbum quod sit substantia: & quia in Diuinis esse naturale & esse intelligibile sunt realiter idem (in Diuinis quippè omnia sunt idem realiter, inter quæ non est oppositio relatiua;) sequitur quòd cùm Verbum diuinum ex vi suæ processionis sit simile Patri in esse intelligibili & repræsentatiuo, sit etiam ex vi suæ processionis, siue ex vi actionis qua procedit, simile ei in esse naturali; id est quia procedit per actionem intellectus perfectam, vt ampliùs explicabitur Dubio sequenti: ergo in Diuinis processio Verbi per intellectum est vera & perfecta generatio. Alij alias ad hoc probandum adducunt rationes: sed hæc D. Thomæ est efficacissima.

Probatur secunda pars conclusionis, tum authoritate sacræ Scripturæ, quæ filium Dei vocat Verbum diuinum; & Verbum diuinum vocat filium Dei: tum authoritate sanctorum Patrum, & maximè S. Augustini & D. Thomæ, quæ habetur infra qu. 34. art. 2. ad 3. vbi sic habetur: In nomine Verbi eadem proprietas importatur, quæ in nomine Filij: vnde dicit Augustinus, eo dicitur Verbum, quo Filius; ipsa enim natiuitas Filij, quæ est proprietas personalis eius, diuersis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diuersimodè perfectionem eius: nam vt ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius: vt ostendatur coæternus, dicitur Splendor: vt ostendatur omninò similis, dicitur Imago: vt ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum: non autem potuit vnum nomen inueniri, per quod omnia ista designarentur: tum sequenti ratione ex dictis deducta: Formalissima ratio processionis Verbi diuini est generatio passiua, & dictio intellectualis primæ Personæ diuinæ est formalissimè generatio actiua: ergo in Diuinis, formalissima ratio Verbi est formalissima ratio Filij; sicut formalissima ratio Dicentis est formalissima ratio Patris, absque vlla distinctione virtuali ex parte rei conceptæ: non enim maior potest esse diuersitas in principio vel in termino actionis, quàm in ipsa actione; quia diuersitas quæ esset in principio actionis, dimanaret in actionem; & si quæ esset diuersitas in termino actionis, vt tali, procederet ab ipsa actione. Maximè, quia aliàs multiplicandæ essent relationes, notiones, & processiones; nam præter quatuor relationes communiter admissas in Diuinis, in Patre esset ponenda relatio Dicentis, quæ esset etiam notio: & in Filio esset relatio & notio Verbi; nam Verbum in recto dicit relationem, & in obliquo naturam diuinam, sicut Filius, vt docet D. Thomas infra qu. 34. art. 3. ad 1. & ad 4. Cuius ratio est, quia formale constitutiuum diuinæ personæ est relatio siue proprietas relatiua; & hæc sola in personis productis producitur vt *quo*; nam diuina natura cum omnibus suis perfectionibus absolutis non producitur in illis, sed illis communicatur; & inde est, quòd in nomine Filij & Verbi importatur de formali ipsa relatio constitutiua personæ, & non natura diuina; quia Filius seu Verbum est terminus *qui* generationis, & natura est terminus *quo* communicatus: Hoc autem est singulare in diuinis Personis, quia ipsæ solæ constituuntur per proprietates relatiuas.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Tanta est eminentia diuinæ perfectionis, & tanta debilitas intellectus creati in ordine ad ipsam, vt quamuis aliquid diuinum sit simplicissimum, absque vlla etiam distinctione virtuali, tamen non possit ab intellectu creato concipi vnico conceptu; & maximè quando in creatis non habet quid simile: vnde concipit diuinam essentiam distincto conceptu ab eo, quo concipit esse diuinum; & concipit diuinam essentiam per modum subiecti habentis & perfectibilis, ipsum autem esse per modum actus perficientis, quamuis non ita iudicet esse; & tamen cõstat, quòd diuina essentia est ipsum esse per se subsistens, absque vlla distinctione virtuali. Sic pari modo dicendum est in præsenti, quòd quamuis formalissima ratio Verbi sit formalissima ratio Filij in Diuinis absque vlla distinctione virtuali ex parte rei conceptę, vt probatum est; tamen ex parte conceptionis nostræ imperfectæ, siue ex imperfecto modo concipiendi distinguntur, vt probatur rationibus adductis quarto Argumento in contrarium.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thom. 4. contra Gentes cap. 8. quòd in illis locis sacræ Scripturæ nomine Sapientiæ, vel non intelligitur Sapientia quæ est filius Dei, sed sapientia indita hominibus: vel intelligitur humanitas Christi ab æterno præuisa & creata, quantùm ad intentionem: vel si intelligitur de Sapientia, quæ est Filius Dei & Verbum, dicendum quòd ibidem dicitur & creata & genita, vt ex creatione accipiatur immutabilitas Patris, & ex generatione vnitas naturæ in Patre & Filio. Ad authoritatem S. Dionysij dicendum, quòd solùm vult rationẽ Patris & Filij non esse in Deo eo modo, quo est in creaturis; inuoluta imperfectionibus: loquitur enim ibi de modo quo Deus cognoscitur ex creaturis per negationem. Ad authoritatem S. Basilij dicendum, quòd rectè negat, filium Dei debere dici genituram; tum quia hoc nomen non inuenitur in Scriptura, nec vsurpatur in Ecclesia; tum quia genitura potiùs significat actũ gignendi, quàm filium genitum; tum quia γέννημα quod est nomen græcum exclusum à Basilio, & latinè est translatum Genitura, significat etiam genimen siue germen, fœtum, fructum, & alia quæ non exprimunt terminum perfectæ generationis, qualis est generatio diuina. In secundo autem loco solùm excludit à Diuinis rationem filij & generationis, secundùm quòd inuenitur in humanis, inuoluta imperfectionibus; & non absolutè; vnde ibidem concludit: Generat Deus, non vt homo; generat autem verè.

Ad secundum dicendum, quòd processio Verbi in Diuinis est vera & perfecta generatio, non quia est processio intellectualis tantùm, nec quia est diuina præcisè, vt probat argumentum, nec etiam quia est intellectualis & diuina simul formaliter loquendo; nam esse diuinum, angelicum, vel humanum sunt differentiæ extrinsecæ & accidentariæ intellectionis; vnde ex illis non potest peti ratio, cur aliqua intellectio sit vera & perfecta generatio: sed debet peti ex differentiis per se talis processionis, quia scilicet est intellectualis perfectissima, & ideò Verbum procedens ex vi ipsius processionis, est simile perfectissimè producenti: verum tamen est quòd sola processio intellectualis diuina est perfectissima, sed tamen esse diuinam se habet tantùm de materiali quantùm ad hoc; quia si per impossibile daretur alia processio intellectualis perfectissima, præter diuinam, hæc esset vera & perfecta generatio; cuius manifestum indicium est, quia imperfecta quæque processio intellectualis in nobis est imperfecta generatio. Ad illud quod subiungitur, dicendum; quòd generatio Verbi in Diuinis est perfectio simpliciter simplex, ratione absoluti quod in ea includitur, quod idem numero includitur in processione Spiritus sãcti,

Ad tertium, quantùm ad primam partem dicendum, quòd verbum ex generali sua ratione procedit simile rei intellectæ ac speciei intelligibili, quæ quantùm ad hoc non ponit in numero cum re intellecta: vnde quando dicens intelligit seipsum, vt contingit in presenti, debet verbum procedere simile dicẽti: & quando intellectio est perfectissima, qualis est diuina, Verbum procedit simile producenti, non solùm in esse intelligibili & repræsentatiuo, sed etiam in esse naturali & entitatiuo. Quantùm ad secundam partem dicendum, quòd generatio vera & perfecta debet esse processio vniuoca, quantùm ad terminum *quo* generationis, vel productum, vel communicatum præcisè, siue quantùm ad naturam; debet enim esse eadem saltem specie in generante & in genito: quantùm verò ad proprietatem personalem non est necessarium; in nobis contingit, quia natura humana ex sua limitatione habet, quòd non possit communicari, nisi personis eiusdem rationis specificæ, & adhuc quòd non communicetur eadem numero: in Diuinis autem hoc non est; quia diuina natura ex summa sua eminentia, ac infinita illimitatione petit cõmmunicari eadem numero tribus diuinis *Personis*, quasi specie differentibus secundùm suas proprietates personales, vt posteà dicetur.

Ad quartum dicendum, quòd in Diuinis formalissima ratio Verbi est formalissima ratio Filij. Ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd ratio verbi vt sic, tam creati quàm increati, est quid relatiuum, vt docet D. Thom. infra q. 34. art. 3. ad 4. vbi correxit sententiam quam docuerat in 1. sententiarum, vt ait Caietanus, & alij Thomistæ; quamuis verbum, vt significatum nomine speciei intelligibilis & vt habet rationem obiecti intrinseci intellectionis, sit quid absolutum: & fortè hoc tantùm voluit D. Thomas loco citato. Ad secundam probationem dicendum, quòd Verbum dicit tantùm respectum realem ad Patrem dicentem, & respectum rationis ad totam Trinitatem, & ad creaturas quas repræsentat, ratione essentiæ diuinæ quam importat *in obliquo*: pari modo Filius dicit tantùm respectum realem ad Patrem, & respectum rationis ad totam Trinitatem, & ad creaturas, ex quarum cognitione procedit, & quas repræsentat ratione essentiæ diuinæ; quamuis hic respectus non exprimatur nomine Filij, quia in creatis nullus est filius, qui procedat vt verbum. Ad tertiam probationem dicendum, quòd propriè loquendo in Diuinis, Verbum non est principium *quo* intelligendi, quia essentia diuina ob summam suam actualitatem non indiget alio quo reddatur intelligibilis, quamuis etiam in Verbo omnia Deus intelligat, sicut & in Filio qui est perfecta imago substantiæ ipsius; vnde Verbum non procedit ex indigentia, sicut procedit

Digitized by Google

procedit in creatis; sed ex fœcunditate diuini intellectus: quamuis autem verbum in creatis non cõcurrat vt *quod* in amorem, quia non est per se subsistens; benè tamen in Diuinis Verbum producit vt *quod* Amorem diuinum siue Spiritum sanctum. Ad quartam probationem dicendum, quòd non est licitum mutare formas Sacramentorum, etiam in alia vocabula sinonyma eiusdem idiomatis: quantùm ad valorem verò dicendum, quòd Caietanus 3. p. q. 66. art. 5. asserit formam Baptismi collatam sub nomine Verbi esse æquè validam, ac collatam sub nomine Filij, cùm eadem secunda persona sanctissimæ Trinitatis significetur: Alij negant esse validam, quia ex D. Thoma ibidem ad 7. asserunt formas Sacramentorum fuisse à Christo institutas sub vocabulis communioribus, & magis vsitatis in vnoquoque idiomate: nomen autem, quo communiùs & vsitatiùs significatur secunda persona sanctissimæ Trinitatis, est nomen Filij: sed his agitur proprio loco.

DVBIVM VI.

Vtrùm in Diuinis, præter processionem Verbi per intellectum, sit alia vera processio per voluntatem.

SVpponendum est, plura esse discrimina inter actionem immanentem, & actionem transeuntem. Primum est, quòd actio formaliter transiens semper immutat agentẽ, quia in eo subiectatur, vt dictum est in Physicis, & sẽper est coniuncta cum motu: quod non habet actio immanens, licèt enim subiectetur in agente, tamen quia non est coniuncta cum vero motu physico, ideò non immutat hoc modo physicè agentem; quamuis aliquo modo immutet, propterea Philosophus dicit, quòd Intelligere est quoddam Pati. Secundum est, quòd actio transiens est propter passum & dicitur perfectio passi, non quòd ipsa recipiatur in passo, remanet enim in agente; sed quia eius terminus recipitur in passo, & perficit illud: actio autem immanens est perfectio agentis; quia tam ipsa, quàm eius terminus subiectatur in agente; imò dicitur actus vltimus agentis, quia non necessariò producit terminum, & si producit, ipse terminus potiùs est propter actionem, quàm actio propter terminum. Tertium quod facit ad propositum est, quòd actio transiens versatur circa materiam externam, actio autem immanens versatur circa materiam internam siue existentem in ipso agente: nam omnis actio immanens perficitur intra ipsum agens, quia intra ipsum est aliquo modo obiectum siue materia circa quam versatur, vt patet inductione in omni genere actionis immanentis, scilicet vegetatiuæ, sensitiuæ, & intellectiuæ: & quò perfectior & eleuatior est talis actio, tantò intimius habet suum obiectum, ac immaterialius; vnde videmus quòd actio ordinis vegetatiui, vt pote infimi, versatur circa materiam principio proximo agendi omninò coniunctam ac existentem intra ipsum agẽs. Actio ordinis sensitiui, vt potè superioris ordinis, intimius habet obiectum; & cùm non possit sic illud habere secundùm esse reale, ideò à natura eiúsque Authore prouisum est, vt tale obiectum posset recipi secundùm esse intentionale, quod est satis depuratum à materia; & quò potentia & actio ordinis sensitiui est perfectior, eò etiam species, in quibus obiectum est modo intentionali, sunt perfectiores ac magis immateriales. Actio tandem ordinis intellectiui, vt potè supremi, adhuc intimius habet obiectum, ita vt intellectus in actu fiat quodammodo res intellecta: obiectum autem intelligibile aliquando intimè vnitur ipsi intellectui, secundùm suum esse reale ac naturale, quando est valde immateriale; aliquando verò ac sæpiùs ei vnitur in specie intelligibili siue impressa, quæ est principium intellectionis, & in specie expressa siue verbo mentis quod est terminus intellectionis. Quia verò præter actionem speculatiuam ordinis intellectiui, est etiam actio affectiua scilicet voluntatis; ideò etiam hæc debet habere suum obiectum intimè vnitum modo sibi proprio & conuenienti: Dicimus igitur, quòd quia intellectus ex propria natura habet quòd contẽpletur suum obiectum; ideò necesse est, quòd habeat obiectum in se præsens vel secundùm esse naturale, vel secundùm esse intelligibile in propria eius specie; non enim posset illud contemplari, nisi sic haberet præsens: voluntas autem, quia est potentia affectiua, & ex propria natura habet ferri ad suum proprium obiectum, secundùm esse reale quod habet in se extra ipsam (in quo opponitur intellectui, qui potiùs attrahit intra se obiectum) inde est quòd non petit habere obiectum alio modo sibi vnitum, quàm per quendam impulsum, quo in illud completè inclinetur, quamuis perfectus amor exigat præsentiam obiecti. Quòd sic ampliùs declaratur: Per actum voluntatis creatæ, prout tendit in bonum, procedit amor creatus in ipsa voluntate, qui est quidam impulsus, tam ab obiecto, quàm ab ipsa voluntate procedens, ratione cuius obiectum amatum est in ipsa voluntate hoc modo ipsi proportionato, quo impulsu completè inclinatur voluntas in bonum amatum ab ipsomet bono, vt in illo quiescat: sicut enim intellectus incipit suam intellectionem in specie impressa, complet verò ac perficit in specie expressa, siue in verbo quod est terminus intrinsecus intellectionis: sic voluntas proposito sibi bono ab intellectu, se ipsa in illud incipit inclinari siue amare, non

Digitized by Google

indigens aliquo superaddito per modum actus primi, sicut indiget intellectus specie impressa: cuius differentiæ ratio est quia per hoc quòd actus voluntatis sit inclinari ad bonum, & ipsa ex se sit inclinatio subiecti, est sufficienter in actu primo seipsa ad inceptionem sui actus; quod non habet intellectus, cùm eius actus sit speculari obiectum; vnde antequam incipiat, debet in se præhabere obiectum; deinde amando producit in semet ipsa quendam impulsum, quo magis inclinatur ad amandum: hunc enim exigit pro termino intrinseco suæ actionis, ipsi proportionato; nam sicut intellectus producit verbum tanquam terminum intrinsecum, quod est expressa similitudo obiecti, ex eo quòd eius actio est contemplatio obiecti, quæ perficitur in illo termino: sic voluntas debet producere istum impulsum, quo magis inclinetur ad amandum, tanquam terminum intrinsecum suæ actionis, eo quòd eius actio sit inclinatio in bonum, quæ perficitur in illo termino siue per illum terminum: propter enim Sympathiam harum potentiarum debemus eodem modo de ipsis discurrere, salua naturali differentia modi tendendi vtriusque. Iste impulsus voluntatis dicitur Amor, sicut & actio per quam producitur; quãuis actio magis propriè dicatur Dilectio: & sicut in rebus materialibus imprimitur quidam impulsus, ad hoc vt moueantur, & quandiu in eis durat impulsus, tandiu durat motus: sic in voluntate quandiu durat iste impulsus, tandiu voluntas amat; & quantò magis amat, tantò magis crescit impulsus; & quantò magis crescit impulsus, tantò magis amat, & semper cresceret, si semper repręsentaretur obiectum amabile: sed quia non possumus esse in continua eius contemplatione; & possunt apparere in obiecto quocumque limitatæ perfectionis rationes aliquæ odibiles, saltem potest in eo apparere priuatio maioris perfectionis & bonitatis, quæ priuatio est aliquod malum; ideò cessat amor noster circa aliquod obiectum. Iste terminus intrinsecus voluntatis tandiu durat, quandiu durat actio voluntatis: non tamen habet modum & nomen termini, sed tendentiæ ac viæ; quia licèt sit terminus actionis, tamen inclinat ipsam voluntatem & mouet ad obiectum: & quamuis per dictum terminum fiat vnio rei amatæ cum amante, adeò vt non solùm amans sit in re amata, sed etiam res amata sit in amante; non tamen hic terminus est obiectum intrinsecum voluntatis, nec est similitudo rei amatæ; sicut verbum intellectus est obiectum intrinsecum ipsius, ac similitudo rei intellectæ; sed est tantùm quędam impressio ipsius obiecti, vt dictum est: non enim petit esse alio modo in volũtate, cùm ipsa sit potentia affectiua. Idem dicendum est proportione seruata circa potentiam affectiuam sensitiuæ partis, in multis enim assimilatur voluntati, sicut potentia cognoscitiua assimilatur intellectui. Hoc supponendum desumptum est ex D. Th. hîc art. 3. vbi sic ait: Secundùm operationem voluntatis inuenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundùm quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Et infra qu. 37. art. 1. vbi ait: Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquã intelligit, prouenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, prouenit quædam impressio (vt ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundùm quam amatum dicitur esse in amante; sicut & intellectum in intelligente. Hanc doctrinam communiter sequuntur discipuli D. Thomæ, vt Capreolus in 1. d. 27. qu. 2. Ferrariensis 4. contra Gentes cap. 19. Caietanus, Bannes, Nazarius, nostri Salmanticenses, & alij in præsenti. Cùm igitur in creatis detur talis processio per voluntatem: quæritur, vtrùm etiam in Diuinis sit vera processio per voluntatẽ: & quamuis ex supradictis sufficienter constet esse in Diuinis hanc processionem; hîc tamen ex professo examinabitur.

Prima opinio, sed hæretica, negat in Diuinis esse aliquam veram processionem per voluntatem. Probatur; si in Diuinis esset aliqua vera processio per voluntatem, esset aliqua persona diuina procedens per illam, & hæc esset Spiritus sanctus, vt patet: sed Spiritus sanctus non est persona diuina, cùm in sacra Scriptura multa attribuantur Spiritui sancto, quæ dedecent personam diuinam, vt moueri, effundi, cõtristari, affligi, ad iracundiã prouocari, orare gemendo, & similia: nam Gen. 1. dicitur: Spiritus Domini ferebatur super aquas. Ioël 2. Effundam de spiritu meo. Ad Ephes. 4. Nolite contristare Spiritum sanctum Dei. Isaiæ 63. Ipsi ad iracundiam prouocauerunt & afflixerunt Spiritũ sancti eius. Ad Rom. 8. Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus: ergo in Diuinis non datur aliqua vera processio per voluntatem.

Secundò, Datur in Diuinis processio Verbi per intellectum, qua ipsi communicatur diuina natura infinitè perfecta, quantùm communicabilis est: ergo in Diuinis non datur alia vera processio per voluntatem; tum quia ex vna parte processio per intellectum debet esse prior, ex alia verò parte est processio infinita, vnde exhaurit totam rationẽ & perfectionem processionis, & sic non est possibilis alia; tum quia vnicuique naturæ conuenit vnicus modus, quo possit cõmunicari, maximè si communicetur illo modo tota & totaliter, siue æquè perfectè, ac communicabilis est.

Tertiò, Si quid suaderet esse in Diuinis veram

ram aliquam processionem per voluntatem, maximè ratio D. Thomę deducta ex hoc, quòd in nobis sit aliqua processio per voluntatem: sed falsum est quòd in nobis sit aliqua processio per voluntatem; tum quia id expresse docet idem D. Thom. q. 4. de veritate art. 2. ad 7. vbi sic ait: Et ideò voluntas non habet aliquid progrediens à seipsa, quod in ea sit, nisi per modum operationis; sed intellectus habet in seipso aliquid progrediens ab eo, non solùm per modum operationis, sed etiam per modum rei operatæ: & ideò verbum significatur vt res procedens; sed amor vt operatio procedens: tum quia falsum est eius fundamentum, quòd scilicet amatum sit in amante; imò potiùs amans est in amato, hoc enim proprium est voluntatis, quòd tendat extra se ad bonum; non diligit quippe aliquid intra se residens: ergo in Diuinis non est aliqua vera processio per voluntatem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum; quòd in Diuinis, præter processionem Verbi per intellectum, est alia vera processio per voluntatem, 2. Qua procedit Spiritus sanctus, tertia sanctissimæ Trinitatis persona. Ita docent omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum & sanctorum Patrum. Ioannis 13. dicitur; Spiritum veritatis, qui à Patre procedit. In Symbolo Athanasij habetur; Spiritus sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Et in Symbolo Concilij Niceni dicitur de Spiritu sancto: Qui ex Patre Filióque procedit, qui cum Patre & Filio simul adoratur & conglorificatur. Tandem hanc veritatem Catholicam communiter docent omnes sancti Patres. Deinde probatur ratione D. Thomæ hîc art. 3. quæ supposita fide huius mysterij est valde efficax, & sic breuiter proponitur: In nobis præter processionem verbi per intellectum, est processio amoris per voluntatem; & hoc ideò quia obiectum actionis immanentis debet aliquo modo esse intra agentem, actio quippè immanens non tendit in aliquid extrinsecum; vnde sicut res intellecta est in intelligente per verbum, quod est terminus intrinsecus intellectionis; sic res amata est in amante per amorem seu impulsum voluntatis, qui est terminus intrinsecus dilectionis: ergo etiam in Diuinis, præter processionem Verbi per intellectum, est alia vera processio Amoris per voluntatem; debet enim diuina natura infinitè perfecta esse fœcunda, omni modo possibili perfectisimæ naturæ intellectuali.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum, qui asserunt Spiritum sanctum esse Amorem diuinum, & alia ei attribuunt, quæ probant ipsum procedere per voluntatem, vt ampliùs constabit ex infra dicendis: imò hoc importat nomen Spiritus sancti, vt docet D. Thomas 4. contra Gentes cap. 19. sic enim ait: Sed quia amatum in voluntate existit, vt inclinans, & quodammodò impellens intrinsecùs amantem in ipsam rem amatam: impulsus autem rei viuentis ab interiori ad Spiritum pertinet: conuenit Deo per modum amoris procedenti vt Spiritus dicatur, eius spiratione quasi quadam aspiratione existente. Quod ampliùs explicat cap. 23. ait enim: Considerandum est, quòd nomen *Spiritus* à respiratione animalium sumptum videtur: in qua aër cum quodam motu infertur, & emittitur: vnde nomen Spiritus ad omnem impulsum & motum, vel cuiuscumque aërij corporis trahitur: sic ventus dicitur Spiritus, sic etiam vapor tenuis diffusus per membra ad eorũ motus, Spiritus vocatur. Rursus quia aër inuisibilis est, translatum est vlteriùs Spiritus nomen, ad omnes virtutes & substantias, & inuisibiles & motiuas: & propter hoc anima sensibilis, & anima rationalis, & Angeli, & Deus, Spiritus dicuntur: & propriè Deus per modum amoris procedens, quia amor virtutem quandam motiuam insinuat.

AD primum ergo dicendum cum D. Thom. loco proximè citato, quòd vniuersaliter, dum aliquid quod inuoluit imperfectionem Deo attribuitur, debet intelligi metaphoricè: quamuis in primo loco nomine Spiritus possit intelligi aër qui habet naturalem locũ super aquam. In secundo loco dicitur: Effundam de Spiritu meo super omnem carnem, quod ea ratione dictum esse oportet intelligi, qua Spiritus sanctus dicitur mitti hominibus à Patre vel Filio: verbo autem *effusionis* abundantia effectus Spiritus sancti intelligitur, & quòd non stabit in vno, sed ad plures deueniet, à quibus etiam quodammodò in alios deriuetur, sicut patet in iis quæ corporaliter effunduntur. In tertio & quarto loco est locutio metaphorica, desumpta ex passionibus hominum, qui ex malo contristantur, affliguntur, & ad iracundiam prouocantur; & hoc ad ostendendam grauitatem & malitiam peccatorum, quæ has passiones Deo causarent, si esset capax illarum. Tandem in quinto loco ly *postulat*, idem est ac facit nos postulare.

AD secundum dicendum, quòd per processionem Verbi per intellectum communicatur ei diuina natura infinitè perfecta, quantùm communicabilis est, quantùm ad perfectionis intensionem; non autem quantùm ad modum communicabilitatis: licèt enim tota per hanc processionem Verbo communicetur, non tamẽ totaliter ex parte communicabilitatis; quia alio modo per actum voluntatis, ac diuersa processione est communicabilis in posteriori ori-

ginis. Vnde ad primam probationem in cōtrarium dicendum, quòd processio Verbi vt pote infinita per intellectum exhaurit totam rationem processionis per intellectum, non autem processionis vt sic; non enim est infinita in omni genere processionis: quantum verò ad perfectionem dicendum, quòd processio Verbi continet identicè totam perfectionem processionis possibilis in Diuinis; quia processiones diuinæ dicunt perfectionem ratione absoluti quod includunt & tantùm distinguuntur penes relationes quas important, idem autem numero absolutum, quod est in vna processione, reperitur in alia. Ad secundam probationem sic respondet D. Th. 4. contra Gentes cap. 23. quòd in sola natura diuina pluribus modis natura communicetur, rationabile est: quia in solo Deo eius operatio est suum esse. Vnde cùm in eo, sicut & in qualibet intellectuali natura, sit Intelligere & Velle, id quod procedit in eo per modum intellectus vt Verbum, aut amoris & voluntatis vt Amor, oportet quòd habeat esse diuinum, & sit Deus; & sic tam Filius, quàm Spiritus sanctus est vnus Deus.

Ad tertium, concessa Maiori, negatur Minor: & ad primam eius probationem dicendum, quòd quia impulsus ille à voluntate procedens, est per modum alicuius tendentiæ in bonum amatum, ideò potiùs habet rationem viæ & operationis, quàm termini & rei procedentis; non quòd reuera non sit res procedens, sicut Verbum; quod non solùm est res procedens, sed etiam habet modum & nomen termini ac rei procedentis; vnde in Diuinis Verbum sumitur tantùm notionaliter; Amor verò non ita, nam etiam dicitur essentialiter; sumitur enim pro actu dilectionis, sicut sumitur pro termino ipsius producto, propter penuriam vocum in his quæ pertinent ad processionem ac personam Spiritus sancti. Ad secundam probationem constat ex dictis, quomodò amatum est in amante, per quandam sui impressionem in affectu amantis.

DVBIVM VII.

Vtrùm processio Spiritus sancti sit generatio propriè dicta.

Svpponendum est, quòd aliæ sunt differentiæ per se & intrinsecæ intellectus & voluntatis, aliæ verò sunt accidentales & extrinsecæ: differentiæ per se & intrinsecæ intellectus, quibus constituuntur ac distinguuntur diuersi gradus intellectuum, sunt differentiæ intellectualitatis formaliter, quæ sumuntur per ordinem ad actus intelligendi, & ad obiecta vt obiecta sunt: & sic distinguuntur intellectus secundùm diuersos modos, quibus respiciunt sua obiecta; vel vt actus purus, sicut intellectus diuinus; vel vt pura potentia, sicut intellectus humanus; vel medio modo, sicut intellectus Angelicus: differentiæ autem accidentales & extrinsecæ desumuntur ex parte subiecti, vt quòd sit Intellectus diuinus, vel angelicus, vel humanus; quia ex parte subiecti non exprimitur formaliter diuersa ratio intellectualitatis vt sic: hîc autē cōsideratur intellectus vt est potentia, siue vt est principium *quo* formale processionis intellectualis; nam si consideretur sub ratione communi proprietatis, habet suas differentias essentiales à natura ad quam sequitur: proportionaliter loquendum est de voluntate. Quod autem dictum est de intellectu & voluntate, debet applicari processionibus, quæ ad has potentias consequuntur: vnde processio, quæ est per intellectum, per se constituitur talis, & distinguitur penes differentiam quæ est in productione verbi: processio verò, quæ est per voluntatem, per se constituitur talis, & distinguitur penes differentias ac diuersos modos impulsus; & sic distinguitur per se in amorem amicitiæ, & in amorem concupiscentiæ: distinguitur autem accidentaliter ac extrinsecè tantùm, quando distinguitur per hoc quòd est processio Amoris diuini, vel Angelici, vel humani: sunt enim hæ differentiæ subiectorum, non autem impulsus vt sic, qui est terminus intrinsecus processionis quæ est per voluntatem.

Prima opinio, sed hæretica, asserit processionem Spiritus sancti esse generationem propriè dictam. Probatur authoritate sanctorum Patrum: Augustinus lib. 3. contra Maximinum cap. 14. ait: Inter generationem Verbi, & processionem Spiritus sancti distinguere nescio, non valeo, non sufficio: & Damascenus lib. 1. cap. 2. dicit quòd in præsenti vita nullus potest scire, quare processio Filij dicatur generatio, & processio Spiritus sancti non sit generatio: ergo si ex vna parte nulla sit differentia inter has diuinas processiones, & ex alia parte non habeatur ex sacra Scriptura quòd processio Spiritus sancti non sit generatio; sequitur quòd æquè possit dici generatio, ac processio Filij.

Secundò, Si quid obstaret, cur processio Spiritus sancti nō esset generatio propriè dicta, esset maximè, quia Spiritus sanctus ex vi ipsius non procedit similis in natura cum suo principio: sed hæc ratio nulla est; tum quia definitio generationis propriè dictæ hoc non importat, sufficit enim quòd sit origo viuentis à viuente coniuncto, in similitudinem eiusdem naturæ saltèm specificæ; tum quia admisso quòd hoc importaret, tamen Spiritus sanctus procedit similis ex vi suæ processionis; nam eius processio est vniuoca, terminatur enim ad hoc, quòd producat simile in forma siue natura diuina, quæ est principium *quo* radicale agendi

Digitized by Google

agendi. Item omne agens naturale, quale est principium Spiritus sancti, ex vi suæ actionis agit siue producit sibi simile, & consequenter quod sic producitur, procedit simile suo principio ex vi suæ processionis. Item Spiritus sanctus procedit ex vi suæ processionis, vt Persona diuina distincta ab aliis, siue vt subsistens in natura diuina, quia ex vi illius procedit vt ens diuinum. Item Spiritus sanctus ex vi suæ processionis procedit vt Amor diuinus; ac proinde vt similis tam principio *quod* amanti, quàm principio *quo*; principio *quod* quidem, quia sicut similitudo est de ratione Verbi, sic etiam est de ratione amoris: principio *quo* autem; nam sicut Verbum assimilatur intellectui informato specie intelligibili, sic Amor qui est impulsus actualis, assimilatur voluntati quæ est quidam impulsus potentialis: ergo processio Spiritus sancti est generatio propriè dicta.

Tertiò, nisi admittatur quòd processio Spiritus sancti sit generatio propriè dicta, multa sequuntur inconuenientia. Primum est, quòd nec processio Verbi diuini esset generatio: non enim ex vi ipsius, quatenus est per actionem intellectus præcisè, Verbum procedit simile in natura diuina; aliàs omnis processio per intellectum terminaretur ad similitudinem in natura, quod est falsum: vnde quòd sit Verbum diuinum simile suo principio in natura; hoc habet quia eius processio est per intellectum diuinum: quæ cùm etiam sint vera, proportione seruata, de processione Spiritus sancti, quia terminus eius est similis suo principio in natura, non quidem vt est processio per voluntatem, sed vt est per voluntatem diuinam; sequitur manifestè, quòd si hæc processio Spiritus sancti non sit generatio propriè dicta; nec erit illa processio Verbi. Secundum est, quòd processio Filij esset perfectior processione Spiritus sancti; nã generatio est perfectissima inter omnes processiones. Tertium est, quòd si processio Spiritus sancti non esset generatio propriè dicta, ita vt ex vi ipsius Spiritus sãctus non procederet similis in natura suo principio, sequeretur quòd nõ procederet similis illi per se, sed per accidens. Quartum est, si Spiritus sanctus non procedit ex vi suæ processionis similis in natura suo principio, ac proinde vt Deus, sequitur quòd non sit formalissimè Deus; at tantùm identicè; quicquid enim est aut habet, illud est & habet ex vi suæ processionis: si auté ex vi suæ processionis procedit similis in natura suo principio, sequitur quòd eius processio sit generatio propriè dicta, quod est intentum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd processio Amoris diuini siue Spiritus sancti, nõ est generatio propriè dicta: 2. Vnde Spiritus sanctus non potest dici Filius Dei. Ita communiter omnes Doctores Catholici.

Probatur prima pars conclusionis, ex qua manifestè sequitur secunda; authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, ac sanctorum Patrum. In sacra Scriptura ex personis sanctissimæ Trinitatis, solum Verbum dicitur Filius, & Vnigenitus, vt passim habetur in nouo Testamento, vt Ioannis 1. Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre. Item, Vnigenitus Filius qui est in sinu Patris. Et cap. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret: quæ testimonia iuxta communem consensum sanctorum Patrum intelliguntur de Filio vnigenito, quantùm ad veram & propriè dictam generationem naturalem: & tamen si processio Spiritus sancti esset generatio propriè dicta, ipse etiam esset filius; nam omne procedens per generationem propriè dictam, verè est filius: & consequenter Verbum non diceretur verè Vnigenitus, sed potiùs deberet dici Primogenitus in ordine ad Spiritum sanctum; sicut ad Hebræos 1. dicitur Primogenitus in ordine ad filios adoptiuos. In Symbolo Niceno dicitur de Verbo incarnato: Et in vnum Dominum Iesum Christum filium Dei vnigenitum: & additur de Spiritu sancto: Qui ex Patre Filióque procedit: & in Symbolo Athanasij dicitur: Spiritus sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. In Concilio Toletano I. approbato à summo Pontifice Leone I. in assertione fidei habetur de Spiritu sancto: Qui nec Pater sit ipse, nec Filius, sed à Patre Filióque procedens: & subditur; Est ergo ingenitus Pater, genitus Filius, non genitus Paraclitus. Et in Concilio Toletano XI. in confessione fidei habetur: Hic etiam Spiritus sanctus, nec ingenitus, nec genitus creditur; ne si aut ingenitum dixerimus, duos patres dicamus; aut si genitum, duos filios prædicare monstremur. Superfluum esset adducere sanctos Patres, ad probandam hanc veritatem Catholicam, cùm passim in omnium eorum scriptis reperiatur.

Secundò, probatur authoritate omnium Doctorum, qui tamen differunt in afferenda ratione, cur processio Verbi diuini sit generatio propriè dicta, non autem procesio Spiritus sancti: quorum dicta sigillatim referenda sunt & impugnanda in his, in quibus deuiant à veritate.

Alensis 1. p. q. 24. membro 2. dicit Verbum diuinum esse Filium, & consequenter eius procesionem esse generationem propriè dictam: & hæc non conuenire Spiritui sancto eiúsque procesioni; quia Verbum procedit per modum principalem, scilicet cum facultate producendi aliam diuinam personam; Spiritus sanctus autem procedit per modum procesionis minus principalem, quia non procedit cum eadem facultate producendi aliam diuinam personam. Sed contra; nam primò non benè ponitur

nitur in Diuinis processio magis & minùs principalis: Deinde hæc ratio est insufficiens, quia si per impossibile in Diuinis non esset processio Amoris, adhuc Verbum esset verè & propriè Filius, eiúsque processio esset verè & propriè generatio: nec requiritur ad hoc quòd aliquis sit filius, vt sit fœcundus, & possit producere alium.

S. Bonauentura in 1. d. 6. qu. 2. dicit Spiritus sancti processionem non esse generationem propriè dictam, sicut est processio Verbi: quia Spiritus sanctus non procedit per modum naturæ fœcundæ, sicut procedit Verbum: hanc rationem tangit S. Augustinus 15. de Trinitate cap. 14. Cyrillus lib. 1. Thesauri cap. 9. & D. Thomas qu. 10. de potentia art. 2. ad 4. & 7. Sed hæc ratio; licèt sit vera: tamen est diminuta, quia non explicat, quid sit procedere per modum naturæ fœcundæ, & quare Spiritus sanctus non procedit per modum naturæ fœcundæ: si autem expendatur, coïncidit cum ratione quam hîc affert D. Thomas, vltimo loco tradenda: quia scilicet processio per modum naturæ est prima processio, quando agens est statim ab initio perfectum; vnde cùm processio Verbi sit prima inter diuinas, vt pote per intellectum, per quē natura intellectualis perfecta priùs est operatiua, quàm per voluntatem; sequitur quòd processio Verbi diuini sit processio per modum naturæ fœcundæ, non autem processio Spiritus sancti.

Petrus Aliacensis in 1. q. 8. ait, processionem Spiritus sancti non esse generationem propriè dictam, quia procedit à duabus personis, scilicet Patre & Filio; & impossibile est, quòd ad generationem alicuius concurrant duæ personæ, nisi vna sit vt Pater, alia vt Mater; quod non potest poni in Diuinis: hanc rationem tangit D.Th. in 1.d. 13. qu. 1. art. 2. Sed adhuc hæc ratio, nisi ampliùs explicetur, non videtur sufficiens, quia si per impossibile Spiritus sanctus procederet à solo Patre, adhuc eius processio non esset Generatio, sed esset Spiratio, vt docent Græci; vnde ad hoc quòd aliqua processio sit propriè dicta generatio, requiritur quidem quòd sit ab vno, sed non sufficit.

Alij dicunt, quòd Spiritus sanctus non procedit per modum naturæ, vnde non procedit vt natus & filius; sed procedit per modum voluntatis, vnde procedit vt datus; & consequenter eius processio non est generatio: addunt autem, quòd procedere per modum naturæ, est procedere per actionem, quæ non præsupponat aliam in eodem operante: hæc ratio etiam adducitur à D. Thoma loco proximè citato, & est bona, sed non aperit radicem difficultatis, nisi ampliùs expendatur, & reducatur ad hoc quòd dicatur, quòd processio Spiritus sancti non est generatio, quia non consequitur ad actionem intellectus quæ in Diuinis est prima, sed consequitur ad actionem voluntatis, quæ præsupponit aliam actionem nempe intellectus.

Alij dicunt processionem Spiritus sancti non esse generationem, quia seipsa differt à processione Filij quæ est generatio. Sed hoc est falsum; quia hæ duæ processiones non ita differunt, vt non conueniant in aliquibus; conueniunt enim in hoc quòd ambæ consequuntur actiones vitales immanentes, quibus communicatur eadem numero natura; & ita non differunt seipsis siue totaliter.

Alij vt Vasques & Valentia dicunt, processionem Spiritus sancti non esse generationem; quia Spiritus sanctus, licèt procedat vt similis, non tamen procedit per modum imaginis repræsentantis suum principium, sicut procedit Verbum. Sed contra; hæc ratio non explicat, cur Spiritus sanctus non procedat per modum imaginis, sicut procedit Verbum; cùm concedatur procedere vt similis; imò hæc duo videtur opposita, quia procedere vt simile similitudine perfecta scilicet in natura, & procedere per modum imaginis perfectæ, idem sunt: nec est de ratione imaginis vt actu aliquid repræsentet, nam ex D. Thoma in 1. d. 28. q. 2. art. 1. ratio imaginis consistit in imitatione: imitatio autem perfecta esse potest, ante repræsentationem actualem alicui factam, quia imitatio ex repræsentatione non dependet, sed è contra: Vnde imago ab actuali repræsentatione non dependet, sed è contra. Deinde Spiritus sanctus æquè repræsentat ac repræsentat Verbum; quia sicut persona Patris v. g. se cognoscit perfectè in Verbo, sic se cognoscit in Spiritu sancto, quandoquidem æquè est in vtroque secundùm essentiam, secundùm relationem, & secundùm originem ex D.Th. infra q.42. art.5. Nec iterum est de ratione imaginis, vt magis assimiletur suo principio, quàm aliis: quia sæpè contingit quòd aliquis filius magis assimiletur fratri, quàm patri; & tamen non est fratris imago, sed patris; quia ex D. Thoma infra q. 35. art. 1. de ratione imaginis est, quòd illud quod dicitur imago, ex alio procedat simile ei in specie, vel saltē in signo speciei; vnde quilibet effectus est imago suæ causæ vniuocæ. Quòd si hi Authores velint Verbum diuinum esse tantùm imaginem Patris, & non Spiritū sanctum, quia Verbum tantùm procedit simile ei ex vi suæ processionis, non autem Spiritus sanctus; benè quidem, sed nobiscum conueniunt in ratione; vt postea dicetur.

Alij vt Suares, dicunt processionem Filij seu Verbi esse generationem, non autem processionem Spiritus sancti: quia intellectio, quæ est constitutiua diuinæ naturæ, formalissimè communicatur Verbo; ratio autem amoris diuini, quæ formalissimè communicatur Spiritui

tui sancto, non est constitutiua diuinæ naturæ, sed est quid consequens ad illam. Sed contra; quia vt sæpè dictum est, intellectio per modum actionis, siue ipsum Intelligere diuinum vt importat actionem, non est magis constitutiuum diuinæ naturæ, quàm ratio amoris vel dilectionis; quia linea essendi in Diuinis præintelligitur lineæ cuicumque operandi, & ab omni illa virtualiter distinguitur, quia operari sequitur esse: vnde nullum est tale fundamentum.

Vnde vera & legitima ratio nostræ conclusionis est illa, quã hîc art. 4. adducit D. Thomas, & communiter amplectuntur eius Discipuli, quámque sub hac forma proponimus: Generatio propriè dicta, est origo siue processio viuentis à viuente coniuncto, in similitudinem eiusdem naturæ saltem specificæ, ex vi talis processionis, siue virtute actionis ordinatæ à natura ad producendum simile, vt supra dictum est: sed processio Spiritus sancti non est huiusmodi; nam licèt sit processio viuentis à viuente coniuncto, in similitudinem eiusdem numero naturæ, quæ est perfectissima similitudo; tamen hæc similitudo in natura non est ex vi processionis ipsius, siue virtute actionis qua procedit; nam Spiritus sanctus procedit per actionem voluntatis, cuius terminus ad intra productus non est secundùm rationem similitudinis, sed magis secundùm rationem impellentis & mouentis in aliquid: siue ipse terminus actionis voluntatis non est quid simile ipsi principio volenti, sicut terminus actionis intellectus est quid simile ipsi principio intelligenti, quando seipsum intelligit; vnde actio intellectus est ordinata à natura, ad producendum quid simile; & si sit perfecta, producit perfectè simile, quomodo producit intellectio diuina vt in Patre; actio autem voluntatis non est ordinata à natura, ad producendum simile, vnde quantumcumque sit perfecta, non producit per se siue ex propria ratione quid simile, at tantùm producit quendam impulsum vitalem supra explicatum: Quòd si in Deo producat quid simile, est per accidens ex parte ipsius actionis, & solùm est per se ex parte ipsius Dei quasi subiecti, in quantùm quicquid est in Deo, est Deus ipse propter summam eius simplicitatem ac infinitam actualitatem: ergo processio amoris diuini siue Spiritus sancti non est generatio propriè dicta. Vis & efficacia huius rationis magis apparebit ex solutione argumentorum in contrarium.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi sancti Patres tantùm volunt, nos in hac vita non posse inuenire rationem euidentem quæ demonstret processionem Verbi in Diuinis esse generationem; non autem processionem Spiritus sancti, nisi supposita fide propter authoritatem sacræ Scripturæ: vnde post allegata verba subdit Damascenus: Sed sola fide creditur, quæcumque enim ratio facilè solueretur. Sed supposito quòd debeamus secundùm fidem dicere processionẽ Verbi esse generationem, non autem processionem Spiritus sancti; inuenimus rationem huius differentiæ, quæ fundata in ipsa definitione generationis propriè dictæ communiter recepta, reuera conuincit, & ex illa facilè soluuntur argumenta in contrarium adducta. Constat autem ex dictis quomodò ex sacra Scriptura habeatur, quòd processio Spiritus sancti non sit generatio propriè dicta.

Ad secundum dicendum, quod ita est, quòd processio Spiritus sancti non est generatio propriè dicta, quia Spiritus sanctus ex vi ipsius non procedit similis in natura cum suo principio. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd licèt non exprimeretur, quòd similitudo ad quam tendit generatio, debeat esse ex vi ipsius processionis quæ est generatio; hoc tamen debet subintelligi; nam si virtute diuina homo produceret alium hominem alia actione, quàm ea quæ ad hoc est ordinata à natura; verè talis processio non esset generatio propriè dicta. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd re vera Spiritus sanctus non procedit similis ex vi suæ processionis; quamuis eius processio sit vniuoca, si attendatur terminus formalis *quo* ipsius, per eam cõmunicatus. Nec verum est, quòd omne agens naturale producat sibi simile ex vi suæ actionis: sed tantùm quando talis actio est ordinata à natura ad producendum simile, quod in præsenti non contingit: & manifestatur hac hypothesi; Si per impossibile quicquid est in Deo nõ esset Deus, adhuc Verbum diuinum esset Deus, non autem Spiritus sanctus: quia Verbum diuinum, adhuc data illa hypothesi, ex vi suæ processionis formalissimè considerata procederet vt simile in natura ipsi producenti, cùm eius actio sit perfectissima; & talis actio habeat producere simile: Spiritus sanctus autem ex vi suæ processionis non procederet vt similis in natura ipsi producenti, cùm eius actio ex se habeat tantùm producere quendam impulsum. Vnde Verbum diuinũ ex duplici capite est Deus; & quia est aliquid Dei, in quo omnia sunt Deus; & quia formaliter est Verbum intellectus perfectissimi, procedens simile ipsi Deo ex vi cognitionis sui, similitudine perfecta quæ pertingit ad identitatem naturæ. Spiritus sanctus autem solùm est Deus ex primo capite, quia scilicet est aliquid Dei; non autem ex eo quòd procedat per modum impulsus perfectissimi; qui ex propria ratione non petit esse quid simile suo principio. Nec etiam verũ est, quòd Spiritus sanctus ex vi suæ processionis formaliter sumptæ procedat vt persona diuina, aut vt subsistens in natura diuina; hoc enim tantùm habet ex vi suæ processionis materialiter consideratæ, in quantùm scilicet est diuina: de-

bet tamen concedi, quòd ex vi suæ processionis procedat vt ens diuinum; cùm ratio entis vt pote vniuersalissima, conueniat tam impulsui & amori, quàm personæ subsistenti quæ sola potest esse terminus generationis. Nec denique ex hoc quòd Spiritus sanctus procedit vt Amor diuinus, ex vi suæ processionis, habet ex vi illius quòd procedat similis suo principio *quod* producenti (quæ tamen similitudo requiritur ad generationem propriè dictam) quod sic declarat D. Thomas hîc art. 4. ad 2. Similitudo aliter pertinet ad Verbum, & aliter ad Amorem: nam ad Verbum pertinet, in quantùm ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis: sed ad Amorem pertinet, non quòd ipse Amor sit similitudo, sed in quantùm similitudo, est principium amandi. Vnde non sequitur, quòd Amor sit genitus; sed quòd genitum sit principium Amoris.

Ad tertium dicendum, quòd ex nostra conclusione nullum sequitur inconueniens. Non primum: quia Verbum diuinum procedit simile suo principio in natura, non quia procedit per intellectum vt sic, nec formaliter quia procedit per talem intellectum, prout ly *tale* supponit pro Diuino: nam esse diuinum est differentia extranea & accidentalis respectu intellectus; à differentia autem accidentali non debet sumi ratio specifica harum processionum: sed prout ly *tale* supponit pro intellectu perfectissimo in genere intelligibili, scilicet pro intellectu qui sit purus actus: & licèt realiter idem sit esse intellectum perfectissimum ac esse intellectum diuinum: tamen formaliter non sunt idem, & vnum includit differentiam essentialem intellectus, & aliud differentiam tantùm accidentalem. Nec secundum, quia omnis perfectio diuina prouenit ex aliquo absoluto, & omnis distinctio ab aliquo relatiuo: quicquid autem absoluti est in processione Filij, est totum & idem in processione Spiritus sancti; vnde vna non est perfectior aliâ. Nec tertium, quia licèt Spiritus sanctus non procedat similis ex vi suæ processionis formaliter consideratæ, propter quod non est genitus: tamen procedit similis ex vi eiusdem processionis materialiter consideratæ seu vt diuinæ; vnde absolutè non procedit similis per accidens siue à casu, sed per se. Nec denique quartum: quia sufficit vt Spiritus sanctus procedat similis ex vi suæ processionis materialiter consideratæ, ad hoc vt sit formalissimè Deus; ad hoc autem vt esset genitus requireretur quòd procederet similis ex vi suæ processionis formaliter consideratæ, vt dictum est.

DVBIVM VIII.

Vtrùm diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti sint primò diuersæ.

SVpponendum est ex dictis, quòd licèt processio diuina propriè & formaliter sumatur passiuè, siue vt significat productionem passiuam personæ procedentis & emanationẽ eius ab alio: tamen ratione actionis connotatæ, ad quam sequitur, sumitur etiam actiuè: Vnde processio Filij actiuè sumpta nihil est aliud, quàm actio Patris generantis filium, & dicitur generatio actiua; processio verò Spiritus sancti actiuè sumpta est actio Patris & Filij spirantium Spiritum sanctum; & dicitur spiratio actiua; si autem passiuè sumantur, processio Filij est emanatio Filij à Patre, & dicitur generatio passiua; processio autem Spiritus sancti est eius emanatio à Patre & Filio, & dicitur spiratio passiua; licèt in Diuinis non sit passio nisi grammaticalis. Rursus hæ duæ processiones diuinæ passiuè sumptæ possunt dupliciter considerari: Primò vt dicunt suas rationes completas, siue vt important quicquid est illis intrinsecum, & ita dicunt ordinem originis vnius ab alia, scilicet processionis Spiritus sancti à processione Filij, ac proinde distinctionem realem inter seipsas propter talem ordinem, quia ratione illius habent oppositionem relatiuam, quæ sola in Diuinis causat distinctionem realem. Secundò possunt sumi secundùm suas rationes incompletas, scilicet secluso tali ordine originis: & sic consideratæ processiones diuinæ non sunt duæ acceptiones totales eiusdem diuinæ naturæ; nam processio Spiritus sancti siue diuini Amoris, secluso illo ordine originis, non est acceptio simpliciter naturæ diuinæ, sed est tantùm acceptio secundùm quid; quia vt infra dicetur, si tollatur iste ordo originis, & ponatur quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio, non distinguetur ab illo: Vnde erit vna & eadem persona, quæ per generationem accipiet simpliciter naturam diuinam; per spirationem autem solùm accipiet rationem Amoris diuini, & non naturam diuinam, quia iam præintelligitur eam habere.

Prima opinio, quæ attribuitur Scoto & Radæ 1. p. controuersia 14. art. 2. asserit diuinas processiones esse primò diuersas. Probatur, Quæ differunt seipsis formaliter, sunt primò diuersa, propterea enim prædicamenta sunt inter se primò diuersa, quia seipsis formaliter differunt, & non per aliquas differentias: sed diuinæ processiones differunt seipsis formaliter: ergo sunt primò diuersæ.

Secundò, Nihil est in Deo contrahibile per differentias, cùm in Deo sit summa simplicitas; vnde quæ in Diuinis differunt, debent

differre

differre sicut conceptus simplices; sed quæ differunt tanquam conceptus simplices, sunt primò diuersa: ergo diuinæ processiones sunt primò diuersæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, tam actiuè, quàm passiuè sumptæ distinguntur seipsis formaliter: 2. Non autem sunt seipsis primò distinctæ, aut primò diuersæ. 3. Insuper passiuè tantùm sumptæ distinguntur realiter. 4. Earum distinctio formalis prouenit præcisè, vt ex causa virtualiter in essendo, ex rationibus intellectus & voluntatis, quæ sunt principia proxima. 5. Distinctio verò realis prouenit præcisè ex ordine originis quem habent inter se. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate D. Thomæ hîc art. 4. vbi ex professo ostendit processionem Spiritus sancti habere propriam rationē formalem distinctam à processione Filij: tum sequenti ratione; Diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, tam actiuè, quàm passiuè sumptæ distinguntur per aliquid intrinsecum & essentiale, scilicet per suas rationes formales, vt dicetur in 4. parte conclusionis: sed ea quæ distinguntur per aliquid intrinsecum & essentiale, distinguntur seipsis formaliter, vt patet inductione in omnibus; vnde vt benè notat Caietanus, ista duo valde differunt, scilicet aliqua distingui seipsis formaliter, & distingui primò seipsis formaliter: illa enim distinguntur seipsis formaliter, quæ distinguntur per aliquid sibi intrinsecum & essentiale; & in hac distinctione est magis & minus: nam aliqua distinguntur per differentiam specificam quæ est pars definitionis, vt homo & Leo: alia distinguntur secundùm totam definitionem, quæ sumitur à genere proximo, vt homo & planta: alia denique distinguntur secundùm genera superiora, & quantò magis distinguntur secundùm genera superiora, tantò magis seipsis differunt aut distinguntur: illa verò distinguntur primò seipsis formaliter, & dicuntur primò diuersa, quæ non habent suam distinctionem ab alio distinctiuo, siue quæ non conueniunt in aliquo vniuoco, vt sunt omnia prima genera, quæ enim in nullo genere conueniunt, non differunt per differentias specificas, sed primò ac totaliter seipsis: ergo diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, tam actiuè, quàm passiuè sumptæ distinguntur seipsis formaliter.

Probatur secunda pars conclusionis. Illa tantùm sunt seipsis primò distincta aut primò diuersa, quæ in nullo conueniunt conceptu vniuoco, vt dictū est, & constat in decem primis generibus: sed diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, tam actiuè, quàm passiuè sumptæ non sunt huiusmodi, imò conueniunt in multis prædicatis, quæ sunt eis communia ad modum vniuoci, & instar generis quod per differentias per se descendit ad species; conueniunt enim in hoc quòd sint processiones vitales, immanentes, diuinæ, ac communicationes diuinæ naturæ: ergo diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, tā actiuè, quàm passiuè sumptæ, non sunt seipsis primò distinctæ, aut primò diuersæ. Deinde, illa non sunt seipsis primò distincta, aut primò diuersa formaliter, quorum distinctio desumitur ab aliquo extrinseco, velut à primo distinctiuo; quæ enim seipsis primò differunt, in seipsis habent primum principium suæ distinctionis: sed processiones diuinæ Filij & Spiritus sancti, sicut & alia entia relatiua, habent ab aliquo extrinseco quod distinguantur, à suis scilicet terminis formalibus, nempe generatio à termino producto vt simili, spiratio autem à termino producto per modum impulsus; nam ordo ille, quem relatiua dicunt ad extrinseca, est quædam dependentia aut quasi dependentia ab illis extrinsecis, quoad suam propriam & specificam quidditatem, ac differentiam vltimam essentiæ constitutiuam, quæ ab illis extrinsecis terminantibus, tanquam à propria causa & radice deriuatur: hæc enim est differentia inter entia absoluta & entia relatiua, quòd absoluta secundùm suam formalem rationem nullum dicunt ordinem ad extrinseca; relatiua verò dicunt ordinem essentialem ad aliquid extrinsecum: relatiua sunt in duplici differentia, quædam sunt prædicamentalia siue secundùm esse, quorum totum esse est esse ad aliud, vt Patris ad Filium, & è contra; in quibus tamen est ipsa entitas subiecti, cui superadditur iste respectus vel ordo ad extrinsecum suum terminum: alia relatiua sunt transcendentalia, siue secundùm dici, & sunt ea quæ essentialiter respiciunt aliquid extrinsecum, non per superadditum aliquem ordinem, sed per suam ipsorum essentiam in illud essentialiter propensam; non quòd illud extrinsecum sit essentia illorum, essentia quippe est intrinseca rei; sed quia illorum essentia ab intrinseco respicit illud extrinsecum: vnde nec per primam intellectus operationem possunt concipi aut definiri sine illo extrinseco (quod est commune omnibus relatiuis) huiusmodi autem relatiua, quæ non continentur omnia in vno determinato prædicamento, sunt vt motus ad terminum, potentia ad obiectū, materia ad formam, & similia: ergo diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, tam actiuè, quàm passiuè, non sunt seipsis primò distinctæ aut primò diuersæ.

Probatur tertia pars conclusionis. In Diuinis ea distinguntur realiter, quæ habent oppositionem relatiuam, propter ordinem originis vnius ab alio, sed licet diuinæ processiones

actiuè sumptæ nullam habeant oppositionem relatiuam, quia vna verè non originatur ab alia, licèt aliquo modo vna consequatur ad aliam; nam hoc quod est generare, non opponitur ad spirare, nec spirare est terminus productus ab ipso generare: tamen ipsæ processiones passiuè sumptæ habent oppositionem relatiuã, propter ordinem originis quem habent inter se, vt dicetur in quinta parte conclusionis: ergo diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, præter formalem distinctionem quam habent, tam actiuè, quàm passiuè sumptæ; insuper passiuè tantùm sumptæ distinguntur realiter. Et hoc expressè docet D. Thomas quæst. 10. de potentia art. 1.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Diuinæ processiones Filij & Spiritus sancti, tam actiuè, quàm passiuè sumptæ, ex duplici tantùm capite possunt inter se distingui: vel ex suo principio proximo, si actiuè sumantur; & ex termino producto, si sumantur passiuè: vel ex ordine originis quem habent inter se: Dicimus igitur in præsenti, quòd formalis distinctio diuinarum processionum prouenit præcisè, vt ex causa virtualiter in essendo, ex rationibus intellectus & voluntatis, quæ sunt principia proxima ipsarum. In quo duo virtualiter continentur: Primum est, quòd hæc formalis distinctio diuinarum processionum non proueniat ex ordine originis vnius ab alia: Secundum est, quòd proueniat ex propriis rationibus intellectus & voluntatis. Probatur primum: Præintelligitur distinctio formalis intellectus & voluntatis, ac operationum vtriusque, ad ordinem originis; essentialia enim præintelliguntur notionalibus: vnde si processiones diuinæ passiuè sumptæ non dicerent ordinem originis vnius ab alia, adhuc formaliter distinguerentur, licèt non realiter, per hoc præcisè, quia vna esset per intellectum, & alia per voluntatem, quæ sunt principia formaliter, licèt tantùm virtualiter distincta. Deinde, licèt ordo originis inueniatur in Diuinis inter distincta formaliter, tamen ex propria ratione causat tantùm inter illa distinctionem realem: ergo formalis distinctio diuinarum processionum non prouenit ex ordine originis vnius ab alia. Nec obstat, quòd D. Thomas hîc art. 4. ad 1. vt ostendat distinctionem formalem harum processionum, recurrit ad ordinem vnius processionis ad aliam; ait enim: Sed oportet quòd propria ratio huius vel illius processionis accipiatur secundùm ordinem vnius processionis ad aliam: huiusmodi autem ordo attenditur secundùm rationem voluntatis & intellectus: hoc enim ideò facit D. Thomas, non quòd talis ordo sit causa distinctionis formalis quæ est inter has processiones: sed quia ex eo istæ processiones habent ordinem vnius ad aliam, quòd vna est per intellectum, alia per voluntatem, vt statim dicetur; & ideò volens reducere eas ad sua principia, à quibus habent distingui formaliter, fecit mentionem talis ordinis. Probatur secundum authoritate D. Th. loco citato vbi subiungit: Vnde secundùm horum (scilicet intellectus & voluntatis) propriam rationem, sortitur in Diuinis nomen vtraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam. Deinde, ex D. Thoma, actio specificatur proximè à suo principio *quo*, & processio consequens actionem sortitur proximè speciem ab illa (nam licèt verum sit, quòd potentia & habitus specificentur per ordinem ad suum actum totalem, & mediante illo per ordinem ad suum obiectum formale, quod est radix specificationis; vnde in actu signato potentia est talis speciei, quia potest producere actum talis speciei in ordine ad tale obiectum: tamen etiam verum est; quòd in exercitio producitur actus talis, quia potentia est talis) vnde proximè & in actu exercito actio specificatur à principio *quo*, sicut & processio specificatur proximè ab actione ad quam consequitur; vnde processio diuina Filij est talis rationis & quasi speciei, quia est per intellectum: & similiter processio Spiritus sancti est talis rationis & quasi speciei, quia est per voluntatem; rationes quippè intellectus & voluntatis sunt diuersæ: sed quælibet res ab eodem, à quo habet quòd sit in tali specie, habet etiam quòd formaliter distinguatur ab aliis, quæ non sunt eiusdem speciei; eadem quippè differentia est constitutiua & distinctiua: ergo formalis distinctio diuinarum processionum prouenit, vt ex causa virtualiter in essendo, ex rationibus intellectus & voluntatis, quæ sunt principia proxima.

Probatur & explicatur quinta pars conclusionis. Quando dicimus esse ordinem originis inter has diuinas processiones; non intelligimus quòd vna producat aliam, & sit inter eas ordo producentis ad productum vt *quod*: sed intelligimus quòd processio Filij sit radix, ex qua personæ sic procedenti conuenit aliam producere, nam ex eo quòd Filius procedit vt Verbum, hoc ipso procedit vt Amoris principium simul cum Dicente; Amor verò diuinus siue Spiritus sanctus procedit per spirationem passiuam, & ideò spiratio passiua Spiritus sancti ordinem habet originis ad generationem passiuam Filij, non quasi immediatè sed mediante Filio, vnde illam præsupponit, & ab ea procedit. Probatur hæc pars conclusionis sic explicata, authoritate D. Thomæ hîc art. 3. ad 3. vbi sic ait: Licèt in Deo non sit aliud voluntas & intellectus; tamen de ratione voluntatis & intellectus est, quòd processiones, quæ sunt secundùm actionem vtriusque, se habeant secundùm quendam ordinem: non enim est

processio

Digitized by Google

proceſſio Amoris, niſi in ordine ad proceſſionem Verbi, nihil enim poteſt voluntate amari, niſi ſit intellectu conceptum: ſicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium à quo procedit; licèt in Diuinis ſit eadem ſubſtantia intellectus & conceptio intellectus: ita licèt in Deo ſit idem voluntas & intellectus, tamen quia de ratione Amoris eſt quòd non procedat niſi à conceptione intellectus, habet ordinis diſtinctionem proceſſio Amoris à proceſſione Verbi in Diuinis. Deinde, Omnis diſtinctio realis in Diuinis prouenit ex oppoſitione relatiua, quia vt infra oſtendetur, definitum eſt in Concilio Florentino, Omnia in Deo eſſe vnum realiter, vbi non obuiat oppoſitio relatiua: ſed in Diuinis omnis oppoſitio relatiua fundatur in ordine originis vnius ab alio, vt communiter conceditur, & infra patebit: ergo diſtinctio realis diuinarum proceſſionum Filij & Spiritus ſancti prouenit præcisè ex ordine originis quem habent inter ſe.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnia, quæ differunt ſeipſis formaliter, ſunt primò diuerſa; ſed ſolùm illa quæ differunt ſeipſis primò & totaliter, tanquam conceptus ſimplices in nullo conuenientes vniuoco, ſicut differunt prædicamenta, vt dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum cum D. Thoma q. 10. de potentia art. 2. ad 12. quòd licèt in Deo non ſit propriè genus & ſpecies, vel vniuerſale & particulare: ſecundùm tamen quandam ſimilitudinem creaturarum, ponitur in Deo aliquid per modum generis & ſpeciei: vnde vt ait Damaſcenus lib. 2. orthodoxæ fidei cap. 4. Tres diuinæ perſonæ diſtinguntur, ſicut plura indiuidua vnius ſpeciei.

QVÆSTIO XXVIII.

De Relationibus Diuinis, in quatuor articulos diuiſa.

DEINDE conſiderandum eſt de relationibus diuinis.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrùm in Deo ſint aliquæ relationes reales.

¶ Secundò, vtrùm illæ relationes ſint ipſa eſſentia diuina, vel ſint extrinſecus affixæ.

¶ Tertiò, vtrùm poſſint eſſe in Deo plures relationes realiter diſtinctæ abinuicem.

¶ Quartò, de numero harum relationum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm in Deo ſint aliquæ relationes reales.

165 AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd in Deo non ſint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boët. in lib. de
1. di. 26. q. Trinitat. * quod cùm quis prædicamenta in diuinam vertit
2. art. 1. Et prædicationem, cuncta mutantur in ſubſtantiam quæ præ-
d. 33. ar. 1. dicari poſſunt: ad aliquid verò omnino non poteſt prædi-
in co. & 4. cari. Sed quicquid eſt realiter in Deo, de ipſo prædicari po-
con. ca. 14. teſt. Ergo relatio non eſt realiter in Deo.
cor. 3. fin. ¶ 2 Præterea dicit Boët. † in eodem libr. quòd ſimilis eſt
Et po. q. 2. relatio in Trinitate Patris ad Filium, & vtriuſque ad Spi-
art. 6. cor. ritum Sanctum, vt eius quod eſt idem ad id quod eſt idem.
& q. 8. art. Sed huiuſmodi relatio eſt rationis tantum: quia omnis re-
1. & op. 3. latio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes
ca. 53. quæ ponuntur in diuinis, non ſunt reales relationes, ſed ra-
* In medio tionis tantum.
l. de Trin. ¶ 3 Præterea: Relatio paternitatis eſt relatio principij.
† Circa fi. Sed cùm dicitur, Deus eſt principium creaturarum, non im-

portatur aliqua relatio realis, ſed rationis tantum. Ergo nec paternitas in diuinis eſt relatio realis. Et eadem ratione nec aliæ relationes, quæ ponuntur ibi. *tem lib. de Trin.* 106 a

¶ 4 Præterea, Generatio in diuinis eſt ſecundum intelligibilis verbi proceſſionem. Sed relationes quæ conſequuntur operationem intellectus, ſunt relationes rationis. Ergo paternitas & filiatio, quæ dicuntur in diuinis ſecundum generationem, ſunt relationes rationis tantum. 114 a 74

SED contra eſt, quòd pater non dicitur niſi à paternitate, & filius à filiatione: ſi igitur paternitas & filiatio non ſunt in Deo realiter, ſequitur, quòd Deus non ſit realiter pater aut filius, ſed ſecundum rationem intelligentiæ tantum: quod eſt hæreſis Sabelliana. 160

CONCLVSIO.

Relationes in diuinis, cùm ſint ſecundum proceſſiones identitate naturæ, reales quaſdam in diuinis eſſe relationes neceſſarium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd relationes quædã ſunt in diuinis realiter. Ad cuius euidentiam conſiderandum eſt, quod ſolum in his quæ dicuntur ad aliquid, inueniuntur aliqua ſecundum rationem tantum, & non ſecundũ rem. Quod non eſt in aliis generibus: quia alia genera (vt quantitas & qualitas) ſecundum propriam rationem ſignificant aliquid alicui inhærens. Ea verò quæ dicũtur ad aliquid, ſignificant ſecundum propriam rationem ſolum reſpectum ad aliud. Qui quidem reſpectus aliquando eſt in ipſa natura rerum, vt pote quando aliquæ res ſecundum ſuam naturam ad inuicem ordinatæ ſunt, & inuicem inclinationem habent. Et huiuſmodi relationes oportet eſſe reales. 74 Sicut in corpore graui eſt inclinatio & ordo ad locum medium. Vnde reſpectus quidam eſt in ipſo graui reſpectu loci medij: & ſimiliter eſt de aliis huiuſmodi. Aliquando verò reſpectus ſignificatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, eſt tantum in ipſa apprehenſione rationis conferentis vnum alteri: & tunc eſt relatio rationis tantum. Sicut cum comparat ratio hominem animali, vt ſpeciem ad genus. Cùm autem aliquid procedit à principio eiuſdem naturæ, neceſſe eſt quòd ambo, ſcilicet procedens & id à quo procedit, in eodem ordine conueniant. & ſic oportet quòd habeant reales reſ- 161
pectus ad inuicem. Cum igitur proceſſiones in diuinis ſint 162
in identitate naturæ (vt oſtenſum eſt *) neceſſe eſt quòd *Qu. præc. ar. 2. & 4.* relationes quæ ſecundum proceſſiones diuinas accipiuntur, ſint relationes reales.

AD primum ergo dicendum, quod ad aliquid dicitur omnino non prædicari in Deo ſecundum propriam rationem eius quod dicitur ad aliquid, inquantum ſcilicet propria ratio eius quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparationem ad illud cui ineſt relatio, ſed per reſpectum ad alterum: non autem per hoc excludere voluit, quod relatio non eſſet in Deo, ſed quòd non prædicaretur per modum inhærentis ſecundum propriam relationis rationem, ſed magis per modum ad aliud ſe habentis. 176 a

AD ſecundum dicendum, quòd relatio, quæ importatur 171
per hoc nomen, idem, eſt relatio rationis tantum, ſi accipiatur ſimpliciter idem: quia huiuſmodi relatio non poteſt conſiſtere, niſi in quodam ordine, quem ratio adinuenit alicuius ad ſeipſum ſecundum aliquas eius duas conſiderationes. Secus autem eſt, cùm dicuntur aliqua eadem eſſe non in numero, ſed in natura generis ſiue ſpeciei. Boët. igitur relationes, quæ ſunt in diuinis, aſſimilat relationi identitatis: non quantum ad omnia, ſed quantum ad hoc ſolum, quod per huiuſmodi relationes non diuerſificatur ſubſtantia, ſicut nec per relationem identitatis.

AD tertium dicendum, quod cùm creatura procedat à Deo in diuerſitate naturæ, Deus eſt extra ordinem totius creaturæ, nec ex eius natura eſt eius habitudo ad creaturas. Non enim producit creaturas ex neceſſitate ſuæ naturæ, 74
ſed per intellectum & per voluntatem, vt ſupra dictum eſt. 117
† Et ideo in Deo non eſt realis relatio ad creaturas, ſed in 168
creaturis eſt realis relatio ad Deum: quia creaturæ conti- *Q. 19. ar.*
nentur ſub ordine diuino, & in earum natura eſt quod de- *3. & 4. Et*
pendeant à Deo. Sed proceſſiones diuinæ ſunt in eadem na- *q. 14. ar. 11*
tura. Vnde non eſt ſimilis ratio.

AD quartum dicendum eſt, quòd relationes, quæ conſequuntur ſolam operationem intellectus, in ipſis rebus intellectis ſunt relationes rationis tantum; quia ſcilicet eas ratio adinuenit inter duas res intellectas. Sed relationes quæ conſequuntur operationem intellectus, quæ ſunt inter verbum intellectualiter procedens, & illud à quo procedit, non ſunt relationes rationis tantum, ſed rei. quia & ipſe intellectus & ratio eſt quædam res: & comparatur realiter ad 161 a
id quod procedit intelligibiliter: ſicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et ſic paternitas & filiatio ſunt relationes reales in diuinis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm relatio in Deo ſit idem quod ſua eſſentia.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd relatio in Deo non ſit idem quod ſua eſſentia. Dicit enim Aug. 166
in 5. de Trin. * quod non omne quod dicitur in Deo, dici- *1. diſt. 33. ar. 1. & 4.*
tur ſecundum ſubſtantiam. Dicitur enim ad aliquid ſicut *con. ca. 14.*
pater ad filium. Sed hæc non ſecundum ſubſtantiam dicun- *ca. 2. & 3.*
tur. Ergo relatio non eſt diuina eſſentia. *& po. q. 8.*
¶ 2 Præterea, Auguſt. dicit 7. de Trinit. † Omnis res quæ *art. 2. &*
relatiuè dicitur, eſt etiam aliquid excepto relatiuo: ſicut *quo. 6. a. 1.*
homo dominus, & homo ſeruus. Si igitur relationes ali- *Et opuſ. 3.*
quæ ſunt in Deo, oportet eſſe in Deo aliquid aliud præter *ca. 54. 55.*
relationes. Sed hoc aliud non poteſt eſſe niſi eſſentia. Ergo *& 57. Et*
eſſentia eſt aliud à relationibus. *opuſ. 9. q. 6*
¶ 3 Præterea, Eſſe relatiui eſt ad aliud ſe habere, vt di- *& lo. 16.*
citur in prædicamentis. * Si igitur relatio ſit ipſa diuina eſ- *l. 4 fin.*
ſentia,

* Lib. 5. de Trin. c. 5. in princ. tome 3. sentia, sequitur quod esse diuinæ essentiæ sit ad aliud se habere. Quod repugnat perfectioni diuini esse, quod est maximè absolutum & per se subsistens, vt supra ostensum est. * Non igitur relatio est ipsa essentia diuina.

† Lib. 7. de Trin. c. 1. à medio to. 3 * In ca. ad aliquid. to. 1. S E D contra, Omnis res quæ non est diuina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est diuina essentia, erit creatura. Et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda. Contra quod in præfatione cantatur: Vt in personis proprietas, & in maiestate adoretur æqualitas.

Q. 3. art. 4. & q. 4. art. 2. per tot.

CONCLVSIO.

Relatio realiter in Deo existens, idem est essentiæ secundum rem: non differt autem nisi secundum rationem, quod relatio importat respectum ad oppositum, essentia autem non.

210 R E S P O N D E O dicendum, quòd circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse, sed errorem suum postmodum in Remensi Concilio reuocasse. Dixit enim quod relationes in diuinis sunt assistentes, siue extrinsecus affixæ. e

Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd in qualibet nouem generum accidentis est duo considerare. Quorum vnum est esse quod competit vnicuique ipsorum secundum quod est accidens: & hoc communiter in omnibus est inesse subiecto. Accidentis enim esse est inesse. Aliud quod potest considerari in vnoquoque, est propria ratio vniuscuiusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, vtpote quantitate, & qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subiectum. Nam quantitas dicitur mensura substantiæ: qualitas vero dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inueniuntur esse assistentes non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si verò consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subiecto, & habens esse accidentale in ipso. Sed Gilbertus Porretanus considerauit relationem primo modo tantum. Quicquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum habet esse substantiale. nihil enim est in Deo, vt accidens in subiecto: sed quicquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens, in Deo habet esse essentiæ diuinæ, idem omnino ei existens. In hoc verò quòd ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic ma-
b
211 nifestum est, quod relatio realiter existens in Deo, est idem
211 essentiæ secundum rem, & non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiæ. Patet ergo quòd in Deo non est aliud esse relationis &
69 esse essentiæ, sed vnum & idem.

A D primum ergo dicendum, quòd verba illa Aug. non pertinent ad hoc quòd paternitas, vel alia relatio quæ est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod diuina essentia, sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, vt existens in eo de quo dicitur: sed vt ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in diuinis: quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quàm secundum proprij generis rationē. Nihil autem quod est in Deo, potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem.

A D secundum dicendum, quòd sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relatiuè, non solum est inuenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum: ita & in Deo. Sed tamen aliter, & aliter. Nam id quod inuenitur in creatura, præter id quod continetur sub significatione nominis relatiui, est alia res. In Deo autem non est alia res, sed vna &
b d eadem: quæ non perfectè exprimitur relationis nomine,
211 quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum
218 est enim supra, * cum de diuinis nominibus agebatur, quòd
Q. 13. per totam & art. 2. præcipuè. plus continetur in perfectione diuinæ essentiæ, quàm aliquo nomine significari possit. Vnde non sequitur, quod in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione.

A D tertium dicendum, quòd si in perfectione diuina nihil plus contineretur, quam quod significat nomen relatiuum, sequeretur quòd esse eius esset imperfectum, vtpote ad aliquid aliud se habens: sicut si non contineretur ibi plus, quàm quod nomine sapientiæ significatur; non esset aliquid subsistens. Sed quia diuinæ essentiæ perfectio est maior quàm quod significatione alicuius nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relatiuum, vel quodcunque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod diuina essentia habeat esse imperfectum: quia diuina essentia comprehendit in se omnium generum perfectio-
q. 4. art. 2. nem, vt supra dictum est. *

ARTICVLVS III.

Vtrùm relationes quæ sunt in Deo, realiter ab inuicem distinguantur.

167 A D T E R T I V M sic proceditur. Videtur, quòd relationes, quæ sunt in Deo, realiter ab inuicem non distinguantur. Quæcunque enim vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum diuina essentia. Ergo relationes secundum rem ab inuicem non distinguntur.

1. q. 30. ar. 1. cor. Et po. q. 2. a. 5. & 6. co.

¶ 2 Præterea, Sicut paternitas, & filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentia diuina, ita & bonitas & potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis & potentiæ diuinæ. Ergo neque paternitatis & filiationis.

¶ 3 Præterea, In diuinis non est distinctio realis nisi secundum originem, sed vna relatio non videtur oriri ex alia. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab inuicem.

S E D contra est, quod dicit Boët. in lib. de Trinit. quòd substantia in diuinis continet vnitatem, relatio multiplicat trinitatem. si ergo relationes non distinguuntur ab inuicem realiter, non erit in diuinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris. e

Non multum à fin. lib.

140
160

CONCLVSIO.

Distinguuntur reales relationes in Deo realiter: non quidem secundum absolutum, sed respectiuum.

R E S P O N D E O dicendum, quòd ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicunque attribuitur homo, oportet quod attribuatur ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus vnius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relatiuè. Cùm igitur in Deo realiter sit relatio (vt dictum est *) oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relatiua autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Vnde oportet, quòd in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in qua est summa vnitas & simplicitas, sed secundum rem relatiuam.

Ar. 1. hu. ius q.

A D primum ergo dicendum, quod secundum Philosophum in 3. Physic. * argumentum illud tenet, quod quæcunque vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re & ratione, sicut tunica & indumentum: non autem in his quæ differunt ratione. Vnde ibidem dicit * quòd licet actio sit idem motui, similiter & passio: non tamen sequitur quòd actio & passio sint idem: quia in actione importatur respectus, vt à quo est motus in mobili: e in passione verò, vt qui est ab alio. Et similiter licet paternitas sit idem secundum rem cum essentia diuina, & similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Vnde distinguuntur ab inuicem. e

Li. 3. Phys. tex. 21.

Li. 3. Phys. tex. 21. & 2.

c
168
214
b
b c
214
273
c

A D secundum dicendum, quòd potentia, & bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Vnde non est similis ratio.

A D tertium dicendum, quòd quamuis relationes propriè loquendo non oriantur vel procedant abinuicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicuius ab alio.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio & processio.

A D Q V A R T V M sic proceditur. Videtur, quòd in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio & processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, & volentis ad volitum. Quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo. 168

¶ 2 Præterea, Relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, vt Aui. dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

¶ 3 Præterea, Ideæ sunt in Deo ab æterno, vt supra dictum est *, non autem distinguntur ab inuicem nisi secundum respectum ad res, vt supra dictum est: * ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

q. 15. a. 1.
q. 15. a. 2.

¶ 4 Præterea, Æqualitas & similitudo & identitas sunt relationes quædam, & sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo, quàm quæ dictæ sunt.

S E D contra videtur quod sint pauciores: quia secundum Philosophum in 3. Physic. * eadem via est de Athenis ad Thebas, & de Thebis ad Athenas. Ergo videtur quòd pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas: & de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio. Et sic non sunt quatuor relationes in Deo. *

Li. 3. Phys. tex. 21. com. 2.

CONCLVSIO.

In Deo quatuor tantum reales relationes sunt paternitas, filiatio, spiratio, & processio, quæ solæ realiter in Deo sunt & intrinsecè.

R E S P O N D E O dicendum, quòd secundum Philosoph. in 5. Metaph. † relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, vt duplum & dimidium: vel supra actionem & passionem, vt faciens & factum, pater & filius, dominus & seruus, & huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo est enim sine quantitate magnus, vt dicit August. * relinquitur ergo quòd realis relatio in Deo esse non possit nisi super actionem fundata: non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum à Deo: quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, vt supra dictum est. † Vnde relinquitur, quòd relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo intra: sed non extra. Huiusmodi autem processiones sunt duæ tantum, vt supra dictum est.* Quarum vna accipitur secundum actionem intellectus, quæ est processio verbi: alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum vna sit procedentis à principio, & alia ipsius principij. Processio autem verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, qua competit rebus viuentibus. Relatio autē principij

Li. 5. Metaph. text. 20 cum. 1.

Lib. 5. de Trin. c. 1. circa fin. & lib. 6. c. 7. circa princ. tome 3.
† q. 13. a. 7.
q. 27. ar. praecip.

cipij generationis in viuentibus perfectis, dicitur paternitas. Relatio verò procedentis à principio dicitur filiatio. Processio vero amoris non habet nomen propriũ, vt supra dictum
q.27.ar.3. est. † Vnde neque relationes, quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principij huius processionis, spiratio: relatio autem procedentis, processio: quamuis hæc duo nomina ad ipsas processiones, vel origines pertineant, & non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum, quod in his, in quibus differt intellectus, & intellectũ, volens & volitum, potest esse realis relatio, & sciẽtiæ ad rem scitam, & volentis ad rem volitam.
81 Sed in Deo est idem omnium intellectus & intellectum. e
83 quia intelligendo se intelligit omnia alia, & eadem ratione voluntas & volitum. Vnde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio eiusdem ad idem. Sed
d tamen relatio ad verbum est realis: e quia verbum intelligi-
165 tur, vt procedens per actionem intelligibilem, non autem vt res intellecta. Cùm enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum, quòd in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur, quia alio actu intelligit homo lapidem, & alio actu intelligit se intelligere lapidem, & alio etiam intelligit hoc intelligere: & sic in infi-
b nitum multiplicantur actus intelligendi, e & per consequens
438 relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia vno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum, quòd respectus ideales sunt intel-
o lecti à Deo.* Vnde ex eorum pluralitate non sequitur, quod
97 sunt plures relationes in Deo: sed quod Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum, quòd æqualitas & similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum: vt in-
q.42.ar.4. ad 3. fra patebit. *

Ad quintum ergo dicendum, quòd via est eadem ab vno termino ad alterum. & è conuerso, sed tamen respectus sunt
a e diuersi. e Vnde ex hoc non potest concludi quod eadem sit
197 relatio patris ad filium, & è conuerso. Sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

DISPVTATIO II.

De Relationibus Diuinis.

Post considerationem diuinarum processionum, considerandum occurrit de diuinis Relationibus, quæ ad prædictas processiones consequuntur; relationes enim diuinæ sunt fundatæ in processionibus diuinarum personarum; vnde sunt tantùm relationes producentis ad productum, & producti ad producens.

DVBIVM I.

Vtrùm in Diuinis sint aliquæ Relationes reales.

Supponendum est quòd Relatio vt sic neque est ens reale, neque ens rationis necessariò, sed vtrumque permissiuè: vnde relatio vt sic secundùm vniuersalissimam suam rationem dicit tantùm esse *Ad*; quod est analogum respectu *Ad* realis, quod est propria ratio formalis constitutiua relationis realis siue prædicamentalis; & respectu *Ad* rationis, quod est proprium relationis rationis. Quòd vniuersalissima ratio *Ad*, communis omni relationi, tam reali quàm rationis, sit tantùm analoga, patet; quia nihil est vniuocum ad ens reale, & ad ens rationis. Quòd autem sit aliquod *Ad* relatiuum reale, & *Ad* relatiuum rationis tantùm, prouenit ex fundamento relationis & ex aliis capitibus, vt postea dicetur; requiruntur enim aliquæ conditiones, ad hoc vt inter aliqua exurgat relatio realis; quarum aliqua deficiente est tantùm relatio rationis. Hoc optimè explicat D. Thomas, tum hîc art. 1. tum in 1. ad Annibaldum d. 26. q. 2. art. 1. vbi sic ait: Sciendum tamen, quòd relatio dupliciter potest considerari. Vno modo quantùm ad id ad quod dicitur, ex quo rationem relationis habet; & quantùm ad hoc non habet quòd ponat aliquid, quamuis etiam ex hoc non habeat quòd nihil sit: sunt enim quidam respectus, qui sunt aliquid secundùm rem, quidam verò qui nihil; quod in aliis generibus non inuenitur. Alio modo quantùm ad id in quo est: & sic quando habet causam in subiecto, realiter inest, & ipse respectus est realis: quando verò non habet causam in subiecto, sed in re alia, vel in sola ratione; tunc non est respectus realis, sed rationis tantùm. Igitur constitutiuum formale prædicamenti relationis realis est ratio *Ad* realis; quæ adiunctam & identificatam habet rationem *In*: cùm enim *Ad* reale constitutiuum relationis realis, sit differentia essentialis, at in genere accidentis; & aliunde accidentis esse sit inesse; siue essentia accidentis sit esse potentia in subiecto, cùm sit entis ens: sequitur quòd non potest esse ratio realis *Ad* in relatione, quæ non imbibat per modum transcendentis rationem *In*; ac proindè sibi realiter identificatam, quamuis illam non exprimat; ex eo quòd hæ duæ rationes ex diuersa habitudine relationis sumantur; ex habitudine enim ipsius ad subiectum, quam habet ex ratione generali accidentis, importat rationem *In*; ex habitudine verò ad terminum, quam habet ex ratione particulari sua, nempe talis accidentis, importat rationem *Ad*. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm in Diuinis sint aliquæ relationes quæ sint reales: & quidem quòd in Deo sint relationes rationis, tam ad intra, quàm ad extra, communiter conceditur; sicut sunt relationes identitatis, similitudinis, & æqualitatis inter diuinas personas, vt infra dicetur; & relationes quas dicit ad creaturas, scilicet Domini, Causæ, & similes; quamuis correspondentes ex parte creaturarum sint reales: ita docet D. Thomas hîc art. 1. ad 3. & affert rationem; quia scilicet Deus est ordinis superioris respectu creaturarum: & possunt adduci aliæ, quia scilicet aliquid de nouo, Deo adueniret intrinsecè, ac proinde mutaretur, quod est maximum inconueniens; nam ex vna parte relationes solùm exurgunt posito termino, & sic positis creaturis exurgerent in Deo relationes reales; ex alia verò parte de nouo adueniret Deo aliqua forma realis intrinseca, & consequenter mutaretur, aliter enim se haberet quàm antea. Nec potest dici, quòd tales relationes reales essent transcendentales; quia relatio transcendentalis est respectus essentialis, siue ipsius essentiæ seipsa ordinatæ; Deus autem non ordinatur necessariò ad creaturas, quia non producit eas ex ne-

Digitized by Google

cessitate suæ naturæ, sed liberè per intellectum & voluntatem.

Prima opinio, sed hæretica, negat in Diuinis esse relationes reales: hanc docuerunt Arius & Sabellius. Primus, quia credidit Filium & Spiritum sanctum non esse personas diuinas, sed creaturas, & solùm Patrem esse Deum, Dei autem ad creaturas non est relatio realis. Secundus autem, quia credidit eandem numero personam in Diuinis esse Patrem, Filium, & Spiritum sanctum, & ex diuerso munere sic diuersimodè nominari. Probatur tum rationibus & authoritatibus adductis à D. Thoma: tum specialiter; Vel relatio realis importat perfectionem, vel non importat: si importat, sequitur quòd eadem perfectio non sit formaliter in qualibet diuina persona, cùm non sit eadem relatio in qualibet; quod tamen dici non potest, cùm eadem numero sit totalis perfectio in tota sanctissima Trinitate: si non importat, non potest poni in Deo, quicquid enim est in Deo realiter, debet importare infinitam perfectionem: ergo in Diuinis non sunt aliquæ relationes reales.

Secundò, In Diuinis non potest esse oppositio relatiua inter diuinas personas; tum quia in Diuinis non possunt esse aliæ species oppositionis, videlicet contraria, contradictoria, & priuatiua; eadem autem est ratio de oppositione relatiua ac de aliis: maximè quia in oppositione relatiua includitur cõtradictoria: tum quia in oppositis relatiuè non inuenitur ordo primi, secundi, & tertij, quia relatiuè opposita sunt simul natura & intellectu; & tamen in Diuinis personis est ordo: nam Pater est prima persona sanctissimæ Trinitatis, Filius est secunda, & Spiritus sanctus est tertia: ergo in Diuinis non sunt aliquæ relationes reales, cùm ad eas sequi deberet oppositio relatiua.

Tertiò, Si in Diuinis essent aliquæ relationes reales, multa sequerentur inconuenientia, Primum est, quòd tales relationes multiplicarentur in infinitum: nam illæ quæ primò assignarentur, essent similes, essent enim diuinæ, imò realiter essent Deus ipse, quicquid enim est in Deo, est realiter Deus; & ita exurgeret inter ipsas relatio similitudinis: tum deinde hæc noua relatio esset similis prædictis ob eandem rationem, & ita inter ipsam & alias exurgeret noua relatio similitudinis, & sic in infinitum. Secundum est, quòd sequeretur diuinam essentiam non esse perfectam in seipsa, quia sibi deesset aliqua ratio entis, ac proinde perfectionis, scilicet ratio relationum ipsi superadditarum. Tertium est quòd poneretur in Deo aliquid intrinsecum, quod esset minimæ ac debilissimæ entitatis, quódque ad aliud ordinaretur; hæc enim conueniunt relationi: & tamen constat quòd repugnant Deo; nam ex qua parte est suum esse, continet in se omnem rationem & perfectionem entis; ac ita quicquid in ipso est, debet esse ens perfectum; ex qua parte verò est prima causa & vltimus finis, non potest ad aliud ordinari ipse, aut quicquid in ipso est intrinsecum; nam de ratione primæ omnium causæ ac vltimi finis est, quòd ipsa non ordinentur ad alia, sed omnia alia ad ipsa ordinentur: ergo in Diuinis non sunt aliquæ relationes reales.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd in Diuinis sunt aliquæ relationes reales. Ita communiter tenent omnes Doctores Catholici.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. In sacra Scriptura habetur, quòd in Diuinis sunt tres Personæ, quarum vna est Pater, alia Filius; quæ proindè opponuntur relatiuè; nam Pater & Filius verè & propriè loquendo (quomodo hîc debet intelligi sacra Scriptura, secundùm communem interpretationem sanctorum Patrum & Conciliorum) sunt correlatiua opposita, & consequenter constituuntur talia per relationes; est enim impossibile quòd *in aliquo* sit effectus formalis relationis, *qualis est oppositio* relatiua, non posita ipsa relatione tanquam causa: hæc ratio statim ampliùs expendetur. Eadem veritas habetur in tribus Symbolis, videlicet Apostolorum, Niceno, & Athanasij, in quibus habetur quòd in Diuinis sunt tres personæ realiter distinctæ, quarum vna sit Pater, alia Filius, & alia Spiritus sanctus, quæ sunt nomina relatiua. Plura Concilia hanc eandem doctrinam Catholicam definierũt. Toletanum XI. in confessione fidei sic habet: In relatiuis verò personarum nominibus Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus sanctus ad vtrosque refertur: quæ cùm relatiuæ tres personæ dicantur, vna tamen natura, vel substantia creditur. Item ait; In relatione enim personarum numerus cernitur. Concilium autem Florentinum sess. 18. sic habet: Sola namque relatio, quam principalem habitudinem superiùs nominauimus, apud omnes tam Græcos, quàm Latinos Doctores diuina processione personas multiplicat. Item, relationes huiusmodi personas multiplicant, ita vt non vlla alia ratione, quàm vi relationis Pater à Filio, ac vna persona ab alia differant. Sancti Patres passim hanc veritatem docent; vnde longum esset eos adducere: videatur Augustinus in libris de Trinitate præcipuè lib. 5. cap. 5. Basilius lib. 1. contra Eunomium. Bernardus epist. 190. ad Innocentium. Boëtius in lib. de Trinitate, &c. Sed ex professo illam probat multis locis D. Thomas, vt hîc art. 1. in 1. ad Annibaldum d. 26. qu. 2. art. 1. & q. 8. de potentia art. 2.

Secundò, probatur duplici ratione D. Thomæ. Primam sic proponit hîc art. 1. Cùm aliquid

quid procedit à principio eiusdem naturæ: necesse est quòd ambo, scilicet procedens & id à quo procedit, in eodē ordine conueniant: & sic oportet quòd habeant reales respectus ad inuicem: cùm igitur processiones in Diuinis sint in identitate naturæ, necesse est quòd relationes, quæ secundùm processiones diuinas accipiuntur, sint relationes reales. Quæ ratio sic ampliùs expensa ad formam reducitur: Vbi est verè productio & producens ex vna parte, ex alia verò est verè processio & procedens siue productum; ibi est verè relatio realis ex parte vtriusque, si producens & procedens in eodem ordine conueniant, siue si sint eiusdem ordinis, quomodo esse debent diuinæ personæ, cùm processio in Diuinis sit in identitate naturæ, vt ostensum est: hoc constat, tum inductione in omnibus, tum quia inter fundamenta mutuæ relationis realis assignatur ab Aristotele, & communiter admittitur actio producentis, & passio procedentis quando sunt eiusdem ordinis, vt dictum est in Philosophia: sed in Diuinis verè est ex vna parte productio & producens, ex alia verò est verè processio & procedens siue productum, vt constat ex dictis tota Disputatione præcedenti: ergo in Diuinis est vera relatio realis ex parte vtriusque. Secundam autem proponit fusè qu. 8. de potentia art. 2. quam sic breuiùs tradit, clarissimè tamen & efficacissimè in 1. ad Annibaldum d. 26. quæst. 2. art. 1. Secundùm omnes Catholicos necesse est in Diuinis relationes ponere, aliter necesse est incidere in hæresim Arij, vel Sabellij: nam cùm tres personas confiteamur in Deo, si eas secundùm aliquid absolutum distinguamus, & ibi omninò relationes non recipiamus, in hæresim Arij labimur, qui essentiam diuidebat. Si verò relationes ibi nihil secundùm rem ponere accipiamus, sequitur hæresis Sabellij, qui personas non realiter, sed solùm nominaliter distinguebat: necesse est ergo relationes realiter ponere in Diuinis.

Tertiò, probatur ratione deducta ex authoritate sacræ Scripturæ, & Conciliorum, qua etiam vtitur D. Thomas hîc art. 1. in argumento, sed contra: Si in Diuinis non sint verè & realiter relationes paternitatis & filiationis; sequitur quòd in Diuinis non sint verè & realiter Pater & Filius, sed tantùm secundùm rationem, quod est hæresis Sabellij; quia Pater nec est, nec dicitur Pater nisi paternitate; nec Filius est aut dicitur Filius, nisi filiatione: sed secūdùm fidem in Diuinis verè & realiter est Pater & Filius, vt constat ex sacra Scriptura, Ioannis 3. Sic Deus dilexit mundum, vt Filium suum vnigenitum daret: item, Ego & Pater vnum sumus, &c. ergo in Diuinis verè sunt aliquæ relationes reales. Nec obstat si contra hanc rationem dicatur, quòd Deus verè & realiter est Dominus creaturarum; & tamen in Deo non est verè relatio realis dominij: similiter Christus est verè & realiter Filius Beatissimæ Virginis; & tamen in eo non est relatio realis filiationis ad Beatissimam Virginem. Respondetur enim esse disparem rationem: nam diuinæ personæ sunt eiusdem ordinis omninò diuini; vnde cùm aliunde exprimantur nominibus relatiuis in sacra Scriptura, ex qua etiam habetur manifestè, quòd in eis sit fundamentum relationum mutuarum realium, cum aliis conditionibus ad hoc requisitis; necesse est in Diuinis ponere relationes reales. Deus autem, qui est Dominus creaturarum, est superioris ordinis respectu ipsarum: sicut & persona Christi respectu Beatissimæ Virginis; vnde ex parte Dei ad creaturas, & ex parte Christi ad Beatissimam Virginem, est tantùm relatio rationis; quia vt docent communiter Philosophi, quando est relatio inter extrema diuersi ordinis, ex parte illius quod est ordinis superioris, est tantùm relatio rationis; realis autem, ex parte alterius extremi: vnde Deus dicitur Dominus creaturarum realiter & intrinsecè, à fundamento siue à ratione fundandi hanc relationem rationis, scilicet ab omnipotentia & productione creaturarum; extrinsecè verò à relatione seruitutis reali quæ est in creaturis: similiter Christus Dominus dicitur realiter & intrinsecè filius Beatissimæ Virginis, à generatione passiua qua est homo, & quæ est fundamentum siue ratio fundandi relationem filiationis, quæ in ipso tantùm est rationis; extrinsecè verò à relatione reali maternitatis, quæ est in Beatissima Virgine. Deinde respondetur, quòd relationes diuinæ sunt proprietates personales constitutiuæ & distinctiuæ diuinarum personarum, vt infra dicetur; vnde debent esse reales: relatio autem dominij non constituit personam diuinam, nec filiatio humana constituit personam Christi; vnde non debent esse relationes reales.

Ad primum ergo dicendum, quòd relatio secundùm esse *Ad* præcisè; secundùm quòd distinguntur diuinæ Personæ, nullam dicit perfectionem: quam tamen dicit & infinitam secundùm esse *In*; & talis perfectio est eadem ac perfectio essentiæ diuinæ communis tribus personis sanctissimæ Trinitatis. Nec est inconueniens, quòd aliquid sit in Deo, quod non dicat perfectionem secundùm omnem rationem quam habet, sufficit enim quòd secundùm aliquam rationem dicat infinitam perfectionem, vt infra ostendetur.

Ad secundum dicendum, quòd licèt in Diuinis non sint aliæ species oppositionis; est tamen oppositio relatiua: cuius disparitatis ratio est; quia in aliis speciebus oppositionis vnum oppositum dicit imperfectionem comparatiuè ad alterum, vt inductione patet; nam in oppo-

sitione contradictoria & priuatiua vnum extremum importat negationem aut priuationem: in oppositione contraria vnum extremum est semper imperfectius alio, vt constat in albo & nigro, in calido & frigido, &c. in sola oppositione relatiua non inuenitur necessariò aliqua imperfectio, etiam ex parte extremorum: & quamuis in hac oppositione inuoluatur aliquo modo oppositio contradictoria, in quantum vnum extremum relationis non est aliud; non tamen ideò importatur imperfectio: quia correlata ex qua parte se excludunt in Diuinis, ita vt vnum non sit aliud; non dicunt perfectionem, vt postea dicetur: solùm dicunt perfectionem eandémque infinitam ratione absoluti quod important in quo sunt vnum. Et sic patet ad primam probationem in contrarium. Ad secundam dicendum, quòd prioritas quę est in diuinis personis, est prioritas originis, in quantùm in vna persona est principium alterius; non autem est prioritas naturæ & intellectus; quia etiam in Diuinis non potest esse Pater aut adęquatè concipi, absque eo quòd sit & concipiatur Filius: est autem singulare in diuinis relationibus, quòd secundùm eas sit in diuinis personis ordo originis; quod ex eo prouenit, quia diuinæ relationes non tantùm sunt relationes, sed etiam sunt proprietates personales constitutiuæ personarum, quarum vna est principium alterius, ac ita prior prioritate originis, vt infra dicetur: in creatis autem non inuenitur, quòd relatio sit proprietas personalis, & ita cum simultate naturæ inter correlatiua, non inuenitur ordo originis.

Ad tertium dicendum, quòd nullum ex assignatis sequitur inconueniens: Non primum, quia vt communiter dicitur in Philosophia, vna relatio non potest esse fundamentum aliarum relationum realium: vnde omnis relatio similitudinis in Diuinis est tantùm relatio rationis; illa quidem quæ fundatur in relationibus, propter rationem adductam; illa verò quæ fundatur in natura, propter identitatem numericam eiusdē naturæ in tribus diuinis Personis; ad fundandam enim relationem realem requiritur distinctio realis in fundamento, siue in ratione fundandi. Nec secundum, quia vt ait D. Thomas q. 8. de potentia art. 1. ad 8. substanţia Dei esset imperfecta, si aliquid ei inesset, quod non esset ipsa: relatio autem in Deo est substantia eius. Nec tertium, quia vt eadem qu. 8. de potentia, eodémque articulo ad 4. ait D. Thomas: Relatio habet esse debilissimum, quod est eius tantùm: sic autē non est in Deo; non enim habet aliud esse, quàm esse substantiæ, scilicet diuinæ: vnde cùm relatio diuina sit realiter essentia diuina, non est minimæ ac debilissimæ entitatis. Ad aliud quod additur, dicendum, quòd nec Deus, nec aliquid diuinum potest dicere ordinē ad aliud extra Deum, propter rationem assignatam, quia scilicet Deus est prima omnium causa & vltimus finis: possunt autem aliqua diuina se mutuò respicere, siue dicere mutuum ordinem ad intra.

DVBIVM II.

Vtrùm diuinæ relationes secundùm esse Ad. *sint reales.*

Svpponendum est; quòd relationes vt sunt in Diuinis, debent habere rationem formalissimam relationis; aliàs non essent propriè in Deo relationes, sed tantùm metaphoricè; cuius contrarium constat ex dictis Dubio præcedenti. Formalissima autem ratio relationis, per quam constituitur tale accidens ab aliis primis generibus essentialiter distinctum, est ratio *Ad* realis, cùm totum esse ipsius sit ad aliud se habere. Igitur omnis relatio essentialiter importat rationem *Ad*; quòd autem relatio creata insuper dicat rationem *In*, hoc habet quia est accidens, & de ratione accidentis est quòd sit in subiecto, cùm sit entis ens: vnde cùm in Diuinis relationes non sint accidentia, sed sint ipsamet diuina substantia, non propriè dicunt rationem *In*, quasi sint in subiecto, sed potiùs dicunt rationem per se, quasi per se subsistentes: illa tamen ratio diuinæ substantiæ imbibita per modum transcendentis in ratione *Ad*, eique identificata significatur per rationem *In* diuinarum relationum, quia hæ apprehenduntur per modum formarum superadditarum diuinę substantiæ. Cùm ergo diuinæ relationes dicant tam rationem *In*, quàm rationem *Ad*; hanc quidem vt formalissimam, illam verò vt rationem generalem conuenientem omnibus quæ sunt in Deo per modum formæ superadditæ: quærimus in præsenti Dubio, vtrùm sint reales secundùm rationem *Ad*; quòd enim sint reales secundùm rationem *In*, nullum est dubium: cùm ratio *In*, Diuinarum relationum, sit ipsamet diuina substantia.

Prima opinio, quæ etiam attribuitur Capreolo in 2. d. 17. qu. 1. art. 2. ad 3. & Caietano hîc art. 1. (quamuis possint eorum dicta ad bonum sensum reduci) asserit diuinas relationes secundùm esse *Ad*, non esse reales. Probatur authoritate D. Thomæ q. 2. de potentia art. 5. vbi sic ait: Relatio secundùm rationem sui generis, in quantum est relatio, non habet quòd sit aliquid, sed solùm quòd sit ad aliquid: quòd sit verò aliquid secundùm rem, habet ex illa parte qua inest, vel vt idem secundùm rem, vt in Diuinis; vel vt habens causam in subiecto, sicut in creaturis. Et in 1. d. 26. q. 2. art. 2. ad 3. vbi sic ait: Quamuis relationi, ex hoc quod ad alterum dicitur, non debeatur quòd sit res quædam: est tamen res aliqua, secundùm quòd habet fundamentum in eo

in eo quod refertur: & ex hoc vlteriùs habet, in quantum est diuina, quòd sit hypostasis.

Secundò, debemus loqui de Diuinis relationibus per analogiam ad relationes creatas, exclusis tamen imperfectionibus quæ in creatis reperiuntur: sed relationes creatæ secundùm esse *Ad*, non sunt reales; at totam suam realitatem habent secundùm esse *In*, vt docet hîc D. Thomas art. 1. Et ratio est manifesta, nam esse *Ad* est commune tam relationi rationis, quàm relationi reali: ergo diuinæ relationes secundùm esse *Ad* non sunt reales.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ relationes, etiam secundùm esse *Ad* sunt reales. Ita communiter omnes Scholastici; imò aliqui ita certam iudicant hanc conclusionem, vt contrariam opinionem dicant esse erroneam: vnde etiam illi qui pro ea citantur, non eam expressè docent, imò optimè possunt iuxta dicenda intelligi.

Probatur Conclusio expressa authoritate D. Thomæ qu. 9. de potentia art. 5. ad 14. vbi sic ait: Relatio, etsi per comparationem ad relationem oppositam, distinctionem realem faciat in Diuinis: tamen ab essentia diuina non differt, nisi ratione. Et in 1. d. 25. art. 4. ad 3. vbi sic ait: Relatio, quamuis non ponat ex illo respectu (quo scilicet distinguit diuinas personas, de quo erat sermo in obiectione, ac proinde secũdùm esse *Ad*) aliquid absolutum: tamen ponit relationis rationem realiter in Deo existentem: & ideò ex hoc potest dici res, & ex pluribus relationibus oppositis plures res. Et lect. 4. in cap. 16. Ioannis, vbi sic ait: Paternitas potest considerari per comparationem ad oppositam relationem, putà filiationem (quod est ipsam considerari secundùm esse *Ad*) & sic paternitas est relatio realis: quia secundùm hoc importat ordinem naturæ, quam pater dat filio per æternam generationem, qui quidem ordo est in Deo secundùm rei veritatem.

Secundò probatur ratione deducta, tum ex his authoritatibus, tum ex dictis Dubio præcedenti: relationes diuinæ secundùm esse *Ad* quod important, habent quasi effectus formales reales; nam realiter constituunt & distingunt diuinas personas ad inuicem relatiuas, vt infra ex professo dicetur. Item causant inter diuinas personas oppositionem relatiuam realem: sed effectus aut quasi effectus formales non possunt procedere, nisi à causa aut quasi causa formali reali, cùm talis effectus non possit esse perfectior sua causa, imò dicit ipsam causam exercitam, & sic non distinguitur adæquatè ab ipsa; & hoc patet inductione in omnibus: ergo diuinæ relationes secundùm esse *Ad* sunt reales; aliàs dicendum esset, quòd prædicta constitutio, & distinctio diuinarum personarum, earúmque oppositio relatiua esset tantùm per intellectum fingentem, & non à parte rei.

AD primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco, dum ait quòd relatio secundùm rationem sui generis, non habet quòd sit aliquid, sed solùm quòd sit ad aliquid: solùm vult quòd relatio secundùm propriam rationem non est aliquid absolutum, sed est entitas relatiua, ita se explicat D. Thomas; quia ly *aliquid*, ex proprio conceptu exprimit entitatem absolutam, sicut ly *ad aliquid* exprimit entitatem relatiuam. Vel D. Thomas tantùm vult, quòd relationi reali conuenit habere *Ad* reale, tanquam à prima radice; non quia est relatio, cùm plures sint relationes rationis; sed quia tale esse *Ad* est coniunctum cum esse *In*, & identificatum cum ipso, vt statim dicetur. Similiter intelligendus est in secundo loco.

AD secundum dicendum, quòd relationes prædicamentales creatæ sunt reales, & secundùm esse *Ad*, & secundùm esse *In*: verum quidem est quòd esse *Ad* relationis non esset reale, nisi esset coniunctum & identificatum cum esse *In*: vnde ratio *In*, in relatione est radix realitatis quæ est in ratione *Ad*; quod sic declaratur: Communiter conceditur, quòd relatio sumit suam realitatem à fundamento, & specificationem à termino; non quòd & ad realitatem eius, & similiter ad specificationem non concurrat tam fundamentum, quàm terminus: non enim exurgit relatio, nisi vtroque posito; sed quia reducendo has duas formalitates quæ sunt in relatione, inuenitur quòd radix totius realitatis sit fundamentum: vnde D. Thomas, quòd relatio habet quòd sit aliquid secundùm rem ex illa parte qua inest, vel vt idem secundùm rem, vt in Diuinis; vel vt habens causã in subiecto (scilicet fundamentum) in creaturis, siue secundùm quòd habet fundamentum in eo quod refertur; & huius signum est quòd relatio quæ non dicit *In*, non est realis: radix autem specificationis est terminus, hoc enim est commune omni entitati respectiuæ, quòd specificetur à suo termino. Ad primam probationem in contrariũ dicendum, quòd D. Thomas solùm vult, quòd inter relationes, aliquæ sunt reales (scilicet tam secundùm esse *In*, quàm secundùm esse *Ad*) aliæ verò sunt tantùm relationes rationis, quia non dicunt esse *In*, à quo esse *Ad* habet quasi à radice quòd sit reale; quod non est in aliis generibus: nam omnia alia genera dicunt formas positiuas, & absolutas; licèt enim priuatio apprehendatur à nobis ad modum qualitatis, hoc tamen est ex pura fictione intellectus sine fundamento in re, cùm tamen detur intellectui fundamentum in re, ad formandas relationes rationis: & licèt similiter actio concipiatur vt quid relatiuum & non inhærens, hoc tamen prouenit ex parte modi

significandi, & non ex parte rei significatæ, vt contingit in relatione. Ad secundam probationem dicendum, quòd esse *Ad* commune analogum ad relationem realem & ad relationem rationis, abstrahit ab *Ad* reali & ab *Ad* rationis; vnde esse *Ad* in relatione reali est reale, in relatione verò rationis est tantùm secundùm rationem.

DVBIVM III.

Vtrùm in Diuinis sint tantùm quatuor relationes reales.

SVpponendum est ex Philosophicis, quatuor requiri conditiones ad hoc vt sit relatio realis inter aliqua. Prima est, quòd subiectum cui inhæret, vel cui identificatur, sit reale realiter existens: Secunda, quòd ratio fundandi sit realis, & distincta in extremis: Tertia, quòd terminus sit realis & realiter existens: & tandem Quarta, quòd sit distinctio realis inter extrema: has conditiones communiter receptas tanquam necessarias stabiliuimus 3. p. Summæ Philosophicæ q. 15. art. 3. Cuius necessitatis ratio est manifesta; cùm enim relatio sit essentialiter ordo inter duo aut plura, ad hoc vt sit realis, necessariò requirit quatuor assignatas conditiones, vt consideranti patet, & fusè loco citato expendimus. Sunt autem tria genera fundamentorum siue rationum fundandi relationem prædicamentalem: Primum est vnitas & numerus: Secundum est actio & passio: Tertium mensura & mensurabile: de his latè egimus loco citato art. 4. Vnde sufficit ea hìc indicasse, ne multa Philosophica Theologicis immisceamus. Loquendo autem de diuinis relationibus, vnicum potest esse earum fundamentum, siue ratio fundandi, scilicet actio & passio seu productio actiua & productio passiua; alia quippè genera aliquam inuoluunt imperfectionem: nam primum genus est aliquod absolutum distinctum saltem numero in vtroque extremo, in Diuinis autem absolutis nulla est distinctio realis; tertium autem genus supponit extrema esse diuersi ordinis, quorum vnum sit mensura alterius, & consequenter est dependentia mensurabilis quod est inferioris ordinis, à mensura quæ est ordinis superioris; quæ duo in Diuinis reperiri non possunt, nam omnia diuina sunt eiusdem ordinis supremi; nec consequenter in Diuinis vlla potest esse depēdentia. Quærendo autem præsenti, vtrùm in Diuinis sint tantùm quatuor relationes reales, duo virtualiter quærimus: quorum primum est, vtrùm in Diuinis sint quatuor relationes, & non pauciores; secundum autem, vtrùm sint quatuor, & non plures: pro ly verò, *in diuinis*; intelligimus intra ipsum Deum, in quantum scilicet ipsæ relationes terminantur ad intra, ibi habentes suum terminum, & non extra Deum.

Prima opinio esse potest, quòd in Diuinis non sint tantùm quatuor relationes reales. Probatur; præter quatuor assignatas relationes diuinas, videlicet Paternitatem, Filiationem, Spirationem, & Processionem, datur relatio identitatis & similitudinis in natura: non enim requiritur, quòd sit distincta numero natura in extremis, aut ratio fundandi, sed sufficit quòd in vtroque habeat diuersum modum, aut diuersum connotatum, vt constat ex duplici instantia: nam est relatio similitudinis inter speciem intelligibilem & obiectum repræsentatum, & tamen est eadem realiter natura numero in vtroque, sub diuerso tamen modo, scilicet modo naturali in obiecto, & modo intelligibili in specie: item in Diuinis actio & passio, quæ sunt rationes fundandi relationes, non distinguuntur ratione eius quod important in recto, sed tantùm ratione connotati: ergo in Diuinis non sunt tantùm quatuor relationes reales.

Secundò, Vna relatio in Diuinis potest esse fundamentum alterius; nam de facto relatio spirationis actiuæ fundatur in paternitate & filiatione: ergo sunt plures aliæ relationes reales in Diuinis fundatæ in quatuor prædictis, vt pote relatio præsentiæ, inexistentiæ, & similes: ergo in Diuinis non sunt tantùm quatuor relationes reales.

Tertiò, Si quid suaderet, esse tantùm quatuor relationes reales in Diuinis, maximè quia in Diuinis est tātùm duplex processio, ac proinde duplex tantùm actio & passio, quæ sint fundamenta ipsarum: sed hæc ratio nulla est, quia diuinæ relationes, vt pote per se subsistentes, nullum habent fundamentum; sicut habent relationes creatæ vt pote accidentales & inexistentes: ergo in Diuinis non sunt tantùm quatuor relationes reales.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis sunt tantùm quatuor relationes reales, videlicet Paternitas, Filiatio, Spiratio, & Processio. Ita communiter docent omnes Catholici.

Probatur Cōclusio ratione deducta ex sacra Scriptura, & Conciliis. In Diuinis sunt tres personæ realiter distinctæ, videlicet Pater, Filius, & Spiritus sanctus; ex quibus Pater est principium Filij, & Pater & Filius sunt principium Spiritus sancti: aliunde verò omnis distinctio realis prouenit ex relationibus, omnia enim sunt vnum in Diuinis, vbi non obuiat relationis oppositio: ergo in Diuinis sunt quatuor relationes reales tantùm; scilicet paternitas, qua Pater respicit Filium, & distinguitur ab illo; Filiatio, qua Filius respicit Patrem, & distingui-

tur

tur ab illo; Spiratio, qua Pater & Filius respiciunt Spiritum sanctum, & distinguntur ab illo; & processio, qua Spiritus sanctus respicit Patrem & Filium, & distinguitur ab illis.

Secundò, probatur ratione fundamentali quam adducit hîc D. Thomas art. 4. processiones diuinæ ad intra (secundùm quas tantùm possunt esse in Diuinis relationes reales, fundatæ scilicet in actione & passione) sunt tantùm duæ, vna per intellectum, alia per voluntatem; prima est vera generatio, secunda dicitur nomine communi, *Processio*, vt dictum est: ergo in Diuinis sunt quatuor tantùm relationes reales, duæ videlicet correspondentes cuilibet processioni; nam generationi Filij ex parte generantis est paternitas, & ex parte geniti est filiatio; processioni autem Spiritus sancti, ex parte principij spirantis est spiratio, ex parte verò spirati est processio: hæ duæ relationes iisdem nominibus insigniuntur, ac ipsæ origines, quia processio quæ est per voluntatem non est nobis sic nota, sicut nec ea quæ ad ipsam pertinent, sicut est nota processio quæ est per intellectum, & ea quæ ad ipsam pertinent, cùm sit vera generatio.

Ad primum ergo dicendum, quòd relatio similitudinis & identitatis in natura diuina est tantùm relatio rationis, vt docent communiter Theologi cum D. Thoma hîc art. 4. ad 4. Vnde ad probationem dicendum, quòd sufficit quidem ad relationem realem, quòd natura eadem habeat diuersum modum in extremis, qui modus pertineat ad lineam naturæ, siue qui se teneat ex parte ipsius, vt accidit in prima instantia; tunc enim talis natura ratione illius diuersi modi secundùm intrinseca est virtualiter multiplex: non autem sufficit, quando diuersus ille modus, non se tenet ex parte naturæ, quasi aliquid pertinens ad eius lineam, sed se tenet solùm ex parte habentium naturam, vt contingit in præsenti. Ad aliud de connotato dicendum, quòd quando connotatum non est extrinsecum, sed pertinet intrinsecè saltem in obliquo ad rationem fundandi, licèt non exprimatur, sufficit distinctio realis in tali connotato, ad hoc vt sit relatio realis; & hoc contingit in secunda instantia: nam sicut relatio pertinet in Diuinis ad potentiam generatiuam & spiratiuam, tanquam obliquum intrinsecum; sic pertinet ad actionem generatiuam & spiratiuam, & consequenter etiam pari modo pertinet ad passionem correspondentem: quando autem connotatum est extrinsecum siue extra lineam connotantis, sicut sunt relationes diuinæ respectu naturæ, non sufficit distinctio realis in tali connotato, ad hoc vt sit relatio realis inter aliqua extrema.

Ad secundum dicendum, quòd si in Diuinis vna relatio esset fundamentum siue ratio fundandi alterius, diuinæ relationes multiplicarentur in infinitum, quod admittere est maximum inconueniens: vnde tam in Diuinis, quàm in creatis vna relatio non est ratio fundandi aliam: nec relatio spirationis actiuæ fundatur in paternitate & filiatione, sed eius ratio fundandi est actio spiratiua, ad quam prærequiruntur necessariò, vt conditiones, paternitas & filiatio, vt pote constitutiuæ personarum Patris & Filij spirantium.

Ad tertium dicendum, quòd de ratione intrinseca relationis vt sic, est quòd habeat rationem fundandi in subiecto vel quasi subiecto, & quòd eam præsupponat: quòd autem distinguatur realiter à subiecto & à ratione fundandi, prouenit ex ipsius imperfectione, quia scilicet est accidens limitatum; vnde excludendo hanc imperfectionem à relationibus diuinis, dicimus quòd habent subiectum sibi realiter identificatum, & similiter rationem fundandi sibi identificatam, & propterea sunt relationes per se subsistentes.

DVBIVM IV.

Vtrùm in Diuinis prædictæ quatuor relationes realiter distinguantur ab inuicem.

Supponendum est, quòd hoc principium philosophicum, Quæcumque vni & eidem sunt eadem, sibi inuicem sunt eadem; siue clariùs, Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se: habet varias expositiones. Prima & principalis est illa, quam affert D. Thomas hîc art. 3. ad 1. dicens hoc principium esse verum in his, quæ sunt idem re & ratione, non autem in his quæ differunt ratione. Quæ expositio diuersimodè intelligitur ab eius Discipulis: sed legitima & magis recepta intelligentia est, quòd D. Thomas vult, illa esse eadem re & ratione vni tertio, quæ ita sunt eadem vni tertio, vt inter se non habeant rationes formaliter oppositas, quarum vna excludat aliam; sicut se excludunt ratio paternitatis & ratio filiationis: hæc intelligentia manifestè deducitur ex ipso textu, nam subdit statim D. Thomas: Licèt paternitas sit idem secundùm rem cum essentia diuina, & similiter filiatio: tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus; vnde distinguntur ab inuicem. Huius expositionis ratio est, quia realis identificatio duorum extremorum cum tertio, sicut non destruit rationes formales illorum, ita nec formalem oppositionem, & consequenter nec formalem aut realem eorum distinctionem: nec tamen committitur fallacia petitionis principij, quando idem realiter probatur per idem; sed quando probatio non procedit per id quod est notius eo quod probatur; aliàs in præcipua demonstratione, in qua prima proprietas demonstratur de subiecto, per definitionem ipsius subiecti,

Digitized by Google

iecti, quæ est est idem cum ipso subiecto, esset petitio principij: vnde fallacia petitionis principij non peccat contra vim illatiuam, sed contra probationem, ex D. Thoma in cap. de fallacia petitionis principij.

Secunda expositio huius principij est etiam D. Th. in 1. d. 33. q. 1. art. 1. ad 2. quam etiam sequuntur communiter eius Discipuli: scilicet, Quæcumque sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se; secundùm quòd identificantur illi tertio, siue quoad rationem identificationis in illo tertio; non autem secundùm id, in quo non identificantur cum tali tertio: & quamuis in syllogismis non colligamus expressè, maius extremum esse idem minori extremo, secundùm eam rationem, qua sunt vnum cum medio: hoc tamen est semper subintelligendum, quia conclusio infertur ex vi præmissarum, & ideò non potest esse maior connexio extremorum inter se, quàm eorum cum medio, cùm cōnexio extremorum cum medio sit causa connexionis extremorum inter se; alioquin esset aliquid in effectu, quod non esset in causa, quod est impossibile. Nec tamen conclusio est idem cum præmissis: nam licèt illa ratio sit quoddam tertium, non tamen esse idem inter se secundùm illam rationem, est formaliter esse idem illi tertio, sed est esse idem inter se secundùm illud tertium; nam illud tertium habet rationem *quo*, extrema verò habent rationem *quod*. Vnde cùm relationes diuinæ non habeant ab esse *Ad*, quòd sint idem cum diuina essentia, sed ab esse *In*, vt postea dicetur, & docet D. Thomas hîc art. 2. cum quo tamen identificatur esse *Ad*: ideò non habent, quòd sint idem inter se, nisi ab esse *In*; & sic remanet distinctio realis earum inter se secundùm esse *Ad*, cum identitate in esse *In*, siue in essentia diuina.

Tertia expositio est Capreoli in 1. d. 2. q. 3. art. 1. dicentis hoc principium semper esse verum, in iis, quæ sunt eadem vni tertio adæquatè, siue quæ sunt eadem vni tertio, & cuicumque quod est idem cum illo tertio: in aliis autem vt in pluribus est verum, sed non semper. Cùm ergo diuinæ relationes non sint adæquatè idem cum diuina essentia, quia non sunt idem cum omni eo cum quo est idem ipsa essentia: non debent esse idem inter se, licèt sint idem cum essentia.

Quarta expositio eiusdem Capreoli in eodem loco, dicit illud principium esse verum: si tale tertium sit omninò singulare & incommunicabile; si autem sit singulare quidem, sed communicabile, illud principium non est verum: Vnde cùm diuina essentia non sit ita singularis, quin sit communicata & communis tribus diuinis Personis siue relationibus per se subsistentibus: non sequitur, quòd si diuinæ relationes sunt idem cum essentia diuina, debeant esse idem inter se. Ex dictis sequitur, quòd non est semper verum, quòd quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se eodem genere identitatis, quo sunt eadem illi tertio; solùm est verum applicatum ad talem materiam nempe creatam. Non autem sequitur, quòd detur syllogismus expositorius, in quo præmissæ sint legitimæ, & tamen non sit bona consequentia, vt si dicatur: Hæc essentia (scilicet diuina) est Pater: hæc essentia est Filius: ergo Filius est Pater, Respondetur enim primò cum Caietano infra q. 39. art. 1. hunc syllogismum non esse expositorium: quia in syllogismo expositorio Mediū debet esse terminus omninò ac perfectè singularis: & tamen ex D. Thoma q. citata art. 4. ad 1. hæc essentia diuina non est terminus perfectè singularis, sed habet aliquid termini communis, cùm sit communis communitate rei pluribus suppositis, & formalitatibus diuinis sibi ipsi identificatis: vnde potest pro illis distribui, & tamen medium syllogismi expositorij ita est singulare vt non possit distribui. Vt igitur hic syllogismus esset bonus, deberet sic exponi: Hæc essentia, vt est in tribus personis, est Pater: hæc essentia, vt est in tribus personis, est Filius: ergo Filius est Pater; constat autem quòd ambæ Præmissæ sunt falsæ. Vel sic deberet reduci ad *Darij*: Omnis res, quæ est hæc essentia diuina, est Pater: sed Filius est hæc essentia diuina: ergo Filius est Pater; & tamen constat, quòd Maior est falsa.

Prima opinio, quam videtur sequi Durandus in 1. d. 13. q. 2. & alibi, asserit prædictas quatuor relationes diuinas distingui realiter ab inuicem: de paternitate, filiatione, & processione nulla est difficultas; nam paternitas & filiatio dicunt immediatè & directè oppositionem inter se; dicunt etiam, saltem mediatè & indirectè oppositionem ad processionem, in quantum sunt proprietates constitutiuæ personarum oppositarum: nec est difficultas de spiratione & processione; hæ quippe duæ relationes immediatè & directè opponuntur: vnde sola difficultas est de spiratione respectu paternitatis & filiationis. Ad hanc opinionem aliquo modo potest reduci Scotus quodlibeto 5. art. 2. in quantum dicit spirationem actiuam distingui à paternitate & filiatione actu à parte rei, non quidem distinctione rei à re, sed distinctione ex natura rei. Possunt etiam reduci illi, qui dicunt spirationem actiuam distingui realiter à paternitate & filiatione, non quidem in esse rei, sed in esse relationis. Probatur vniuersaliter hæc opinio communi authoritate Theologorum, qui dicunt in Diuinis esse prædictas quatuor relationes reales: ergo intelligunt omnes & singulas esse inter se distinctas, saltem ex natura rei, & in esse relationis. Quod confirmatur authoritate D.Th.

qui

Digitized by Google

qui infra q. 32. art. 3. ad 3. negat paternitatem & spirationem posse de se innicem prædicari: quod tamen non posset negari, si realiter essent idem.

Secundò, Paternitas & spiratio actiua sunt duæ relationes reales; imò specie diuersæ, cùm habeant diuersam essentialiter definitionem, paternitas enim definitur per ordinem ad Filium, spiratio autem per ordinem ad Spiritum sanctum: ergo sunt duæ res diuersæ speciei à parte rei; diuersitas enim specifica est à parte rei, & non tantùm per intellectum: vbi autem est dualitas rerum à parte rei, ibi est distinctio à parte rei, inter eas, ac proinde realis. Quę ratio conuincit etiam de filiatione & spiratione, vt patet: & confirmatur quantùm ad hanc partem; nam in Diuinis relatio producentis est realiter distincta à relatione producti: constat autem, quòd spiratio actiua est relatio producentis scilicet Spiratoris, & filiatio est relatio producti scilicet Filij geniti: vnde realiter distinguuntur, siue sunt duæ à parte rei; nam esse duo per intellectum tantùm, non est esse duo, sed intelligi duo.

Tertiò, Sicut se habet Generari ad Spirari, in ordine ad fundandas relationes in Diuinis; sic se habet Generare ad Spirare: nam sicut Generari & Spirari sunt diuersæ rationes fundandi relationem, sic Generare & Spirare; vt constat ex proportione actiui & passiui: sed Generari & Spirari fundant duas relationes realiter distinctas, videlicet filiationem & processionem: ergo & Generare & Spirare fundant duas relationes realiter distinctas, videlicet paternitatem & spirationem. Maximè quia hæ habent terminos realiter distinctos; paternitas quidem filiationem, spiratio autem processionem.

Quartò, Si spiratio non distinguitur realiter à paternitate & filiatione, sed sit idem realiter cum illis, sequitur quòd nec paternitas & filiatio distinguantur realiter, sed sint idem, vt conuincitur hoc syllogismo expositorio: Hæc spiratio est paternitas: hæc spiratio est filiatio: ergo paternitas est filiatio: quod cùm non possit secundùm fidem admitti; nec etiam potest admitti, quòd spiratio sit idem quod paternitas & filiatio. Confirmatur: sicut se habet paternitas ad filiationem, sic se habet spiratio ad processionem, cùm vtrobique sit distinctio realis, & oppositio relatiua: ergo à permutata proportione, sic se habet paternitas ad spirationem, sicut filiatio ad processionem: vnde cùm filiatio & processio realiter distinguantur, etiam paternitas & spiratio realiter distinguntur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis prædictæ quatuor relationes, videlicet paternitas, filiatio, spiratio, & processio distinguntur quasi specie, siue sunt diuersæ rationis. 2. Insuper paternitas, filiatio, & processio distinguntur ab inuicem realiter: 3. Sicut & spiratio à processione, & hoc tam in esse relationis, quàm in esse rei. 4. Spiratio autem non distinguitur realiter nec in esse rei, nec in esse relationis, à paternitate & filiatione. 5. Vnde à parte rei non distinguitur ab illis alio modo, quàm virtualiter; & tantùm distinguntur actu per intellectum. Hæc conclusio quoad omnes suas partes, est communis inter Discipulos D. Thom. quoad secundam & tertiam est de fide.

Probatur & explicatur prima pars conclusionis. Dicimus quòd in Diuinis nō est quidem propriè genus & species, vt sæpè docet D.Th. quia distinctio generica vel specifica propriè dicta supponit numericam realem, quæ non est absolutè in Diuinis inter aliqua adæquatè considerata, nam etiam relationes realiter distinctæ identificantur in essentia, siue secundùm esse *In*, licèt secundùm esse *Ad* realiter distinguantur: ponimus tamen in Diuinis aliquid per modum generis & speciei, vt ostensum est supra ex eodem D.Thoma: vnde dicimus prædictas quatuor relationes quasi specie distingui, vt ostendatur quòd non est in Diuinis propriè dicta distinctio specifica: & ita magis propriè dicuntur esse diuersæ rationis, quàm diuersæ speciei: hæc autem distinctio est tantùm virtualiter à parte rei, (quando non habet adiunctam distinctionem realem, tunc enim est actu à parte rei) in quantum eadem diuina entitas ob summam suam eminentiam continet in se vnitè omnes rationes & perfectiones entis, dispersas, & etiam specie distinctas in creaturis. Fundamentum autem distinguendi quasi specie omnes prędictas quatuor relationes; est tum diuersitas quasi specifica terminorum, nam paternitas & filiatio ex vna parte se mutuò respiciunt, ex alia autem spiratio & processio: hoc enim est proprium relationum oppositarum, quòd se mutuò specificent, cùm esse ipsarum sit esse ad aliud siue ad suum terminum: tum diuersitas actionum ad quas consequuntur; & licèt supra probatum sit, diuinas processiones distingui specie aut quasi specie, propter terminos formales quasi specie distinctos, scilicet filiationem & processionem, ibi tamen filiatio & processio accipiebantur sub conceptu præciso proprietatum personalium, hîc autem accipiuntur sub præciso conceptu relationum: vnde non est circulus. His positis sic probatur: Relationes quæ respiciunt diuersos specie terminos, & quæ consequuntur ad diuersas specie processiones, sunt diuersæ speciei; à parte rei actu, si aliunde habeant distingui realiter: virtualiter autem tantùm à parte rei, & actu per intellectum, si non distinguantur aliunde realiter: sed in Diuinis prædi-

ctæ quatuor relationes respiciunt diuersos quasi specie terminos, & consequuntur ad diuersas quasi specie processiones: ergo sunt diuersæ quasi speciei & rationis, siue distinguuntur quasi specie.

Probatur secunda & tertia pars conclusionis authoritate Conciliorum, & sanctorum Patrum. Concilium Lateranense sub Innocentio III. in cap. damnamus. de summa Trinitate & fide catholica, habet: Hæc sancta Trinitas secundùm communem essentiam indiuidua, & secundùm proprietates personales discreta. Cõcilium Toletanum XI. in confessione fidei, sic ait: Hæc ergo sancta Trinitas, quæ vnus & verus est Deus, nec recedit à numero, nec capitur numero: in relatione enim personarum numerus cernitur, in diuinitatis verò substantia quid enumeratum sit, non comprehenditur: ergo hoc solo numerum insinuant, quòd ad inuicem sunt, & in hoc numero carent, quòd in se sunt. Concilium Florentinum sess. 18. sic habet: Sola namque relatio, quam principalem habitudinẽ superiùs nominauimus, apud omnes tam Græcos, quàm Latinos Doctores diuina processione personas multiplicat. Idem communiter docent sancti Patres, vt Augustinus, & Boëtius in libris de Trinitate: vnde Boëtius hîc à D. Thoma art. 3. relatus ait, quòd substantia in Diuinis cõtinet Vnitatem, & relatio multiplicat Trinitatem. Et tandem hoc docent omnes Catholici cum D. Thom. in pręsenti. Et probatur ratione deducta, tum ex prędictis Conciliis, tum ex D. Thoma loco citato: in Diuinis paternitas, filiatio, & processio dicunt mutuam oppositionem relatiuam; paternitas quidem & filiatio inter se immediatè & directè; processio verò mediatè & indirectè ad paternitatem & filiationem, sicut hæ duæ ad processionem, vt pote constitutiuam personæ oppositæ relatiuè Patri & Filio, mediante scilicet spiratione: similiter spiratio & processio dicunt mutuam oppositionem relatiuam; cùm enim de ratione relationis sit respectus vnius ad alterum, secundùm quem aliquid alteri opponitur relatiuè, vbi est mutuus respectus, ibi est mutua oppositio relatiua: sed oppositio relatiua in sui ratione includit realem distinctionem; ex oppositis enim relatiuè vnum non potest esse aliud realiter: ergo in Diuinis paternitas, filiatio, & processio distinguuntur ab inuicem realiter: sicut & spiratio à processione. Quòd autem hæc distinctio sit tam in esse relationis, quàm in esse rei, constabit ex modò dicendis.

Probatur quarta pars conclusionis, quòd spiratio non distinguatur realiter à paternitate & filiatione in esse rei, siue quòd non sit res realiter distincta ab illis: authoritate Conciliorum. Lateranense sub Innocentio III. in cap. damnamus, de summa Trinitate & fide Catholica, ait: In Deo solummodo Trinitas est, & non Quaternitas; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura diuina. Respondet Durandus, Concilium damnare tantùm quaternitatem positam ab Abbate Ioachim, ex natura scilicet diuina & tribus personis constantem: non autem quaternitatem relationum; maximè quia relatio spirationis, licèt distincta realiter à paternitate & filiatione, non tamen constituit personam ab eis distinctam, quia persona diuina est relatio subsistens incommunicabilis; spiratio autem, quamuis sit subsistens, non tamen est incommunicabilis, imò est communis Patri & Filio. Sed contra; hæc solutio in duobus deficit: nam primò Concilium absolutè definit in Diuinis esse tantùm Trinitatem, & non Quaternitatem; quamuis ex opinione Abbatis Ioachim sumpserit occasionem hoc definiendi. Deinde, hoc ipso quòd spiratio distingueretur realiter à paternitate & filiatione, distingueretur etiam realiter à Patre & Filio; nam Pater est ipsa paternitas subsistens, & Filius est ipsa filiatio subsistens: & cùm etiam spiratio esset subsistens per se, sicut paternitas & filiatio, necessariò sequitur quòd constitueret personam realiter distinctam, siue esset persona realiter ab vtraque distincta, & consequenter esset vtrique incommunicabilis, cùm sit de ratione personæ esse incommunicabile: & cùm secundùm fidem spiratio distinguatur realiter à processione & à Spiritu sancto, propter oppositionem relatiuam, fieret inde quòd in Diuinis essent quatuor personæ realiter distinctæ, ac ita esset vera & perfecta Quaternitas, & non tantùm Trinitas. Concilium Florentinum definit in Diuinis omnia esse vnum, vbi non est oppositio relatiua: constat autem non esse talem oppositionem inter spirationem ex vna parte, & paternitatem ac filiationem ex alia. Deinde probatur authoritate & ratione D. Thomæ: infra q. 32. art. 3. ad 3. sic ait: Cùm sola oppositio relatiua faciat pluralitatem realem in Diuinis, plures proprietates vnius personæ, cùm non opponantur ad inuicem relatiuè, non differunt realiter. Idem docet q. 10. de potentia art. 5. ibi enim probat, quòd Spiritus sanctus non distingueretur à filio, si non procederet ab illo, & ita esset eadem realiter relatio filiationis & processionis, quia non haberent oppositionem relatiuam; subiungit enim, quòd ibi primò inuenitur distinctio, vbi primò occurrit oppositio relatiua: vbi ergo non est oppositio relatiua in Diuinis, ibi non potest esse realis distinctio; & ita spiratio, cùm non dicat oppositionem relatiuam ad paternitatem & filiationem, non distinguitur realiter ab illis. Denique, rei constitutæ per subsistentiam, quæ sit incommunicabilis, siue quæ sit personalitas, non potest aduenire alia subsisten-

Digitized by Google

subsistentia realiter distincta; vna enim persona non potest subsistere duabus subsistentiis siue personalitatibus, vt patet ex communi doctrina; aliàs esset duplex persona, nam haberet duplex formale constitutiuum personæ, quod est personalitas: sed spiratio est relatio subsistens, sicut relationes aliæ, quicquid enim est in Deo, est subsistens; & si esset distincta realiter à paternitate & filiatione, eodem modo subsisteret incommunicabiliter, ac illæ, vt constat ex paritate rationis: ergo non potest aduenire personis Patris & Filij subsistentibus, vt quid realiter distinctum à paternitate qua subsistit Pater, & à filiatione qua subsistit Filius.

Probatur eadem quarta pars conclusionis, quòd spiratio non distinguitur realiter in esse relationis à paternitate & filiatione, siue quòd non sit relatio realiter distincta ab illis: tum authoritate D. Thomæ, qui quoties loquitur de spiratione actiua, asserit esse idem realiter cum paternitate & filiatione, nec meminit huius distinctionis realis in esse relationis: tum quia ex Concilio Florentino, & D. Thom. supra citato, omnia sunt vnum reale in Diuinis, secundùm quamcumque formalitatem realem, inter quæ nulla est oppositio relatiua: sed spiratio nullam habet oppositionem relatiuam in esse relationis, cum paternitate & filiatione, quia oppositio relatiua quæcumque in Diuinis est secundùm ordinem originis, vt ait D. Thomas loco citato, & communiter Scholastici; constat autem quòd ordo originis non inuenitur inter Spiratorem ex vna parte, & Patrem ac Filium ex alia, cùm idem Pater & Filius sint spirator: ergo spiratio non distinguitur realiter in esse relationis à paternitate & filiatione. Nec valet dicere, quòd eadem relatio realis non potest terminari ad duos terminos totales realiter distinctos, nullo intellectu cogitante; qualiter eueniret in præsenti, si spiratio & paternitas essent eadem relatio realiter; nam vt paternitas terminaretur ad filiationem, vt spiratio autem terminaretur ad processionem, quam constat esse realiter distinctam à filiatione. Ad hoc enim dicendum, quòd licèt obiectio facta conuincat in relationibus creatis, quæ non solùm distinguntur realiter ex oppositione, sed etiam ex propria limitatione, ratione cuius eadem non potest terminari ad diuersos specie terminos totales, ac esse in duplici specie: non tamen habet vim in relationibus diuinis, quæ non possunt distingui realiter ex propria limitatione, cùm sint infinitæ, sed tantùm ex oppositione relatiua; vnde eadem realiter relatio, ob summam eminentiam communem omnibus formalitatibus diuinis, pertinet ad plures quasi species; nec licet ampliùs inferre quàm distinctionem virtualem, quam ponimus inter attributa; nec est aliqua ratio magis vrgens in vno, quàm in alio. Deinde, magis distinguuntur inter se paternitas & filiatio, quàm vtraque ab spiratione, cùm sit maior oppositio relatiua inter paternitatem & filiationem, quàm inter vtramque & spirationem, quæ oppositio est radix distinctionis in Diuinis: sed paternitas & filiatio non distinguntur realiter inter se, vt dicunt *In*, sed secundùm esse *Ad*, quod est esse relationis, siue tantùm distinguntur vt sunt mutui respectus: ergo non distinguntur realiter ab spiratione secundùm esse *Ad*, siue in esse relationis, siue vt plures respectus. Denique, relatio realis secundùm quamcumque rationem realem, est ens & res quædam, & ita secundùm esse *Ad* reale est ens & res; ratio quippe entis & rei intimè imbibitur in omni formalitate reali, omne enim quod non est ens & res, nihil est: ergo si spiratio distingueretur realiter in esse relationis à paternitate & filiatione, distingueretur etiam in esse rei; cuius tamen contrarium ostensum est paulò superiùs.

Probatur quinta pars conclusionis. Dicimus igitur, quòd summa eminentia, quæ reperitur in omnibus Diuinis, est fundamentum intellectui creato, vt actu distinguat quę sunt realiter idem in Deo: quæ tamen in se dicuntur distincta virtualiter, in quantùm plures rationes formales pertinentes ad diuersas lineas, & in creaturis distinctæ, in Deo realiter identificantur: & hoc modo dicimus distingui spirationem à paternitate & à filiatione.

Ad primum ergo dicendum, quòd sufficit ad hoc vt sint quatuor relationes reales in Diuinis, quòd tres illarum realiter inter se distinguantur, & quarta scilicet spiratio distinguatur realiter ab vna ex illis tribus, videlicet à processione: Vnde in Deo verè sunt quatuor relationes; non autem quatuor res relatiuæ, quia ly *res* absolutè sumpta potiùs significat subiectum relationis, quàm ipsam relationem. Ad confirmationem dicendum, quòd D. Thomas in illo loco solùm negat, paternitatem & spirationem posse de se inuicem prædicari prędicatione formali, non autem negat posse de se inuicem prædicari prædicatione identica, vt constat ex ipso textu, imò ibi expresè docet quòd paternitas & spiratio non distinguntur realiter: ait enim: Cùm sola oppositio relatiua faciat pluralitatem realem in Diuinis, plures proprietates vnius personæ, cùm non opponantur ad inuicem relatiuè, non differunt realiter. Nec tamen de se inuicem prædicantur, quia significãtur vt diuersæ rationes personarum: sicut etiam non dicimus, quòd attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licèt dicamus quòd scientia sit potentia.

Ad secundum dicendum, quòd paternitas & spiratio sunt duæ relationes, quasi specie diuersæ

diuersæ modo explicato, non autem realiter distinctæ: sufficit enim eminentia illius relationis quæ est in Patre, vt terminet duas alias relationes, & quasi specie, & realiter distinctas, scilicet filiationem & processionem: sufficit etiam, vt de eadem formemus diuersas definitiones, definimus enim secundùm quòd inadæquatè eam apprehendimus terminatam ad diuersos terminos: si autem definiretur adæquatè, vnicam haberet definitionem essentialem: diuersitas autem specifica diuinarum relationum non dicit actualem distinctionem rerum, sed tantum virtualem, vnde etiam inter eas est distinctio numerica virtualis; distinctio enim specifica quæ est maior, includit numericam quæ est minor; sed sibi proportionatam, scilicet actualem, vel virtualem: in creatis verò, propter eorum limitationem, nunquam est distinctio specifica inter aliqua, quin sit etiam distinctio numerica realis. Ad confirmationem dicendum, quòd non potest esse eadem relatio producentis & producti, si sit tantùm vna productio, siue respectu eiusdē productionis, & ita non potest esse idem realiter paternitas & filiatio, spiratio & processio: respectu autem diuersarum processionum potest esse, quia tunc illæ relationes non habent oppositionem, ac proinde nec distinctionem. Ad id quod subiungitur, dicendum quòd spiratio & paternitas, sicut & spiratio ac filiatio à parte rei sunt tantùm duæ relationes distinctæ virtualiter; sunt tamen quatuor relationes in Diuinis, & non tantùm intelliguntur; ac spiratio numeratur vt distincta à paternitate & filiatione, propter relationem processionis sibi oppositam, ac realiter distinctam.

Ad tertium dicendum, quòd illa comparatio & proportio inter passiuum & actiuum in præsenti non tenet: cuius ratio est, quia eadem persona potest habere duas actiones etiam specie diuersas; & sic Generare & Spirare, possunt conuenire Patri: duæ verò processiones non possunt terminari ad eandem personam, si inter se habeant ordinem originis, qualem habēt generari & spirari: & ideò sicut duæ actiones non multiplicant personas in Diuinis, sic nec multiplicant realiter relationes; duæ verò processiones sicut multiplicant personas, sic & realiter multiplicant relationes. Et si quid probaret hoc argumentum, probaret etiam Patrem & Filium distingui realiter ab Spiratore, ac ita esset quaternitas personarum in Diuinis. Vnde illa res, quæ est paternitas & spiratio, constituit personam Patris simpliciter, in quātum est paternitas, ac proinde vt sic constituit & Patrem & Personam, modo infra explicando: vt autem est spiratio, constituit tantùm secundùm quid in ratione scilicet Spiratoris; non autem simpliciter, quia præintelligitur constituta: nec est inconueniens, quòd eadem res secundùm vnam rationem constituat, & non secundùm aliam. Et similiter dicendum de illa re quæ est filiatio & spiratio, respectu personæ Filij. Ad illud quod subiungitur, quòd habent terminos realiter distinctos, constat ex dictis, quòd hæc distinctio terminorum prouenit præcisè ex distinctione processionum habentium ordinem originis inter se; vnde sicut actiones, ad quas consequuntur hæ processiones, non distinguntur realiter in eadem persona; sic nec relationes in his actionibus fundatæ.

Ad quartum dicendum, sicut proportione seruata dictum est in supponendo de essentia diuina; quia in Diuinis spiratio est communis duabus personis, communitate rei, sicut essentia est communis tribus personis: quibus additur, quòd ex puris particularibus nihil concluditur, nisi saltem vna ex præmissis possit distribui per signum vniuersale, *Omnis* vel *Nullus*: quod non potest fieri in præsenti; non enim possumus dicere: Paternitas est omne, quod est spiratio hæc, quia filiatio est spiratio hæc, & tamen non est paternitas. Ad confirmationem dicendum, quòd argumentum à permutata proportione valet in quantitatibus, non autem semper valet in aliis, vt constat in præsenti materia, ac multis aliis.

DVBIVM V.

Vtrùm in Diuinis relationes actu distinguantur à parte rei ab essentia.

Supponendum est, ex dictis in Philosophia, omnem relationem prædicamentalem distingui actu realiter à suo subiecto, in quo est. Ita docent vniuersaliter Discipuli D. Thomæ cum ipso D. Thoma hîc art. 2. vbi manifestè hoc docet: comparans enim diuinas relationes cum relationibus creatis, sic ait: Si consideretur relatio secundùm quòd est accidens, sic est inhærens subiecto, & habens esse accidentale in ipso: quicquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundùm quòd transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo, vt accidens in subiecto &c. Idem docet q. 8. de potentia art. 2. ad 1. vbi ait, quòd nulla substantia, quæ est in genere, potest esse relatio; quia est definita ad vnum genus, & consequenter excluditur ab alio genere. Ex quo formaliter infertur, relationes, quæ fundantur immediatè in substantia, sicut sunt relationes similitudinis & identitatis specificæ, relationes creationis passiuæ, & similes distingui à suo fundamento siue subiecto: & virtualiter infertur, quòd omnis relatio distinguitur à suo fundamento siue subiecto, quia relatio & fundamentum eius sunt in diuersis generibus. Quòd autem D. Thomas loquitur de distinctione

reali,

reali, patet; nam in vtroque loco comparat relationes diuinas cum creatis: constat autem quòd relationes diuinæ distinguntur ratione à suo fundamento; vnde creatæ debent distingui maiori distinctione, ac proinde reali. Sed de his egimus fusè 3. p. Summæ Philosophicæ quæst. 15. art. 5. vnde satis est hæc adduxisse ad euidentiam præsentis dubij, in quo inquirimus, vtrùm sicut in creatis, sic in Diuinis relationes actu distinguantur à parte rei ab essentia, quæ est fundamentum & quasi subiectum ipsarum. Distinctio autem quæ est à parte rei, siue realis, est duplex; scilicet maior & minor: maior dicitur illa, quæ est inter rem, & rē, siue inter duas entitates, prout entitas distinguitur à modis & formalitatibus: minor autem est illa, quæ reperitur inter rem & modum, aut inter duas formalitates à parte rei distinctas: præsens autem dubium procedit de vtraque distinctione.

Prima opinio asserit, in Diuinis relationes actu distingui à parte rei ab essentia. Hæc opinio habet latitudinem, nam Gilbertus Porretanus dixit, quòd relationes in Diuinis sunt assistentes siue extrinsecùs affixæ, ac proinde esse realiter distinctas ab essentia distinctione maiori, sed hunc errorē postea reuocauit in Concilio Rhemensi. Durandus in 1. d. 33. quæst. 1. & alibi dicit, relationem & essentiam in Diuinis distingui actuali distinctione, non qualis esse solet inter res omninò distinctas, sed qualis est inter rem & eius modum præcisè, dicitque talem distinctionem reducendam ad latitudinem distinctionis realis, & dicendam esse modalem. Scotus in 1. d. 2. q. 7. & alibi dicit diuinam essentiam, attributa, & relationes distingui formaliter ex natura rei, ante omnē operationem intellectus; ait enim sic: Breuiter igitur dico, omittendo illa verba de distinctione rationis, & de distinctione virtuali, non quia sint malè dicta, sed quia non oportet eis vti: dico quòd in essentia diuina, ante actum intellectus est entitas A, & entitas B: & hæc non est formaliter illa: hanc distinctionem explicans Rhada 1. p. Controuers. 4. asserit esse, primò, quando vna formalitas non est alia: secundò, quando vna secundùm suum conceptum adæquatum non includit aliam: tertiò, quando sunt aliqua contradictoria, quæ conueniunt vni & non alteri: hæc opinio attribuitur Ochamo, Gabrieli, & aliis; imò à nonnullis attribuitur Ferrariensi 2. contra Gentes, cap. 9. sed immeritò; ipse quippe tantùm vult relationes in Diuinis distingui ab essentia ratione ex parte rerum, id est cum fundamento in re. Probatur hæc opinio authoritate sanctorū Patrum. August. lib. 7. de Trinitate c. 2. dicit, Verbum diuinum magis differre à Dei sapientia, quàm sapientia differat ab essentia; vnde cùm sapientia differat ab essentia actu per intellectum, Verbum ante intellectum differet actu à sapientia: & cap. 4. ait, Patrem æternum non esse Patrem ea ratione qua Deus est; quod non esset verum, si essentia diuina qua est Deus, esset idem à parte rei cum paternitate qua est Pater. Damascenus lib. 1. de fide cap. 9. & alibi ponit inter diuinam essentiam & relationes illam distinctionem, quæ reperitur inter rem & eius modum. Et tandem Anselmus lib. de Incarnatione c. 3. docet, aliud esse Patrem, & aliud esse Deum: quod non esset verum, si paternitas constitutiua Patris esset omninò idem à parte rei, cum essentia diuina constitutiua Dei.

Secundò, Quando aliqua habent à parte rei diuersos formaliter conceptus, ac ita oppositos vt duæ contradictoriæ propositiones de eis formentur, distinguntur actu à parte rei siue nemine cogitante, quia duæ contradictoriæ non possunt vni & eidem conuenire, cùm vna pars contradictionis destruat aliam: sed in Diuinis, essentia & relationes habent à parte rei nemine cogitante diuersos formaliter conceptus, ita vt duæ contradictoriæ propositiones de eis affirmentur, nam essentia est communicabilis, relatio autem est incommunicabilis: ergo in Diuinis relationes actu distinguntur à parte rei ab essentia. Nec obstat infinitas, quæ est in Diuinis: quia sicut infinitas non destruit naturam rerum, sic nec destruit distinctionem ipsarum ab aliis.

Tertiò, Pater diuinus priùs origine quàm generet Filium, est completè & essentialiter Deus; vt patet: ergo per generationem Filij non producitur aliquid quod sit essentiale Deo, siue quod sit ipsa essentia Dei; & tamen constat quòd per generationem producitur persona Filij, & comproducitur filiatio, ac proinde filiatio realiter non esset essentia; aut idem esset productum & improductum. Confirmatur; esse trinum non est de essentia Dei; alioquin quælibet diuina persona, cùm sit Deus, esset trina: ergo relationes diuinæ, quæ constituunt Trinitatem, non sunt de conceptu essentiæ diuinæ, nec sunt realiter ipsa essentia diuina.

Quartò, Si Diuinæ relationes non distinguerentur actu à parte rei ab essentia, sequerentur multa inconuenientia. Primum, quòd à parte rei Pater non distingueretur à Filio: nam tota entitas quæ est in Filio, esset realiter diuina essentia, à qua non distingueretur etiam tota entitas quæ est in Patre. Secundum, quòd essentia diuina idētificaretur adæquatè cum Patre & Filio; & ita sicut Pater generat, & Filius generatur, sic essentia generaret & generaretur; & sicut Pater per generationem communicat Filio diuinam essentiam, sic etiam communicaret paternitatem. Tertium, quòd essentia & relatio in Diuinis essent quid synonimū. Quartum denique, quòd paternitas esset de cōceptu essentiali filiationis, & prædicaretur

de illa essentialiter: nam essentia diuina est de conceptu filiationis & prædicatur essentialiter de illa: ergo etiam quicquid est formaliter essentia diuina, ex illa regula antepraedicamentali, quæ sic est: cùm quidpiam de quopiam prædicatur, ea quæ de prædicato dicuntur per se, dicuntur etiam de subiecto.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis relationes non distinguntur actu à parte rei ab essentia, nec distinctione maiori, nec minori. 2. Solùm distinguntur virtualiter à parte rei. 3. Et actu per intellectum. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Ioannis 10. habetur: Ego & Pater vnum sumus. 1. Ioannis 5. dicitur de diuinis Personis; Hi tres vnum sunt: quæ propositiones non essent veræ, nisi tres diuinæ Personæ identificarentur in essentia, per hoc quòd relationes constitutiuæ ipsarum sunt idem actu à parte rei cum essentia. Concilium Rhemense damnauit errorem Gilberti Porretani, vt refert S. Bernardus serm. 8. in Cantica, dicens: Vnde non immeritò in Concilio, quod nuper Eugenius Rhemis celebrauit, tam ipsi quàm cæteris Episcopis, peruersa visa est, & omninò suspecta expositio illa in libro Gilberti Episcopi Pictauiensis: & indicat in præsenti art. 2. D. Thomas. Verba autem Concilij sunt: Cùm de tribus Personis loquimur, Patre, Filio, & Spiritu sancto; ipsas vnum Deum, vnam diuinam substantiam fatemur. Et è conuerso cùm de vno, vna diuina substantia loquimur, ipsum vnum Deum, vnam diuinam substantiam esse tres personas confitemur. Et in sequenti Canone: Credimus & confitemur solum Deum Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum æternum esse: nec aliquas omninò res, siue relationes, siue proprietates, siue singularitates, vel vnitates dicantur, vel alia huiusmodi adesse Deo, quæ sint ab æterno, & non sint Deus. Concilium Lateranense sub Innocentio III. cap. 2. definit hanc veritatem Catholicam: Vnde ibi Pontifex sic ait: Nos autem, sacro Concilio approbante, credimus & confitemur cum Petro, quòd vna quædam summa res est, incomprehensibilis quidem & ineffabilis, quæ veraciter est Pater, & Filius, & Spiritus sanctus; tres simul personæ, ac sigillatim quælibet earumdem: & ideò in Deo Trinitas est solummodo, non Quaternitas; quia quælibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia, seu natura diuina. Concilium Florentinum definit omnia esse vnum in Diuinis, inter quæ non obuiat oppositio relatiua, quam certum est non obuiare inter essentiam diuinam ac relationes. Hanc doctrinam passim docent sancti Patres, & ex professo probat D. Thomas, tum hic art. 2. tum qu. 8. de potentia art. 2. tum quodlibeto 6. art. 1. tum in 1. d. 2. qu. 1. art. 5. Deinde probatur ratione: Si inter essentiam diuinam & diuinas relationes esset distinctio realis, sequeretur quòd in Deo esset verè quaternitas rerum, nam essent tres relationes realiter ab inuicem distinctæ, esset etiam essentia ab illis realiter siue actu à parte rei distincta: sed hoc est contra definitionem citatam Concilij Lateranensis: ergo in Diuinis non est distinctio realis inter essentiam & relationes. Denique, si in Diuinis relationes distinguerentur actu à parte rei ab essentia, sequerentur plura inconuenientia: Primùm quòd quælibet diuina persona non esset summè simplex, sed verè esset composita ex diuina essentia & propria relatione personali, sicut persona creata componitur ex natura humana & sua personalitate, vtrobique enim essentia esset per modum potentiæ metaphysicæ, & personalitas per modum actus; constat enim quòd maior est simplicitas, si dicatur quòd essentia & relatio sunt idem: quòd autem in diuinis personis sit summa simplicitas, habetur in eadem authoritate Concilij Lateranensis. Secundum inconueniens esset, quòd in diuinis personis essent distinctæ perfectiones, nam paternitas & filiatio adæquatè sumptæ dicunt perfectionem, imò infinitam, cùm sint quid diuinum; aliunde verò nec paternitas est in Filio, nec filiatio in Patre; vt fides docet: ergo si distinguantur actu à parte rei ab essentia, vna perfectio erit in Patre quæ non sit in Filio, & alia in Filio quæ non sit in Patre: cuius tamen contrarium fides docet. Tertium, quod sequeretur, esset quòd tam essentia diuina, quàm diuinę relationes non essent ens simpliciter infinitum: quod sic declaratur; Hæc est differentia inter infinitum simpliciter siue secundùm quòd ens, & infinitum secundùm quid siue secundùm aliquam rationem; quòd infinitũ secundùm quid, licèt in tali gradu entis non habeat limites, tamen simpliciter illos habet, & definitur ad aliquod genus entis; & sic infinitas non tollit ab eo simpliciter limitationem: infinitum autem simpliciter excludit omnem omninò limitem, & sic includit omnem rationem & perfectionem entis: ergo si diuina essentia non includit realiter relationes vt sibi identificatas, & diuinæ relationes non includũt essentiam vt sibi identificatam, sequitur quòd tam essentia diuina, quàm diuinæ relationes non essent ens simpliciter infinitum: hanc rationem adducit D. Thomas quæst. 8. de potentia art. 2. ad 1. ait enim: Nulla substantia quæ est in genere, potest esse relatio; quia est definita ad vnum genus, & per consequens excluditur ab alio genere: sed essentia diuina non est in genere substantiæ, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum

rum

Digitized by Google

rum perfectiones; vnde nihil prohibet id quod est relatio in ea inueniri, scilicet identificatum ipsi realiter; obiectio enim cui respondet, concludebat quòd diuina substantia non esset relatio. Quartum inconueniens quod sequeretur, indicat D. Thomas hîc art. 2. in argumento, sed contra: quòd si diuina relatio non esset idem actu à parte rei cum diuina essentia, esset creatura; quod tamen est contra fidem: sic autem declaratur; Quod non est realiter essentia diuina, non est Deus, idem enim sunt Deus ac essentia diuina, propter summā simplicitatem quæ reperitur in Diuinis; vnde si diuina relatio non est actu à parte rei diuina essentia, nec est Deus: quod autem non est Deus, verè est creatura; & consequenter relatio diuina esset creatura.

Probatur secunda pars conclusionis, tum ex obiectionibus in cōtrarium adductis, quæ hanc partem conclusionis efficaciter probant; tum sequenti ratione: Vbi est vna res simplicissima, quæ sit formaliter absoluta, & formaliter relatiua, ibi est virtualis distinctio; hæc quippe res æquiualet pluribus rebus creatis ad diuersas lineas spectantibus; siue est ibi fundamentum distinctionis rationis ratiocinatæ inter absolutum & relatiuum: sed in Diuinis essentia & relatio sunt quidem vna res simplicissima, quæ tamen est formaliter absoluta & formaliter relatiua: ergo in Diuinis inter essentiam & relationem est virtualis distinctio, siue est fundamentum distinctionis rationis ratiocinatæ, in quantum summa eminentia diuinæ entitatis potest fundare & terminare diuersos conceptus nostri intellectus, qui ex sua limitatione non potest eam vnico conceptu formali adæquato intelligere.

Probatur tertia pars conclusionis, tum ex dictis; si enim est in Diuinis inter essentiam & relationes virtualis distinctio, siue fundamentum distinctionis rationis ratiocinatæ; intellectus variis conceptibus summam illam entitatem, quæ est realiter essentia & relatio, concipiendo inadæquatè, illam actu distinguet in duos aut plures conceptus obiectiuos, & primò in absolutum & relatiuum: tum quia, si in Diuinis essentia & relatio sunt idem omninò, & re, & ratione; quicquid dicetur de relatione, dicetur etiam de essentia; & è contra, quicquid dicetur de essentia, dicetur etiam de relatione; quia erunt omninò synonima: sed secundùm fidem non dicitur de essentia, quicquid dicitur de relatione, & è contra; nam dicitur de essentia quòd est communicabilis, & de relatione quòd est incommunicabilis; in generatione quippe Filij communicatur eidem Filio essentia diuina, non autem relatio paternitatis: ergo in Diuinis essentia & relatio non sunt omninò idem, & re, & ratione, sed actu distinguuntur per intellectum. Hæc autem distinctio rationis inter essentiā & relationes est maior, quàm inter essentiam & attributa, cùm sit maius fundamentum distinguendi; plus enim inter se differunt absolutum & relatiuum, quàm duo absoluta.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut inter distinctiones actuales est latitudo, sic & inter distinctiones virtuales, ac distinctiones rationis: vnde optimè dicit Augustinus in primo loco, quòd Verbum diuinum magis differt à Dei sapientia (scilicet absoluta) quàm sapientia differat ab essentia: quia, vt dictum est, maior est in Diuinis distinctio virtualis, & maior distinctio rationis inter absolutum, qualis est sapientia essentialis; & relatiuum, quale est Verbum; quàm inter duo absoluta, qualia sunt prædicta sapientia & essentia. In secundo autem loco non loquitur in sensu identico, sed in sensu formali significato per ly, *ea ratione*: ad hanc autem diuersitatem sensus formalis, sufficit distinctio virtualis ex parte obiecti, & actualis ex parte intellectus. Similiter propter hanc distinctionem virtualem Damascenus comparat relationes diuinas ad essentiam, quasi modos ipsius intrinsecos, sic enim comparantur, vt postea dicetur: Et propter eandem distinctionem Anselmus docet in Diuinis aliud esse Patrem, & aliud esse Deum.

Ad secundum dicendum, quòd duæ contradictoriæ possunt conuenire vni & eidem secundùm diuersas rationes, non autem secundùm eandem: formamus enim propositiones de aliqua re, secundùm quòd eam apprehendimus; & ita si eam apprehendimus vt distinctam, propter fundamentum quod præbet distinctionis, aliquid de ea affirmamus secundùm vnam rationem, quod negamus secundùm aliam: vnde cùm diuina essentia & diuina relatio differant sic virtualiter & ratione, non mirum si affirmentur contradictoria de ipsis, licèt sint idem realiter. Nec verum est, quòd nemine cogitante à parte rei sint diuersi conceptus essentiæ diuinæ & relationum: sed tantùm est fundamentum illorum. Et quamuis à parte rei essent diuersi conceptus, non aliud inferretur; quàm esse distinctionem penes conceptus, & consequenter tantùm virtualem ex parte ipsarum, ac rationis ratiocinatæ. Ad illud quod subditur, patet ex dictis; quòd est latum discrimen inter infinitum secundùm quid, & infinitum simpliciter: quia infinitas secundùm quid relinquit rem, in qua est, in sua specie limitatam, & consequenter distinctam ab aliis: sed infinitas simpliciter dicens infinitam perfectionem, inuoluit in se & identificat realiter rem in qua est, cum omni eo quod est in eadem re, & dicit in ea perfectionem: aliàs illa res secundùm se non esset infinitè perfecta, sed aliqua perfectio esset ei extrinseca.

Ad

Digitized by Google

Ad tertium dicendum, quòd ſi Deus ſumatur eſſentialiter tantùm, ſiue præciſè quoad eſſentiam diuinam, verum eſt Antecedens: non autem ſi ſumatur Deus provt eſt in ſe à parte rei, & vt res eminentiſſima continens quicquid eſt abſoluti & reſpectiui: ſic enim Deus neceſſariò eſt tota ſanctiſſima Trinitas; quæ non eſt in illo priori originis. Ad confirmationem dicendum, quòd eſſe Trinum eſt de intrinſeca ratione Dei, ſiue eſt ipſi connaturale, quatenus eſſe Trinum reperitur in tribus diuinis Perſonis collectiuè ſumptis; & provt Deus accipitur vt eſt à parte rei ſecundùm ſuam rationē adæquatam, id eſt vt complectitur quicquid eſt abſoluti & relatiui, & ſic non conuenit ſingulis perſonis diuiſiuè ſumptis; quia vt ſic non eſt communicabilis cuilibet perſonæ, ſed tantùm eſt cuilibet perſonæ communicabilis provt dicit eſſentiam & abſoluta; ſecundùm quam rationem ſingulæ perſonæ dicuntur Deus, & non ſecundùm primam, ſecundùm quam Deus dicit eſſentiam diuinam vt conſtituibilem in omni eſſe perſonali incommunicabili ſibi poſſibili; & vt ſic ſicut ſingulæ, ita ſimul omnes perſonæ in vna Deitate continentur incommunicabiliter ſine ſecundùm eam rationem qua Deitas eſt incommunicabilis alteri ab ipſis. Sed hoc ampliùs expendetur Dubio ſequenti.

Ad quartum dicendum, quòd nullum inconueniens ex aſſignatis ſequitur. Non primum, nam licèt tota entitas, quæ eſt in Filio, ſit realiter diuina eſſentia, ſicut & tota entitas quæ eſt in Patre; ſufficit tamen quòd paternitas & filiatio diſtinguantur virtualiter à diuina eſſentia, & quòd importent diuerſam formaliter rationem ab illa, ad hoc vt inter ſe diſtinguantur realiter; quia, vt dictum eſt ſupra, ad hoc vt aliqua ſint eadem realiter inter ſe, quia ſunt eadem vni tertio, debent eſſe eadem illi tertio, & re, & ratione. Nec ſecundum, nam licèt eſſentia diuina adæquatè identificetur cum Patre & Filio in hoc ſenſu, quòd nihil ſit entitatis in Patre & Filio, quæ non ſit realiter eſſentia diuina: non tamē ſic adæquatè identificatur cum Patre & Filio, vt & Pater, & Filius ſint omne illud quod eſt realiter eſſentia diuina; nam nec Pater eſt Filius, nec Filius eſt Pater: hæc autem inadæquatio per modum exceſſus ſe tenet ex parte eſſentiæ diuinæ, quæ excedit quamlibet diuinam perſonam, & dicit realiter totum quod eſt in tota ſanctiſſima Trinitate: hic exceſſus diuinæ eſſentiæ ſupra quālibet diuinam perſonam, & diſtinctio virtualis à qualibet illarum, eſt ratio cur attribuantur eſſentiæ ea tantùm, quæ ſunt propria eſſentiæ, in prædicatione formali; & perſonis ea, quæ ſunt propria perſonarum; vnde cùm non ſit proprium eſſentiæ generare & generari, ſed hæc ſint propria perſonarum; non mirum, cur conueniant diuinis Perſonis, & non diuinæ eſſentiæ: & è contra, cùm ſit proprium eſſentiæ ſiue naturæ communicari per generationem, non autem ſit proprium relationum quæ ſunt in generante, communicari; non mirū, quòd Pater generando Filium non communicet ei paternitatem, benè tamen eſſentiam quæ eſt realiter idem cum paternitate: vnde eſſentia diuina præciſè ſumpta, ſiue ſecundùm rationem communicabilis, eſt tota communis, & illam totam vt ſic Pater communicat Filio: non autem ſecundùm totam entitatem quam importat, & vt adæquatè ſumpta complectitur omne abſolutū & relatiuum quod eſt in Diuinis. Sufficit igitur diſtinctio virtualis, vt aliqua aſſerantur de perſona, quæ non aſſeruntur de natura vel eſſentia, & è cōtra: vnde cùm incarnari, quod eſt vniri perſonaliter naturæ humanæ, generare & generari, pertineant ad perſonam; actiones enim & paſſiones ſunt ſuppoſitorū; ideò hæc attribuuntur diuinis Perſonis, & non eſſentiæ diuinæ: maximè cùm ſit indiſpenſabiliter diſtinctio realis inter producens & productum, nullus enim poteſt ſeipſum producere; & aliunde eſſentia diuina ſit eadē numero in perſona producente, & in perſona producta: vnde producere & produci ſolùm attribuuntur perſonis, inter quas eſt realis diſtinctio; tamen ob identitatem realem perſonæ cum natura & eſſentia, licèt non dicatur natura incarnata, & generare vel generari; dicimus tamen quòd id, quod eſt natura diuina, eſt incarnatum, & generatur, intelligendo de Filio; vel generat, intelligendo de Patre. Nec ſequitur tertium, quia eſſe ſynonimum non attenditur penes identitatem rationis formalis rei ſecundùm ſe: ſed penes identitatem conceptus formalis ſiue mentalis, quia voces primò & immediatè ſignificant conceptus, mediatè autem & ſecundariò ipſas res. Nec denique quartum, vt expendetur Dubio ſequenti: pro nunc tantùm dicimus, quòd illa regula Ariſtotelis valet tantùm in his, in quibus poteſt formari propoſitio cum ſigno vniuerſali, *Omnis* vel *Nullus*; quod non poteſt fieri in Diuinis; non enim valet: Omne quod eſt Deus vel eſſentia diuina, eſt Pater; quia Filius & Spiritus ſanctus ſunt Deus & eſſentia diuina, & tamen non ſunt Pater; ad quod ſufficit diſtinctio virtualis prædicta.

DVBIVM VI.

Vtrùm in Diuinis tanta ſit identitas eſſentiæ & relationum, quòd eſſentia ſit de conceptu relationum, & relationes ſint de conceptu eſſentiæ.

SVpponendum eſt, quòd præſens Dubium procedit de eſſentia diuina & relationibus, vt diſtinguuntur virtualiter inter ſe; ac

proindè

Digitized by Google

proinde præcisè secundùm quòd essentia sumitur in propria ratione absoluta & inadæquata:& similiter relationes secundũ quòd præcisè important suas proprias rationes relatiuas; licèt enim hæc consideratio sit inadequata tã essentiæ, quàm relationum; tamen est à nostro intellectu cum fundamento in re,& fundata in infinitate ac simplicitate Deitatis siue diuinæ entitatis,cui conuenit naturaliter & necessariò ratio absoluti & relatiui, cõmunicabilis & incõmunicabilis; adeò vt absolutũ exequatur ea quæ sunt absoluti, sicut si esset tantùm res absoluta; & relatiuum exequatur ea quæ sunt relatiui, sicut si esset tantùm res relatiua; & hoc propter distinctionem virtualem, quæ est inter vtrumque: & ideò Deitas absolutè & secundùm se considerata est à parte rei vnica ratio formalis, non purè absoluta, nec purè relatiua; sed eminentissimè & formaliter vtrumque, quæ enim in inferioribus sunt dispersa,& habent varias rationes formales à parte rei,sunt vnita in superioribus sub vna ratione formali reali,nec distinguuntur actu,nisi per intellectum: vnde Deitas secundùm se & à parte rei dicit vnicum conceptum simplicissimum absoluti simul & relatiui (quamuis in relatiuo sit pluralitas ob mutuam oppositionem) & in hac ampla & adæquata consideratione Deitatis,absolutu m est de intrinseca ratione & conceptu relatiui, & relatiuum est de intrinseca ratione & conceptu absoluti;quia vt ait D. Thomas quæstione præcedenti art.2.ad 3. in ipsa perfectione diuini esse continetur Verbum intelligibiliter procedens, & principium Verbi, sicut & quæcumque ad eius perfectionem spectant. Et ratio est manifesta; nam si à parte rei in Diuinis absolutum non includeretur in conceptu vel formali ratione relatiui, & è contra hæ duæ rationes non identificarentur intrinsecè & essentialiter, sed tantùm vnirentur extrinsecè & accidentariò. Vnde qui definiret adæquatè Deitatem, in tali definitione deberet ponere quicquid est absoluti & relatiui in Deo: quia Deitas dicit naturam diuinam naturaliter & ab intrinseco petentem subsistere in tribus diuinis Personis sibiipsi identificatis,ad inuicem autem relatiuè oppositis, ac realiter distinctis; & ita de ratione formali Deitatis est subsistere in omnibus & singulis tribus personis;& consequenter relationes, tam collectiuè, quàm diuisiuè sumptæ sunt à parte rei de intrinseca ratione diuinæ essentiæ,& è contra. Sed difficultas est de diuina essentia ac diuinis relationibus, secundùm distinctionem virtualẽ quam important, ac proinde secundùm quòd essentia dicit tantùm quid absolutum primò in Deo conceptum, per modum constitutiui intrinseci: & secundùm quòd relationes dicũt tantùm quid relatiuum formaliter. Essentia autem diuina vt sic limitatè sumpta, adhuc habet duplicẽ conceptum: nam primò concipitur sub præciso conceptu essentiæ siue naturæ constitutiuæ ipsius Dei: secundò concipitur sub conceptu transcendentis, ipsa enim cum suis attributis intimè includitur in omnibus Diuinis: hi duo conceptus non distinguuntur penes hoc quòd quilibet importat aliquod positiuum sibi peculiare; sed solùm distinguuntur penes diuersam carentiam quam dicunt; nam sub conceptu transcendentis dicit carentiam vltimitatis & terminationis in quauis serie & linea diuina, in qua intimè imbibitur; nam vltimum terminatiuum cuiuscumque lineæ diuinæ, est ipsa formalissima ratio talis lineæ,putà ratio Sapientiæ, Iustitiæ,& similium in quibus intimè inbibitur essentia diuina; & non est ipsa essentia diuina: sub conceptu verò essentiæ dicit carentiam vlterioris contractionis, per aliquid positiuum pertinens ad lineam essentiæ siue naturæ.

Prima opinio Molinæ hîc in explicatione art. 2. Vasquis disput. 121. & aliorum asserit, quòd essentia diuina, vt virtualiter distincta à diuinis relationibus, nullo modo sit de conceptu ipsorum. Probatur authoritate S. Augustini, & D. Thomæ: Augustinus hoc expressè docet lib. 5. de Trinitate cap. 3. & lib. 7. cap. 4. D. Thomas autem hîc art. 2. ad 1. docet, quòd in Diuinis sunt duo prædicamenta scilicet substantiæ & relationis, secundùm propriam rationem: constat autem quòd vnum prædicamentum non est de conceptu alterius. & in 1. d. 33. q. 1. art. 1. ad 5. ait: Id quod dicitur ad aliquid in Diuinis, habet aliam rationem à ratione substantiæ, & alium modum prædicandi condiuisum contra substantiam. vnde q. 8. de potentia art. 2. ad 6. negat has prædicationes esse per se & in sensu formali: Essentia est paternitas, Paternitas est essentia: & tamen certum est, quòd si essentia diuina esset de conceptu relationum, verè essentia prædicaretur per se & in sensu formali de illis, quicquid enim est de conceptu essentiali alicuius, prædicatur de illo per se & in sensu formali.

Secundò probatur ratione: essentia diuina & diuinæ relationes, vt distinguuntur virtualiter, habent rationes & conditiones omninò oppositas: nam essentia est communicabilis & communis tribus diuinis Personis; relationes verò sunt incommunicabiles & propriæ personarum: essentia est quasi subiectum determinabile; relationes verò intelliguntur ei aduenire quasi modi determinantes & contrahentes eam ad esse Patris, Filij & Spiritus sancti: essentia concipitur per modum potentiæ metaphysicæ, & relationes per modum actus metaphysici in cõstitutione diuinarum Persõnarum; quæ proinde possunt resolui in duos conceptus, videlicet essentiæ, ac propriæ relationis constitutiuæ,quod non esset, si vel essentia

tia includeretur in conceptu relationum, vel relationis in conceptu essentiæ: ergo in Diuinis essentia non est de conceptu relationum, provt virtualiter distinguntur essentia & relationes.

Tertiò, Si essentia diuina, vt virtualiter distincta à relationibus, esset de conceptu illarum, multa sequerentur absurda. Primum est, manifesta contradictio: nam quod distinguitur ab aliquo, vt sic distinctum non est de conceptu illius; aliàs esset idem cum illo, & non esset idem: quod enim est de conceptu alicuius, est idem cum illo; quod autem est distinctum ab aliquo, vt sic distinctum non est idem cum illo. Secundum est, quòd committeretur nugatio in constitutione diuinarum Personarum: bis enim poneretur essentia diuina; primò quidem sub proprio conceptu, secundò vt inclusa in conceptu relationum constituẽtium personas. Tertium est, quòd hæ propositiones etiam in sensu formali essent veræ: Essentia est paternitas: Paternitas est essẽtia: quicquid enim est de conceptu alicuius, prædicatur formaliter de illo: & consequenter quicquid diceretur de Patre ratione essentiæ, diceretur etiam ratione paternitatis; cuius tamen contrarium est de fide; nam secundum fidem Pater & Filius vnum sunt ratione essentiæ, non autem ratione paternitatis; imò hæc distinguit realiter Patrem à Filio: ergo in Diuinis essentia non est de conceptu relationum, provt virtualiter distinguntur essentia & relationes.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd admissa distinctione virtuali in Diuinis, inter essentiam & relationes: si essentia sumatur sub conceptu essentiæ siue naturæ, & vt exercens hoc munus, non est de conceptu intrinseco & essentiali relationũ. 2. Benè tamen si sumatur vt habet rationem transcendentis: tunc enim includitur intrinsecè & essentialiter in conceptu relationum, secundùm omne positiuum quod affert. 3. Diuinæ autem relationes vt distinctæ virtualiter ab essentia, nullo modo sunt de conceptu ipsius essentiali, nec secundùm propriam rationem relationis, nec secundùm rationem transcendentis. 4. Ad illam tamen pertinent, quasi modi intrinseci illius. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis, tum omnibus rationibus in contrarium adductis, quæ hanc partem efficaciter probant: tum expressa authoritate D. Thomæ q. 8. de potentia art. 2. ad 6. vbi sic ait: Per se autem prædicatur aliquid de aliquo, quod prædicatur de eo secundùm propriam rationem: quod verò non secundùm propriam rationem prædicatur, sed propter rei identitatem non etiam prædicatur per se. Cùm ergo dicitur: Essentia diuina est paternitas, non prædicatur paternitas de essentia diuina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei: & similiter nec essentia de paternitate, vt iam dictum est; quia alia est ratio essentiæ, & relationis. Et ideò in prædicto processu incidit fallacia accidentis: licèt enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quædam similitudo accidentis, in quantum ea, quæ de se inuicem prædicantur secundùm accidens, & differunt ratione, sunt vnum subiecto: Tum denique sequenti ratione: Essentia diuina præcisè sub conceptu essentiæ considerata, est radix diuinorum attributorum ac relationum quasi proprietatum, & non quasi rationum differentialium: ergo essentia diuina sic præcisè considerata non est de cõceptu intrinseco & essentiali relationum.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ infra q. 33. art. 3. ad 1. vbi sic ait: Communia absolute dicta, secundùm ordinem intellectus nostri sunt priora, quàm propria, quia includuntur in intellectu propriorum; sed non è conuerso: in intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non conuertitur. Et hîc art. 2. ait: Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiæ diuinæ, idem omninò ei existens: in hoc verò quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Cuius authoritatis vis hac ratione declaratur: debemus loqui de diuinis relationibus per analogiam ad relationes creatas, excludendo à Diuinis omnem imperfectionem inuentam in creatis; supposito enim quòd in Diuinis sint ponendæ secundùm fidem aliquæ relationes reales, debemus eas ponere secundùm omnem rationem, quam ab intrinseco & indispensabiliter petit habere relatio realis, seclusa omni imperfectione: constat autem quòd relatio realis dicit & esse *Ad*, & esse *In*, tanquam duas rationes identificatas; primam habens vt sibi propriam, in quantum est relatio; secundam autem habens in quantùm est accidens: quia ratio accidentis est transcendens & intimè imbibita in omnibus modis & rationibus accidentalibus: quia verò esse accidens est maxima imperfectio, cùm sit entis ens, ac dependens à subiecto: inde est, quòd esse *In*, quod est accidentale in relationibus creatis, est substantiale in relationibus diuinis; imò est esse diuinæ essentiæ, vt ait D. Thomas: cuius ratio est, quia relatio accidentalis dicit *In*, per ordinem ad subiectum, à quo emanat, relatio autem substantialis debet esse ipsummet subiectum, à quo intelligitur emanare, quod non est aliud in Diuinis, quàm diuina essentia: ergo sicut accidens est de conceptu intrinseco & essentiali relationum creatarum, in quibus intimè imbibitur per modum transcendentis:

sic

Digitized by Google

ſic eſſentia diuina, vt habet rationem tranſcendentis, eſt de conceptu intrinſeco & eſſentiali relationum. Deinde, eſſentia diuina, vt pote actus puriſſimus, quia omnimodè irreceptus, non ſolùm eſt infinita, ſed habet eminentiſſimum infinitatis modum qui excogitari poteſt: ergo debet omnia diuina tranſcendere, & eſſe de conceptu intrinſeco & eſſentiali omnium diuinorum, ac proinde relationum: ſi enim tantùm identificaretur omnibus diuinis, quaſi eis adhærens, non haberet eminentiſſimum & ampliſſimum modum infinitatis, qui petit vt etiam intimè omnia diuina peruadat. Nec his obſtat diuerſitas linearum in Diuinis, ac diſtinctio virtualis inter illas. Nam ex vna parte diſtinctio virtualis non importat omnimodam excluſionem vnius ab alio; ſicut nec illam importat diſtinctio realis actualis, quæ eſt maior diſtinctio quàm virtualis, eſt enim inter aliqua diſtinctio realis includentis & incluſi: ex alia verò parte, licèt eſſentia diuina imbibatur per modum tranſcendentis in omnibus lineis diuinis; manet tamen in ſe omninò indiuiſa (in quo differt à tranſcendentibus creatis, in quibus eadem portio entitatis, quæ eſt in vno, non eſt in alio) & conſequenter licèt imbibita in omnibus illis lineis, non tamen confunditur cum illis; ſed conſtituit propriam lineam virtualiter diſtinctam ab aliis. Nec ex dictis ſequitur, quòd inter diuinas relationes ſit ſimilis tranſcendentia, quaſi vna ſit in alia per modum tranſcendentis, quia omnes ſunt perfectiſſimo modo infinitæ, ſicut eſſentia. Nam dicendum, quòd relationes oppoſitæ ſe potiùs excludunt; vnde vna non poteſt includere aliam per modum tranſcendentis: & quamuis paternitas & filiatio non opponantur ſpirationi; tamen non poſſunt eſſe per modum tranſcendentis in ipſa ſpiratione; benè tamen ipſa ſpiratio in ipſis: Ratio primi eſt, quia ſi paternitas eſſet per modum trãſcendẽtis, eſſet eodem modo per modum trãſcendentis in omni eo, in quo eſſet ſpiratio, ac proinde eſſet in Filio; ſicut ob eandem rationem filiatio eſſet per modum tranſcendentis in Patre; quod tamen eſt impoſſibile: nam eſſe per modum tranſcendentis in aliquo, magis eſt eſſe vnum cum illo, quàm per identitatem realem; quia quod eſt per modum tranſcendentis in aliquo, intimè ipſum peruadit quoad omnes rationes; identitas autem realis compatitur diuerſas omninò rationes, ex æquo diſtinctas, & non ſe mutuò includentes: Ratio ſecundi eſt, quia cùm ſpiratio ſit communis paternitati & filiationi, communitate rei, & dicat perfectiſſimum modum infinitatis, nec ſequatur aliunde aliquod inconueniens, non apparet cur non debeat eſſe in ipſis per modum tranſcendentis, ſicut eſt eſſentia diuina cum ſuis attributis. Denique ex D. Thoma ſupra qu. 3. art. 5. & communi penè ſententia, repugnat in Deo eſſe compoſitionem ex genere & differentia, aut aliam in qua ſit aliquid cum fundamento in re, quod ſe habeat per modum potentiæ receptiuæ; omnis quippe imperfectio, qualis eſt potentialitas, aut veſtigium ipſius debet excludi à Deo: ſed niſi eſſentia diuina eſſet de conceptu relationum, in quantum in eis includitur per modum tranſcendentis, eſſet in Deo compoſitio æquiualens compoſitioni ex genere & differentia, & in qua eſſet aliquid per modum potentialitatis; nam ex vna parte eſſentia diuina excludit à ſuo conceptu relationes; & relationes etiam excluderent totaliter à ſuo conceptu diuinam eſſentiam; ſicut ſe excludunt conceptus generis & differentiæ; ex alia verò parte eſſentia compararetur ad relationes per modum potentiæ receptiuæ virtualiter ab illis diſtinctæ: ergo diuina eſſentia eſt de conceptu relationum, vt habet rationem tranſcendentis.

Probatur tertia pars concluſionis, quantùm ad primum, iiſdem rationibus quibus in prima parte probatum eſt diuinam eſſentiam, vt virtualiter diſtinctam à relationibus, ſub proprio conceptu eſſentiæ, non eſſe de conceptu relationum: æqualiter enim probant, quòd diuinæ relationes, vt diſtinctæ virtualiter ab eſſentia, nullo modo ſunt de conceptu ipſius eſſentiali, ſecundùm propriam rationem relationis. Probatur quantùm ad ſecundum, ſcilicet quòd diuinæ relationes non ſint de conceptu quidditatiuo ipſius eſſentiæ, ſecundùm rationem tranſcendentis: nam quod eſt de conceptu alicuius per modum tranſcendentis, eſt in omni eo etiam, per modum trãſcendentis, in quo illud primũ includitur per modum tranſcendentis, vt conſtat in ente quod eſt per modum tranſcendentis in ratione accidentis, & in omni eo in quo eſt ratio accidentis tranſcendentaliter: & in Diuinis, quia attributa ſunt in diuina eſſentia per modũ tranſcendentis, ſunt etiam per modum tranſcendentis in relationibus, & aliis formalitatibus diuinis, in quibus eſt diuina eſſentia per modum tranſcẽdentis: & conſequenter ſingulę diuinæ relationes eſſent mutuò in ſeipſis per modum tranſcendentis, cùm in ipſis ſit diuina eſſentia per modum tranſcendentis, vt probatum eſt; & ita paternitas eſſet de conceptu filiationis, & filiatio de conceptu paternitatis: ſed hoc eſt impoſſibile, cùm ſit oppoſitio relatiua inter diuinas relationes, ratione cuius ſe mutuò potiùs excludunt, quàm includant; hanc enim indiſpenſabiliter important, licèt conſiderentur ſecundùm rationem tranſcendentis, tranſcendentia quippe nõ variat nec deſtruit propriam rationem rei tranſcendẽtis, at tantùm importat eius amplitudinem, vt conſtat inductione in omnibus: ergo diuinæ relationes non ſunt de

cònceptu quidditatiuo ipsius essentiæ, secundùm rationem transcendentis. Nec obstat si dicatur quòd diuina essentia est ens per essentiam, & consequenter debet includere in suo conceptu omnem formalitatem & rationem entis, ac proinde diuinas relationes, saltem secundùm rationem transcendentis. Dicendum enim, quòd essentia diuina est ens per essentiam, provt excludit esse ab alio, & tanquam à causa, & tanquam à ratione à priori: vnde in suo conceptu includit quicquid potest pertinere ad conceptum quidditatiuum talis entis per essentiam: illud autem quod potest pertinere ad conceptum quidditatiuum talis entis per essentiam, etiam per modum transcendentis, debet secundùm propriam rationem importare perfectionem, quam non important diuinæ relationes, vt dicetur dubio sequenti: cuius ratio est, quia tale ens per essentiam in Diuinis est determinatum ad primam lineam essendi, quæ quidè est summè perfecta quoad omnia, quæ in suo conceptu quidditatiuo importat; non tamen includit omnes lineas: sicut includit ens per essentiam, quod negat esse ab alio tanquam à causa, talis quippe ratio entis per essentiam conuenit omnibus rationibus & formalitatibus diuinis, siue Deitati vt sic.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis. Diuinæ relationes ita sunt connexæ cum diuina essentia, vt hæc non possit esse sine illis; quia diuina essentia ab intrinseco & connaturaliter petit subsistere & esse in tribus diuinis Personis: sed hoc non potest fieri, absque diuinis relationibus, quæ solæ causant distinctionem in Diuinis: ergo diuinæ relationes pertinent ad essentiam, tanquam modi intrinseci & connaturales illius. Per hoc autem quòd pertineant ad essentiam, tanquam modi illius intrinseci & connaturales, non est necesse quòd cuicumque conuenit essentia diuina, conueniant etiam omnes relationes; sicut non est necesse, quòd cuicumque conuenit ratio entis vel accidentis, ei conueniant omnes modi entis vel accidentis; nec etiam est necesse, quòd cuicumque conuenit natura humana, ei conueniant omnes modi indiuiduales ipsius.

AD primum ergo dicendum, quòd quando sancti Patres dicunt essentiam diuinam non esse de conceptu relationum, volunt tantùm quòd in Diuinis verè sunt duo conceptus, scilicet substantiæ & relationis, & quòd conceptus substantiæ est principaliter in diuina essentia: sed non negant, diuinam essentiam includi per modum transcendentis in diuinis relationibus, & sic esse de conceptu ipsarum: & it a intelligendus est sanctus Augustin. D.Tho. a utem primo loco dicit in Deo esse duo prædicamenta: quia in Deo reperitur tantùm propria ratio substantiæ & relationis, quæ sunt duo prædicamenta apud nos; non autem sunt in eo rationes propriæ aliorum prædicamentorum: & quamuis in creatis ea quæ sunt vnius prædicamenti, non possint esse de conceptu alterius, quia talia prædicamenta sunt limitata; hoc tamen non est verū in Diuinis, vbi omnia sunt illimitata, & solùm reperitur distinctio ex oppositione relatiua. In secundo loco accipit relationem & substantiam formalissimè, provt substantia habet rationem essentiæ, & exercet munus ipsius, & sic in sensu formali non prædicatur de relatione: & quia essentia diuina potiùs consideratur secundùm rationem formalissimam essentiæ, quàm secundùm rationem transcendentis: inde est, quòd tertio loco negat has propositiones esse veras in sensu formali; Essentia est paternitas: Paternitas est essentia: & propter aliam rationem adducendam in responsione ad Tertium.

AD secundum dicendum, quòd licèt essentia diuina, & diuinæ relationes habeant rationes & conditiones oppositas, secundùm suum formalissimum conceptum; non tamen tollitur, quòd diuina essentia, secundùm rationem transcendentis, non possit esse de conceptu quidditatiuo relationum: & cùm dicitur, quòd personæ diuinæ possunt resolui in duos conceptus, verum est; quia essentia secundùm rationem essentiæ habet conceptum distinctum à conceptu relationum, sicut & relationes habent conceptum distinctum à conceptu essentiæ vt talis; non autem absolutè, quia hæc per modum transcendentis includitur intimè in illis: & propterea, vt dictum est, non habet veram rationem potentiæ respectu illarum.

AD tertium dicendum, quòd ex doctrina tradita nullum sequitur absurdum. Non primum assignatum; quia licèt id quod est de conceptu alterius per modum prædicati communitate rationis, non possit esse distinctum ab illo, quia quod est sic commune, pertinet ad lineam illius de quo prædicatur: tamen illud quod est de conceptu alterius per modum prædicati communis communitate rei, potest esse distinctum ab illo; quia quod est sic commune, constituit peculiarem lineam; & quia manet omninò indiuisum, & re; & ratione, non trahitur ad lineam eorum, de quorum est conceptu per modum transcendentis: sicut trahuntur ea quæ sunt tantùm communia communitate rationis, quia hæc non dicunt quid vnum & indiuisum à parte rei, imò important diuisionem à parte rei, & tantùm dicunt vnitatem in intellectu. Nec secundum; quia tunc tantùm committitur nugatio, quando idem bis ponitur secundùm eandem rationem, putà si genus includeretur in conceptu differentiæ, & species definiretur per genus & differentiam: sed hoc non contingit in constitutione diuinarum personarum, licèt enim bis ponatur diuina essen-

Digitized by Google

na essentia, ponitur tamen secundùm diuersam rationem, semel quidem secundùm rationem essentiæ, & iterum secundùm rationem transcendentis, vt sic imbibitæ in relationibus constitutiuis personarum: habetur exemplum in definitione substantiæ, quæ dicitur ens per se, in qua bis ponitur ens, & simpliciter, & vt transcendens in modo per se. Tertium etiam non sequitur; quia, vt dictum est, essentia diuina licèt includatur per modum transcendentis in omnibus rationibus & formalitatibus diuinis, non tamen extrahitur à propria linea, sicut contingit in aliis transcendentibus limitatis: vnde licèt in istis verum sit, quòd quicquid est de conceptu alicuius, prædicatur formaliter de illo: non tamen est verum in diuina essentia & aliis transcendentibus diuinis: quia quodlibet manens in se indiuisum, est commune communitate rei; vnde constituit propriam lineam, & sistit in illa: & propterea vnum non prædicatur de alio in sensu formali, ne confundantur lineæ in Diuinis. Et consequenter non potest dici v. g. de Patre, ratione essentiæ, quod dicitur ratione paternitatis, & è contra.

DVBIVM VII.

Vtrùm diuinæ relationes, vt distinctæ virtualiter ab essentia, dicant perfectionem infinitam.

SVpponendum est, id quod aliàs dictum est, scilicet in omni relatione reali reperiri duas rationes, scilicet rationem *In*, & rationem *Ad*: ratio *In* est accidentalis in relationibus creatis; in Diuinis autem est substantialis, imò est esse diuinæ essentiæ, cùm omne quod est in Deo, sit realiter ipse Deus. Secundùm rationem *In* relatio creata respicit subiectum, quia est accidens, ac proinde entis ens: vnde ratio *In* conuenit relationi creatæ, in quantùm est accidens: sicut ratio *Ad*, quæ respicit terminum, est propria ratio ipsius relationis vt talis, cùm esse ipsius relationis sit esse ad aliud; & per hoc distinguitur ab aliis generibus. Si ratio *In* sumatur in relatione creata, prout dicit actualem inhærentiam, distinguitur realiter à ratione *Ad*, cùm diuinitùs possit esse *Ad* reale relationis separatum ab inhærentia actuali, potest enim fieri diuinitus, quòd relatio realis non inhæreat actu, sicut de facto alia accidentia supernaturaliter non inhærent, vt patet in sanctissimo Eucharistiæ Sacramento, & maximè quantitas quæ nullum penitus habet subiectum. Si autem ratio *In* sumatur prout dicit aptitudinalem inhærentiam, siue intrinsecum ordinem ad subiectum, essentialem & communem omni accidenti, sola ratione distinguitur à ratione *Ad*; quia ratio *In* est ratio superior transcendens, ac intimè imbibita, quamuis non expressa in ratione *Ad*: vnde hæ duæ rationes sunt duo respectus eiusdem accidentis, scilicet ad subiectum, & ad terminum: igitur relatio realis creata sic est in subiecto, vt sit in eo modo relatiuo, scilicet referens illud ad suum correlatū; & quia non sistit intra subiectum actuando, vt faciunt alia accidentia; ideò non tam dicitur aliquid, quod importat rem absolutam, quàm ad aliquid, quod importat rem relatiuam; & ita debet dici quòd sit aliquid relatiuum, in quo exprimitur vtraque ratio reperta in relatione reali creata, quarum vnaquæque, licèt sit realiter alia, illam tamen non exprimit: vnde etiam hic accidens simplicissimum, quod est relatio, respicit quidem suum subiectum, quod est essentiale omni accidenti; ita vt nulla sit in eo realitas quæ non sit in subiecto & illud respiciat; sed tamen non exprimitur hic respectus per rationem *Ad* propriam & differētialem ipsius relationis ab aliis generibus. Applicando hæc ad diuinas relationes: dicimus quòd etiam important vtramque rationem *In*, & *Ad*; rationem quidem *Ad* propriissimè & formalissimè; rationē verò *In* non ita propriè: non enim sunt in subiecto, nisi secundùm nostram considerationem; quin potiùs sunt ipsum subiectum, videlicet diuina essentia vt talis, à qua omnia alia diuina intelliguntur emanare, & cum qua omnia illa identificantur: vnde diuinæ relationes potiùs dicunt rationem per se subsistendi, quàm rationem *In*. Quamuis autem sint idem realiter cum diuina essentia, distinguuntur tamen virtualiter ab illa, quia linea essentiæ in Diuinis, vt potè absoluta, sic debet esse distincta à relatiuis: vt sic autem distinctæ relationes à diuina essentia, vt habet rationem essentiæ, & munus illius exercet, adhuc illam includunt per modum transcendentis, vt ostensum est Dubio præcedenti. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm diuinæ relationes, vt distinctæ virtualiter ab essentia, dicant perfectionem infinitam; non solùm ratione diuinæ essentiæ in ipsis per modum transcendentis inclusæ, sed etiam secundùm propriam rationem *Ad*, quam exprimunt.

Prima opinio Zumel in præsenti qu. 5. Suaris lib. 3. de Trinitate cap. 9. & aliorum extra scholam D. Th. asserit, diuinas relationes etiam secundùm propriam rationem *Ad*, quam exprimunt, dicere infinitam perfectionem. Hi authores ad probandam suam opinionem afferunt authoritates Conciliorum, ac D. Thomæ: sed quia benè intellectæ sunt pro nobis, ideò non in contrarium, sed in fauorem posteà citabuntur. Probatur igitur propriis rationibus: Diuinæ relationes, secundùm propriam rationem *Ad*, quam exprimunt, sunt verè realitates diuinæ, cùm vt sic constituant & distinguant

Digitized by Google

diuinas perſonas : ergo quatenus realitates dicunt perfectionem ſiue bonitatem, ens enim & bonum conuertuntur; & quatenus diuinæ dicunt infinitam, tum quia ſunt realitates infinitæ; tum quia ſunt ipſemet Deus : quicquid enim eſt in Deo, eſt Deus ipſe, cùm in eo nulla ſit compoſitio: imò ſunt perfectiones ſimpliciter ſimplices, cùm meliores ſint ipſæ, quàm non ipſæ; ſi enim non eſſent, deſtrueretur myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis, non enim multiplicantur diuinæ perſonæ, niſi per relationes ſecundùm quòd dicunt eſſe *Ad*.

Secundò, Illud eſt bonum & perfectum reſpectu alicuius, quod eſt conueniens reſpectu illius, & eſt de integritate ipſius: ſed diuinæ relationes, etiam ſecundùm eſſe *Ad* præciſè, ſunt quid conueniens, tum diuinæ eſſentiæ, tum diuinis perſonis, ac de integritate ipſarum : nam ſine diuinis relationibus, ſecundùm quòd exprimunt eſſe *Ad*, diuina eſſentia non eſſet fœcunda ad intra, nec eſſet communis communitate rei tribus diuinis perſonis, & ita non eſſet in ſtatu ſibi connaturali : diuinæ etiam perſonę non multiplicarentur, cùm omnis multiplicatio realis in Diuinis ſit per relationes; nec conſtituerentur connaturaliter, petunt enim conſtitui per proprietates relatiuas ad inuicem oppoſitas, & ab eſſentia diuina virtualiter diſtinctas: ergo diuinæ relationes, vt diſtinctæ virtualiter ab eſſentia, dicunt perfectionem infinitam.

Tertiò, Si diuinæ relationes, vt diſtinctæ virtualiter ab eſſentia, non dicerent perfectionem, ſequerentur plura & grauia inconuenientia. Primum & maximum eſſet, quòd myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis formaliter conſideratum, nullam diceret perfectionem : quod ſic declaratur; Myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis conſtituitur ex tribus diuinis perſonis, Patris ſcilicet, Filij, & Spiritus ſancti; hæ autem perſonæ conſideratæ formaliter ac ſecundùm id quod in recto important, ſcilicet propriam relationem conſtitutiuam, nullam dicerent perfectionem. Secundum, quòd in Diuinis eſſent aliquę realitates valde imperfectæ: nam illa realitas ſiue entitas eſt valde imperfecta, quæ eſt talis naturæ & conditionis, vt nulla ei penitus debeatur perfectio : & tales eſſent diuinæ relationes. Tertium, quòd ſubſiſtere perſonale in Diuinis non diceret perfectionem, cùm ſubſiſtentiæ perſonales ſint ipſæ relationes diuinæ : conſtat autem de oppoſito, nempe quòd ſubſiſtere dicat maximam perfectionem. Quartum denique eſſet, quòd perſona filij Dei ſecundùm propria non ſanctificaret, nec perficeret humanitatem aſſumptam, nec dignificaret actiones humanas, & conſequenter non ſatisfeciſſet ex propriis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ relationes, adhuc vt virtualiter diſtinctæ ab eſſentia, ſi adæquatè conſiderentur, dicunt infinitam perfectionem : 2. Si autem inadæquatè conſiderentur ſecundùm propriam rationem relationis, ſiue vt exprimunt eſſe *Ad* præciſè, nullam dicunt perfectionem : 3. Et ita omnis perfectio quam important, eſt abſoluta & communis, non autem eſt relatiua & propria. 4. Idem dicendum eſt proportione ſeruata de relationibus creatis. Ita docent ferè omnes Thomiſtæ, & plures alij.

Probatur prima pars concluſionis authoritate Conciliorum, & ſanctorum Patrum. In Concilio Conſtantinopolitano I. aſſeritur à Nicena Synodo dictum eſſe, vt Coæternum regnum in tribus perfectis Subſiſtentiis credatur: & in 6. Synodo generali, ſeſſ. 18. habetur: Credimus vnam Subſtantiam in tribus ſubſiſtentiis; Vnitatem quidem propter naturalem vnionem ac dominationem; Trinitatem verò propter ſubſiſtentiarum perfectionem. Vbi nota poni perfectionem in ſingulari, & non perfectiones in plurali; quia mens Concilij eſt, in diuinis perſonis eſſe vnicam tantùm, & non multiplicem perfectionem, eámque eſſe omninò eandem in ſingulis : conſtat autem quòd ſubſiſtentiæ perſonales in Diuinis ſunt relationes. Idem docet D. Thomas q. 9. de potentia art. 5. ad 23. vbi ſic ait : licèt tota & perfecta diuinitas ſit in qualibet trium perſonarum, ſecundùm proprium modum exiſtendi : tamen ad perfectionem diuinitatis pertinet, vt ſint plures modi exiſtendi in Diuinis : vt ſcilicet ſit ibi, à quo alius, & ipſe à nullo, & aliquis qui eſt ab alio: non enim eſſet omnimoda perfectio in Diuinis, niſi eſſet ibi proceſſio Verbi & Amoris : vnde cùm ex D. Thoma, diuinæ relationes, vt virtualiter diſtinctæ ab eſſentia, ſint radix alicuius perfectionis in Diuinis ſi adæquatè conſiderentur vt ſic diſtinctæ, debent importare perfectionem, & conſequenter infinitam, quicquid enim eſt in Deo, eſt infinitum. Deinde probatur ratione : Diuinæ relationes, etiam vt virtualiter diſtinctæ ab eſſentia, illam includunt per modum tranſcendentis; diſtinctio quippe, quæ eſt inter ipſas & eſſentiam, non eſt diſtinctio excludentis & excluſi, ſed includentis & incluſi, vt oſtenſum eſt Dubio præcedenti : ergo diuinæ relationes, ſi adæquatè ſumantur, dicunt infinitam perfectionem, & eandem quam dicit diuina eſſentia per modum tranſcendentis in ipſis incluſa. Denique, diuinæ relationes, etiam vt virtualiter diſtinctæ ab eſſentia, ſunt obiectum congruum diuinæ dilectionis, vt infra dicetur: vt ſic poſſunt terminare alienam naturam, & ſunt incomprehenſibiles à creaturis : ſed hæc arguunt infinitam perfectionem, vt ſuis locis probatur: ergo diuinæ relationes, vt virtualiter diſtinctæ ab eſſentia, ſi adæquatè conſiderentur, dicunt infinitam perfectionem.

Digitized by Google

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate S. Auguſtini & D. Thomæ: Auguſtinus 6. de Trinitate cap. 1. dicit magnitudinem in Deo eſſe ad ſe & abſolutam, non verò relatiuam: eius verba ſunt: Filius verò ſicut in ſeipſo dicitur Filius, quod non cum Patre dicitur, ſed ad Patrem: non ſic & in ſeipſo magnus, ſed cum Patre, cuius ipſe magnitudo eſt &c. magnitudo autem ibi ſumitur pro perfectione, vt docet D. Thomas infra q. 42. art. 1. ad 1. Ex quo principio ſic concludit Auguſtinus ſer. 38. de tempore: Tantus ſolus eſt Pater, vel ſolus Filius, vel ſolus Spiritus ſanctus: quantus eſt ſimul Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus. Nullo modo triplex dicendus eſt Deus, quia non eſt, quo creſcat illa perfectio ſummæ Trinitatis. Quæ ſine dubio non eſſent vera, ſi quælibet diuina relatio ſecũdùm propriã rationem, & vt exprimit *Ad* præciſè, diceret infinitam perfectionem. Conformiter ad mentem Auguſtini loquitur Concilium Toletanum VI. cap. 1. dum ait: In hac Trinitate tanta eſt vnitas ſubſtantiæ, vt nec minor in ſingulis, quàm in omnibus: nec maior in omnibus, quàm in ſingulis maneat perſonis. Et Concilium Toletanum XI. in profeſſione fidei habet: Nec minoratur in ſingulis, nec augetur in tribus, quia nec minus aliquid habet, cùm vnaquæque perſona Deus ſingulariter dicitur: nec amplius, cùm totæ tres perſonæ vnus Deus enuntiantur. Idem docet D. Thomas multis locis: q. 2. de potentia art. 4. ad 14. ſic ait: Sicut paternitas in Patre & filiatio in Filio ſunt vna eſſentia; ita & ſunt vna dignitas & vna bonitas: quod non eſſet formaliter verum; ſi diuinæ relationes inadæquatè conſideratæ, vt exprimũt *Ad* præciſè, dicerent perfectionem. Et infra quæſt. 42. art. 4. ad 2. vbi ſic ait: Æqualitas attenditur ſecundùm magnitudinem: magnitudo autem in Diuinis ſignificat perfectionem naturæ, vt dictum eſt; & ad eſſentiam pertinet: & ideò æqualitas in Diuinis, & ſimilitudo ſecundùm eſſentialia attenditur: nec poteſt ſecundùm diſtinctionem relationum inæqualitas, vel diſſimilitudo dici. Vnde Auguſtinus dicit contra Maximinum, originis quæſtio eſt, quid de quo ſit; æqualitatis autẽ, qualis aut quantus ſit. Paternitas igitur eſt dignitas Patris, ſicut & eſſentia Patris; nam dignitas eſt abſoluta, & ad eſſentiam pertinet. Sicut igitur eadem eſſentia, quæ in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio; ita eadem dignitas, quæ in Patre eſt paternitas, in Filio eſt filiatio. Verè ergo dicitur, quòd quicquid dignitatis habet Pater, habet Filius: nec ſequitur, paternitatem habet Pater: ergo paternitatem habet Filius: mutatur enim quid in ad aliquid. Eadem enim eſt eſſentia & dignitas Patris & Filij: ſed in Patre eſt ſecundùm relationem dantis, in Filio ſecundùm relationem accipientis. Hæc D. Thomas; in quibus multa dicit, quæ confirmant noſtram doctrinam. Primum eſt quòd magnitudo ſiue perfectio in Diuinis pertinet ad eſſentiam, & nullo modo ad relationes. Secundùm, quod ex primo ſequitur, eſt quòd æqualitas & ſimilitudo, quæ in Diuinis attenditur penes ipſam perfectionem, debet accipi à natura, & non à relationibus. Tertium, quòd eſt eadem perfectio ſiue dignitas in vna perſona, quæ eſt in alia; intelligit autem in ſenſu formali, & non tantùm in ſenſu identico, vt conſtat ex ipſo textu: quæ tamen non eſſent vera, ſi relationes diuinæ ſecundùm propriam rationem, ſiue vt exprimunt eſſe *Ad*, dicerent perfectionem, vt magis conſtabit ex modò dicendis. Deinde probatur ratione: ſi diuinæ relationes inadæquatè conſideratæ, vt præciſè dicunt & exprimunt eſſe *Ad*, dicerent perfectionẽ; ſequuntur duo maxima incõuenientia. Primum eſt quòd diuina eſſentia ex ſuis propriis non haberet infinitam perfectionem, vnde in illo priori in quo præintelligitur relationibus, eſſet minus perfecta: quod ſic oſtenditur; licèt in illo priori, diuina eſſentia contineat eminenter relationes, non tamen formaliter; & per aduentum relationum intelligitur habere plus realitatis formalis, quàm antè haberet; nunc enim eſt multiplex virtualiter, in quantum continet tam lineam abſolutam, quàm relatiuam; ante verò non intelligitur multiplex: vnde ſi diuinæ relationes ſecundùm propriam rationem *Ad*, dicerent perfectionem; ſicut per aduentum ipſarum diuina eſſentia acquirit nouam realitatem formalem, ſic acquireret nouam perfectionem formalem: & conſequen- in illo priori eſſet minùs perfecta, nec ex propriis diceret formaliter infinitã perfectionem; relationes quippe quamuis ſint modi intrinſeci diuinæ eſſentiæ, vt dictum eſt, non tamen ſunt ad modum proprietatis, cùm ſint in linea relatiua, & non ita concomitentur diuinam eſſentiam, vt ſint ſingulæ in omni eo, in quo eſt diuina eſſentia. Quod totum confirmatur: Diuina eſſentia intelligitur ex vna parte eſſe magis perfecta, quando intelligitur habere formaliter ſua attributa, quàm dum præintelligitur ad ipſa; quia attributa dicunt realitates formales, importantes perfectionem ſimpliciter ſimplicem ex ſua propria ratione: quia verò ex alia parte talia attributa ſunt proprietates diuinæ eſſentiæ, non tollunt quin diuina eſſentia ex propriis non dicat totam illam infinitam perfectionem: maximè quia non ſolùm identificantur cum diuina eſſentia, ſicut identificantur diuinæ relationes; ſed etiam quia ſunt in ipſa per modum tranſcẽdentis, quod non conuenit relationibus: ergo ſi relationes diuinæ ſecundùm ſuam propriam rationẽ dicerẽt perfectionem, cùm non ſint proprietates diuinæ eſſentiæ, ipſa diuina eſſentia ex propriis non diceret

ceret formaliter infinitam perfectionem. Secundum inconueniens eſſet: quòd non eſſet eadem formaliter perfectio in vna perſona diuina, quæ eſt in alia; imò quòd eſſet maior perfectio in vna, quàm in alia. Quod ſic oſtenditur: diuinæ relationes conſtitutiuę perſonarum habent mutuam oppoſitionem; ita vt in Patre ſit paternitas, & non filiatio; & in Filio ſit filiatio, & non paternitas: ergo ſi quælibet ſecundùm propriam rationem diceret perfectionem, in Patre eſſe formaliter vna perfectio, quæ non eſſet formaliter in Filio, & in Filio eſſet alia perfectio, quæ non eſſet formaliter in Patre, & eſſet vna ex iſtis maior perfectio: cùm enim diuinæ relationes ſint diuerſæ rationis & quaſi ſpecie diuerſæ, ſi ſecundùm propriam rationem *Ad* dicerent perfectionem, non poſſent non dicere inæqualem, quia ſpecies rerum ſunt ſicut numeri inæquales in perfectione eſſentiali. Nec ſoluit argumentum, ſi dicatur, quòd ſemper eſſet eadem identicè perfectio in ſingulis diuinis Perſonis, in quibus eſt eadem perfectio eſſentialis & abſoluta, quæ eſt eadem cum perfectionibus relatiuis. Nam contra; ex vna parte, ſi relationes diuinæ ſecundùm propriam rationem *Ad* dicerent perfectionem, talis perfectio eſſet ſimpliciter ſimplex, cùm eſſet formaliter in Deo, in quo nulla eſt perfectio formaliter, quæ non ſit ſimpliciter ſimplex ſiue denudata ab omni imperfectione, propterea perfectiones creaturarum, iuxta modum imperfectum quem habent in creaturis, non ponuntur formaliter, at tantùm eminenter in Deo: ex alia verò parte perfectius eſt habere formaliter perfectiones ſimpliciter ſimplices, quàm eas tantùm eminenter habere; propterea ponimus in Deo formaliter omnes perfectiones ſimpliciter ſimplices, quia haberi aliquid formaliter, eſt illud haberi in ſe ipſo ſecundùm propriam rationem, haberi autem eminenter eſt tantùm haberi in aliquo ſimili: ergo ſi diuinæ relationes ſecundùm propriam rationem *Ad* dicerent perfectionem; Pater v.g. habens formaliter paternitatem propria perfectione perfectam, plus haberet perfectionis ratione modi habendi talem perfectionē, quàm Filius qui eam tantùm haberet, vel identicè vel eminenter. Imò tres diuinæ perſonæ plus ſimpliciter dicerent perfectionis formalis & intenſiuæ quàm quælibet: plures enim rationes formales ſpecificæ, quales ſunt diuinæ relationes, ſi dicant perfectionem, maiorem dicunt intenſiuè, & non tantùm extenſiuè, quàm quęlibet ipſarum: quælibet enim perfectio diuerſæ rationis, eſt diuerſa formaliter & eſſentialiter ab alia; vnde duæ plus dicunt intenſiuè perfectionis formalis, quàm vnica; eſt autem contra S. Auguſtinum & D. Thomam dicere, quòd tres diuinæ perſonæ plus dicant perfectionis intenſiuè, quàm quælibet ipſarum: nec poteſt eſſe recurſus ad incluſionem vnius relationis in alia per modum tranſcendentis: quin potius vt dictum eſt, relationes conſtitutiuæ perſonarum, quia oppoſitæ, ſe mutuò excludunt.

Probatur tertia pars concluſionis ex dictis. Si enim diuinæ relationes ſecundum propriam rationem *Ad*, quæ ſola eſt relatiua, non dicunt perfectionem: manifeſtè ſequitur, quòd tantùm dicant perfectionem ratione diuinæ eſſētiæ, quam includunt per modum tranſcendentis; quæ cùm ſit quid abſolutū, & ſit communis tribus diuinis perſonis; neceſſariò omnis perfectio, quam important diuinæ relationes, eſt abſoluta & communis; non autem relatiua & propria. Sequitur etiam quòd eadem perfectio eſt formaliter in ſingulis diuinis Perſonis, in quibus eſt formaliter eadem eſſentia. Item quòd tres diuinæ Perſonæ non dicant plus perfectionis, quàm vna ſolum; cùm æquè perfecta ſit diuina eſſentia in vna perſona, quam in tribus. Ac tandem quòd diuina eſſentia, vt præintellecta relationibus, eſt æquè perfecta formaliter, ac habens illas.

Probatur quarta pars concluſionis. Et quidem quòd relatio creata ſecundùm eſſe *In* dicat perfectionem, communiter conceditur & ratio eſt manifeſta, quia relatio realis creata ſecundùm eſſe *In* actuat ſubiectum, ac proinde perficit, quia in quantum aliquid eſt actu, in tantum eſt perfectum: ergo relatio ſecundùm eſſe *In* importat perfectionem, ſiue eſt perfectio ſubiecti. Quòd autem ſecundùm eſſe *Ad* non dicat perfectionem, ſæpè docet D. Thom. cuius ratio eſt, quia omnis perfectio formaliter vt talis, ineſt ei, cuius eſt perfectio, vt patet: ſed relatio creata formaliter ſecundùm eſſe *Ad* non ineſt, at tantùm ſecundùm eſſe *In*, nam ſecundùm eſſe *Ad* formaliter tantùm reſpicit terminum: ergo relatio ſecundùm eſſe *Ad* non eſt perfectio, ſiue non dicit perfectionem, nec poteſt dici in ſe perfecta, cùm enim ſub hac etiam ratione ſit accidēs, eſt entis ens ac proinde quicquid perfectionis poteſt habere, habet in ordine ad ſubiectum; propterea ſicut accidentia non tam dicuntur entia, quàm entis; ſic non tam dicuntur perfecta, quàm perfectiones. Ex quo ſequitur, quòd non eſt neceſſe, vt relatio inſit ſubiecto ſecundùm omnem rationem, ad hoc vt conferat illi ſuum effectum formalem: ſed ſufficit quòd inſit realiter; maximè cùm omnes eius rationes ſint vnica à parte rei ſimplex entitas: & ita refert ſubiectum cui ineſt ad ſuum terminum, licèt non inſit ei ex qua parte dicit rationem *Ad*, vt ſic enim potiùs videtur eſſe extrinſecùs affixa & adhærēs, quàm intrinſecùs recepta & inhærens, vt ait D. Thomas hîc art. 2. Ex quo etiam ſequitur, quòd non omne ens reale dicit perfectionem, ſed illud ſolùm quod eſt actu, vel actus, & ſe-

ſecundùm

cundùm eam rationem qua est actu vel actus. Nec est simile de actione transeunti, quamuis videatur conuenire cum relatione: nam actio transiens, etiam vt talis, est actus secúdus agentis, intrinsecus secundùm veriorem sententiam; & est perfectio illius, saltem extrinseca secundùm omnes; & etiam est perfectio passi in sensu causali, quia per ipsam producitur aliqua perfectio in passo: ista autem non possunt dici de relatione secundùm esse *Ad* præcisè considerata.

Ad primum ergo dicendum cum D.Thom. supra qu. 5. art. 1. quòd non omne ens reale est bonum, vt constat in materia prima: sed ens reale tantùm, quod est actu actualitate existentiæ, si loquamur de substantiis: si autem loquamur de accidentibus, illud tantùm est bonum, quod est actus & perfectiuum subiecti: relatio autem quæcumque secundùm esse *Ad* præcisè, non habet quòd sit actu vel actus, sed tantùm secundùm esse *In*. Igitur diuinæ relationes dicunt infinitam perfectionem secundùm esse *In*, quia sic sunt realiter diuina essentia: secundùm verò esse *Ad* præcisè non dicunt, si inadæquatè sumantur, secundùm id quod formalissimè exprimunt, in quo sensu procedit nostra doctrina; si autem sumantur adæquatè, secundùm id omne quod includunt per modũ transcendentis, dicunt infinitam perfectionem: vt sic autem constituunt diuinas personas. Nec infinitas referendi & terminandi secundùm esse *Ad* præcisè & reduplicatiuè sumpta importat perfectionem in diuinis relationibus: Vnde licèt verum sit, quòd quicquid est in Deo, dicit infinitam perfectionem; non tamen est verum, quòd illam dicat secundùm omnem rationem quam includit formalissimè consideratam. Ad id quod subditur, dicendum pariter, quòd diuinæ relationes secundùm esse *Ad* præcisè, non sunt perfectiones simpliciter simplices, quia non sunt meliores ipsæ quàm non ipsæ; si enim vt sic non sunt bonæ, non possunt esse meliores, quia comparatiuum supponit positiuum.

Ad secundum dicendum, quòd licèt diuinæ relationes secundùm esse *Ad*, vt includit per modum transcendentis diuinam essentiam, sint conuenientes, tum ipsi essentiæ, tum personis diuinis: non tamen sunt conuenientes ipsis, provt exprimunt tantùm esse *Ad*: quia conuenientia, quæ affert bonitatẽ, est per ordinem ad subiectũ ipsius formæ quæ dicitur conueniens, quem ordinem non dicunt diuinæ relationes secundùm esse *Ad* præcisè, secúdùm illud enim respiciunt terminum, non subiectum: possunt tamen sic dici conuenientes, provt conueniens idem est ac necessarium, & non affert bonitatem; quia sic constituunt diuinas personas, & ab inuicem distingunt. Nec omne, quod est de integritate alicuius, est semper bonum & perfectum, vt patet in materia prima, quæ est de integritate compositi physici, & tamen non est bona: sed requiritur ad bonitatem, quòd ita sit de integritate, vt simul sit actu, vel actus.

Ad tertium dicẽdum, quòd ex doctrina tradita nullũ sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum: quia mysterium sanctissimæ Trinitatis dicit infinitam perfectionẽ: sicut & quælibet diuina persona, etiã secundùm relationem sui constitutiuam, quam in recto importat; non quidem si talis relatio inadæquatè consideretur secundùm esse *Ad* præcisè; benè autem si consideretur adæquatè provt includit diuinam essentiam per modum transcendentis. Nec secundum: quia in Deo est omnis perfectio possibilis; nec est imperfectio illi habere in se aliquid, quod quidem absolutè dicit infinitam perfectionem, sed non secundùm omnem rationem. Nec pura carentia perfectionis dicitur simpliciter imperfectio, sed carentia perfectionis debitæ. Nec tertium, quia vt dicetur Disputatione sequenti, subsistere relatiuè & ad aliud, non dicit perfectionem ratione præcisa relatiui, nec in hoc vllum est inconueniens: subsistere autem in se dicit maximam perfectionem. Nec denique quartum: nam persona Filij perficit naturam assumptam, & dignificat actiones eius, secundùm propria adæquatè sumpta: sic enim includunt per modum transcendentis infinitam perfectionem; quamuis eam non dicant, si inadæquatè sumantur secundùm præcisam rationem *Ad*.

QVÆSTIO XXIX.

De personis diuinis, in quatuor articulos diuisa.

Præmissis autem his quæ de processionibus & relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primo secundum considerationem absolutam, & deinde secundum comparatiuam considerationem. Oportet autem absolute de personis, primo quidem in communi cõsiderare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur: primo quidem significatio huius nominis, Persona. Secundo vero numerus personarum. Tertio, ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, vt diuersitas & similitudo & huiusmodi. Quarto vero, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, de diffinitione personæ.

¶ Secundo, de comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam & hypostasim.

¶ Tertio, vtrum nomen personæ competat in diuinis.

¶ Quarto, quid ibi significet.

ARTICVLVS I.

De diffinitione personæ.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd incompetens sit diffinitio personæ, quam Boëtius * assignat in lib. de duabus naturis, quæ talis est, Persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Nullum enim singulare diffinitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconuenienter definitur. 169

1.q.1.a.2. cor. & 1.d. 25.ar.1.& pr.q.9.a.1. & de vnio. art. 1.

¶ 2 Præterea, Substantia (provt ponitur in diffinitione personæ, aut sumitur pro substantia prima, aut pro substantia secunda: si pro substantia prima, superflue additur, indiuidua, quia substantia prima est substantia indiuidua: si verò stat pro substantia secunda, falso additur, & est oppositio in adiecto. Nam secundæ substantiæ dicuntur genera vel species. Ergo diffinitio est malè assignata.

** 1.pag. à princip. lib.*

¶ 3 Præterea, Nomen intentionis non debet poni in diffinitione rei. Non enim esset bona assignatio si quis diceret, homo est species animalis. Homo enim est nomen rei, & species est nomen intentionis. cùm igitur persona sit nomen

rei: significat enim substantiam quandam rationalis naturæ. Ergo inconuenienter indiuiduum (quod est nomen intentionis) in eius diffinitione ponitur.

¶ 4 Præterea, Natura est principium motus & quietis in eo in quo est per se, & non per accidens, vt dicitur in secundo Physic. * Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo & in Angelis. Non ergo in diffinitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

Lib. 2. Phy. sic. text. 3. tomo 2.

¶ 5 Præterea, Anima separata est rationalis naturæ indiuidua substantia: non autem est persona. Inconuenienter ergo persona sic diffinitur.

CONCLVSIO.

Persona est rationalis naturæ indiuidua substantia.

RESPONDEO dicendum, quòd, licet vniuersale & particulare inueniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo indiuiduum inuenitur in genere substantiæ. Substantia enim indiuiduatur per seipsam, sed accidentia indiuiduantur per subiectum, quod est substantia. e Dicitur enim hæc albedo inquantum est in hoc subiecto. Vnde etiam conuenienter indiuidua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis. Dicuntur enim hypostases vel primæ substantiæ. Sed adhuc quodam specialiori & perfectiori modo inuenitur particulare & indiuiduum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actus: & non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias, etiam quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ: & hoc nomen est persona. Et ideo in prædicta diffinitione † personæ ponitur substantia indiuidua, inquantum significat singulare in genere substantiæ: additur autem, rationalis naturæ, inquantum significat singulare in rationalibus substantiis.

240

Posita in arg. 1. huius art.

AD primum ergo dicendum, quòd licet hoc singulare vel illud diffiniri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, diffiniri potest. Et sic Phil. * diffinit substantiam primam, & hoc modo diffinit Boët. personam.

In lib. prædicament. cap. de substantia tomo 1.

AD secundum dicendum, quòd secundum quosdam substantia in diffinitione personæ ponitur pro substantia prima, quæ est hypostasis: neque tamen superfluè additur indiuidua; quia nomine hypostasis vel substantiæ primæ excluditur ratio vniuersalis & partis. Non enim dicimus quòd homo communis sit hypostasis, neque etiam manus cùm sit pars. Sed per hoc additur, indiuiduum, excluditur à persona ratio assumptibilis. Humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à verbo Dei. Sed melius dicendum est, quòd substantia accipitur communiter prout diuiditur per primam & secundam, & per hoc, quòd additur, indiuidua, trahitur ad standum pro substantia prima.

AD tertium dicendum, quòd quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt: oportet interdum vti differentiis accidētalibus loco substantialium: puta si quis diceret, ignis est corpus simplex calidum & siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium, & manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad diffiniendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen indiuiduum ponitur in diffinitione personæ ad designandum modum subsistendi, qui competit substantiis particularibus.

AD quartum dicendum, quòd secundum Philosophum in 5. Metaph. * nomen naturæ primò impositum est ad significandam generationem viuentium, quæ dicitur natiuitas. e Et quia huiusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscunque motus. Et sic diffinitur natura in 2. Physic. † Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quàm forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia vniuscuiusque rei, communiter essentia vniuscuiusque rei (quā significat eius diffinitio) vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Vnde Boët. * in eodem lib. dicit, quòd natura est vnumquodque informans specifica differentia. Specifica enim differentia est quæ complet diffinitionem, & sumitur à propria forma rei. Et ideo conuenientius fuit, quòd in diffinitione personæ, quæ est singulare alicuius generis determinati, vteretur nomine naturæ, quàm essentiæ, quæ sumitur ab esse quòd est communissimum.

Lib. 5. tex. 5. tomo 3.

564

Lib. 2. Physic. text. 3. tomo 2.

In libr. de duabus naturis in pa. 2. à princ. lib.

AD quintum dicendum, quòd anima est pars humanæ speciei. Et ideo licet sit separata, quia tamen retinet naturam vnibilitatis, non potest dici substantia indiuidua, quæ est hypostasis, vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcunque alia partium hominis. e Et sic non competit ei neque diffinitio personæ, neque nomen.

b
565

ex materia & forma. Id autem quod est compositum ex materia & forma, est indiuiduum substantiæ: quod & hypostasis & persona dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

SED contra est, quòd Boët. * dicit in libr. de duabus naturis, quod genera & species subsistunt tantum: indiuidua verò non subsistunt tantum, verumetiam substant. Sed à subsistendo dicuntur subsistentiæ, sicut à substando substantiæ vel hypostases. Cum igitur esse hypostases, vel personas non conueniat generibus vel speciebus, hypostases vel personæ non sunt idem quod subsistentiæ.

Aliquantulum à pr. lib. vide 1. pag. à prin.

¶ 3 Præterea, Boët. dicit in communi prædicamentorum, quod hypostasis dicitur materia: vsiosis autem (id est, subsistentia) dicitur forma. Sed neque forma neque materia potest dici persona. Ergo persona differt à prædictis.

CONCLVSIO.

Persona in genere rationalium substantiarum id significat, quod in toto genere substantiarum subsistentia, res naturæ, substantia seu hypostasis.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum Philosophum in 5. Metaph. * substantia dicitur dupliciter. Vno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat diffinitio, secundum quod dicimus quòd diffinitio significat substantiam rei. Quam quidem substantiam Græci vsiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum, quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendo nominari potest, & nomine significante intentionem. Et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem. Quæ quidem sunt res naturæ, subsistentia, & hypostasis secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit: & non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus quæ nō in alio, sed in se existunt. Secundum verò quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ sicut hic homo est res naturæ humanæ: secundum verò quòd supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona, significat in genere rationalium substantiarum.

Lib. 5. Metaph. text. 15. tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd hypostasis apud Græcos ex propria significatione nominis habet, quod significet quodcunque indiuiduum substantiæ: sed ex vsu loquendi habet quòd sumatur pro indiuiduo rationalis naturæ ratione suæ excellentiæ.

AD secundum dicendum, quòd sicut nos dicimus in diuinis pluraliter tres personas & tres subsistentias, ita Græci dicunt tres hypostases. e Sed quia nomen substantiæ quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquiuocatur apud nos, cùm quandoq; significet essentiam, quandoque hypostasim, ne possit esse erroris occasio: maluerunt pro hypostasi transferre subsistentiam quàm substantiam. 73

AD tertium dicendum, quòd essentia propriè est id quod significatur per diffinitionem. Diffinitio autem complectitur principia speciei: non autem principia indiuidualia. Vnde in rebus compositis ex materia & forma, essentia significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materia & forma communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hac materia & ex hac forma habet rationem hypostasis & personæ. Anima enim & caro & os sunt de ratione hominis. Sed hæc anima, & hæc caro, & hoc os, sunt de ratione huius hominis. Et ideo hypostasis & persona addunt supra rationem essentiæ principia indiuidualia, neque sunt idem cum essentia in compositis ex materia, & forma: vt supra dictum est, * cùm de simplicitate diuina ageretur.

q. 3. art. 3.

AD quartum dicendum, quòd Boët. dicit, genera & species subsistere inquantum indiuiduis aliquibus competit subsistere, ex eo quòd sunt sub generibus & speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis, non quòd ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis: e qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. Subsistere verò competit eisdem indiuiduis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum & specierum. 74

AD quintum dicendum est, quod indiuiduum compositum ex materia & forma habet quòd substet accidenti ex proprietate materiæ. Vnde & Boët. dicit in lib. de trinit. * Forma simplex subiectum esse non potest. Sed quod per se subsistat habet ex proprietate suæ formæ, quæ non aduenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, vt sic indiuiduum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, & vsiosim siue subsistentiam formæ, quia materia est principium substandi, & forma est principium subsistendi.

Libr. 1. de trinit. ante medium.

ARTICVLVS II.

Vtrùm persona sit idem quod hypostasis, subsistentia & essentia.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd persona sit idem quod hypostasis, subsistentia & essentia. Dicit enim Boët. * in libr. de duabus naturis, quod Græci naturæ rationalis indiuiduam substantiam hypostaseos nomine vocauerunt. Sed hoc etiam apud nos significat nomen personæ. e Ergo persona omnino idem est quod hypostasis.

170

1 dist. 23. artic. 3. & pot. q. 9. art. 1.

In 3 pag. à princ. lib.

169

¶ 2 Præterea, Sicut in diuinis dicimus tres personas, ita in diuinis dicimus tres subsistentias. Quod non esset, nisi persona & subsistentia idem significarent. Ergo idem significant persona & subsistentia.

¶ 3 Præterea, Boët. dicit in com. prædicamentorum, quod vsia (quòd est idem quod essentia) significat compositum

ARTICVLVS III.

Vtrùm nomen personæ sit ponendum in diuinis.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd nomen personæ non sit ponendum in diuinis. Dicit enim Dion. in principio de di. no. Vniuersaliter non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali occulta diuinitate, præter ea quæ diuinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa. Sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacra scriptura noui vel veteris testamenti. Ergo non est nomine personæ vtendum in diuinis. 171

*1. dist. 23. art. 2. & pot. q. 9. ar. 3. * Ca. 1. parũ à principio.*

¶ 2 Præterea, Boët. dicit in lib. de du. na. † Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comœdiis tragœdiisque homines repræsentabant. Persona enim dicta est à

† Aliquantulum à prin.

tia vlt. pag. à prin.

est à personando, quia concauitate ipsa, maior necesse est vt voluatur sonus. Græci vero has personas prosopa vocant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum. Sed hoc non potest competere in diuinis, nisi forte secundum metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphorice.

Eodem loco nunc proximè dicto. † in Ep. ad Dam. qua incipit, Quoniam vecusto: in medio illius, tom. 2. * Argu. 1. ar. 1. huius qu. † q. 14. ar. 12.

¶ 3 Præterea, Omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere: cum secundù Boët.* significet id quod subijcitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronym. † etiam dicit, quod in hoc nomine hypostasis venenum latet sub melle. Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

¶ 4 Præterea, A quocunque remouetur diffinitio, & diffinitum. Sed diffinitio personæ supra posita* non videtur Deo competere. Tum quia ratio importat discursiuam cognitionem, quæ non competit Deo, vt supra ostensum est. † Et sic Deus non potest dici rationalis naturæ. Tum etiã quia Deus dici non potest indiuidua substantia, cum principium indiuiduationis sit materia: Deus autem immaterialis est. ε Neque etiam accidentibus substat, ε vt substantia dici possit. Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

45
19

Sed contra est, quod dicitur in symbolo Athanasij, Alia est persona patris: alia filij: alia spiritus sancti.

CONCLVSIO.

Cùm quæcunque nomina ad perfectionem attinent, in Deum assumantur, personæ nomen in Deo dicitur & excellentiori modo in creaturis.

Respondeo dicendum, quòd persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura. Vnde, cùm omne illud quod est perfectionis, Deo sit attribuendum, eo quod eius essentia continet in se omnem perfectionem: ε conueniens est vt hoc nomen, persona, de Deo dicatur. Non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo: sicut & aliæ nomina, quæ creaturis à nobis imposita Deo attribuuntur, sicut supra* ostensum est, cùm de diuinis nominibus ageretur.

25
q. 13. ar. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet nomen personæ in scriptura veteris vel noui testamenti non inueniatur dictum de Deo: tamen id, quod nomen significat multipliciter in sacra scriptura, inuenitur assertum de Deo, scilicet quòd est maximè per se ens. ε & perfectissimè intelligens. ε Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem, quæ sacra scriptura de Deo tradit, sequeretur, quòd nunquam in alia lingua posset aliquis loqui de Deo nisi in illa, in qua primo tradita est scriptura veteris vel noui testamenti. Ad inueniendum autem noua nomina antiquam fidem de Deo significantia, coëgit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc nouitas vitanda est cum non sit prophana, vtpote à scripturarum sensu non discordans. ε Docet autem Apostolus prophanas vocum nouitates vitare, 1. ad Timoth. vltim.

54
80
8
152
195
8

Ad secundum dicendum, quòd quamuis hoc nomen persona, non conueniat Deo quantum ad id à quo impositum est nomen, tamen quantum ad id, ad quod significandum imponitur, maximè Deo conuenit. Quia enim in comœdiis & tragœdiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, persona, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Vnde consueuerunt dici personæ in ecclesiis quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam diffiniunt personam dicentes, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Et quia magnæ dignitatis est in rationali natura subsistere: ideo omne indiuiduum rationalis naturæ dicitur persona, vt dictum est. * Sed dignitas diuinæ naturæ excedit omnem dignitatem. Et secundum hoc maximè competit Deo nomen personæ.

4
169
Art. 1. huius quæst.

Ad tertium dicendum, quòd nomen, hypostasis, non competit Deo quantum ad id, à quo est impositum nomen: cum non substet accidentibus. competit autem quantum ad id ad quod est impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronym. * autem dicit, sub hoc nomine venenum latere: quia antequam significatio huius nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, vt confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases: propter hoc quòd nomen substantiæ (cui respondet in græco nomen hypostasis) communiter accipitur apud nos pro essentia.

In epist. ad Damas. Quoniam vetusto. tom. 2.

Ad quartum dicendum, quod Deus potest dici rationalis naturæ secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. indiuiduum autem Deo competere non potest quantum ad hoc, quòd indiuiduationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. ε Substantia verò conuenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt, quòd diffinitio superius à Boet. † data, non est diffinitio personæ secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Riccard. de sancto Victor. * corrigere volens hanc diffinitionem, dixit, quod persona secundum quod de Deo dicitur, est diuinæ naturæ incommunicabilis existentia.

8
13
† Art. 1. huius quæst. arg. 1.
* Lib. 4. de trin. c. 18. & 21.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm hoc nomen, Persona, significet relationem.

171
1. d. 23. ar. 2. & d. 26. q. 1. ar. 1. & pot. q. 9. ar. 4.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, persona, non significet relationem, sed substantiam in diuinis. Dicit enim August. * in 7. de trinit. Cum dicimus personam patris, non aliud dicimus quàm substantiam patris. ad se quippe dicitur persona, non ad filium.

¶ 2 Præterea, Quid, quærit de essentia. Sed sicut dicit August. † in eodem loco, cum dicitur; Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus. & quæritur, quid tres? respondetur tres personæ. Ergo hoc nomen, persona, significat essentiam.

R. P. Philippi Carm. discal. Disp. Theol. in 1. p.

* Cap. 6. circa princ. † c. 6 de trin. c. 4. & seq. & l. 5. de trin. c. 9. in fi. tom. 3.

¶ 3 Præterea, Secundum Philosoph. in 4. met. * Id quod significatur per nomen, est eius diffinitio: sed diffinitio personæ est rationalis naturæ indiuidua substantia, vt dictum est †. Ergo hoc nomen, persona, significat substantiam.

Lib. 4. met. texta 28. tom. 3. Art. 1. huius quæst.

¶ 4 Præterea, Persona in hominibus & Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquiuoce de Deo & hominibus & angelis.

Post mediũ lib. de trin.

Sed contra est, quod dicit Boët. in libr. * de Trinitate, quod omne nomen ad personas pertinens, relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personam quàm hoc nomen, persona. Ergo hoc nomen, persona, relationem significat.

CONCLVSIO.

Persona diuina relationem originis significat per modum substantiæ, seu hypostasis in diuina natura.

Respondeo dicendum, quòd circa significationem huius nominis, persona, in diuinis, difficultatem ingerit, quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum: neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Vnde quibusdam visum est, quòd hoc nomen, persona, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in diuinis, sicut hoc nomen, Deus, & hoc nomen, sapiens: sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilij, vt possit poni pro relatiuis, & præcipue in plurali, vel cum nomine partitiuo: vt cum dicimus tres personas, vel alia est persona patris, alia filij. In singulari vero potest sumi pro absoluto & pro relatiuo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio. Quia si hoc nomen, persona, ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi essentiam in diuinis, ex hoc quod dictum est, tres personas, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed maioris calumniæ data esset eis occasio. Et Ideo alij dixerunt quòd hoc nomen, persona, in diuinis significat simul essentiam & relationem. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, & relationem in obliquo: quia persona dicitur quasi per se vna, vnitas autem pertinet ad essentiam. quod autem dicitur per se implicat relationem obliquè. Intelligitur enim pater per se esse quasi relatione distinctus à filio. Quidam vero dixerunt è conuerso, quòd significat relationem in recto & essentiam in obliquo: quia in diffinitione personæ natura ponitur in obliquo. Et isti propinquius ad veritatem accesserunt.

Ad euidentiam igitur huius quæstionis considerandum est, quod aliquid est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis. Rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Vnde aliud est quærere de significatione animalis, & aliud est quærere de significatione animalis, quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione huius nominis, persona, in communi, & aliud de significatione personæ diuinæ. Persona enim in communi significat substantiam indiuiduam rationalis naturæ, vt dictum est *. Indiuiduum autem est quod est in se indistinctum, ab alijs vero distinctum. Persona igitur in quacunque natura significat id quod est distinctum in natura illa. Sicut in humana natura significat has carnes, & hæc ossa, & hanc animam; quæ sunt principia indiuiduantia hominem. quæ quidem licet non sint de significatione personæ, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in diuinis non fit nisi per relationes originis, vt dictum est supra *. Relatio autem in diuinis non est sicut accidens inhærens subiecto, sed est ipsa diuina essentia ε. Vnde est subsistens sicut essentia diuina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas diuina est Deus Pater, qui est persona diuina. Persona igitur diuina significat relationem vt subsistentem. ε Et hoc est significare relationem per modum substantiæ: quæ est hypostasis subsistens in natura diuina: licet subsistens in natura diuina non sit aliud quàm natura diuina. Et secundum hoc verum est, quòd hoc nomen, persona, significat relationem in recto & essentiam in obliquo: non tamen relationem inquantum est relatio, sed inquantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto & relationem in obliquo inquantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in diuinis vt relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significatã cadit in ratione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest, quod hæc significatio huius nominis persona, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Vnde non erat in vsu hoc nomen, persona, nisi sicut vnum aliorum absolutorum. Sed post modum accommodatum est hoc nomen, persona, ad standum pro relatiuo ex congruentia suæ significationis: vt scilicet hoc quod stat pro relatiuo, non solum habeat ex vsu (vt prima opinio dicebat) sed etiam significatione sua.

Art. 1. huius q.
q. 27. ar. 3. & 3.
106

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, persona, dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc August. dicit, quòd significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi ε, quia in Deo non differt quod est, & quo est. 10

Ad secundum dicendum, quòd quid quandoque quærit de natura quam significat diffinitio: vt cum quæritur, quid est homo? & respondetur, animal rationale mortale ε. Quandoque verò quærit suppositum, vt cum quæritur, quid natat in mari? & respondetur, piscis: Et sic quærentibus quid tres? responsum est tres personæ. 17

Ad tertium dicendum, quòd in intellectu substantiæ in-

Digitized by Google

diuiduæ, id est, distinctæ vel incommunicabilis, intelligitur in diuinis relatio, vt dictum est *.

A D quartum dicendum, quod diuersa ratio minus communium non facit æquiuocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria diffinitio equi & asini, tamen vniuocantur in nomine animalis: quia communis diffinitio animalis conuenit vtrique. Vnde non sequitur, quòd licet in significatione personæ diuinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ vel humanę, quòd nomen personæ æquiuocè dicatur. Licet nec etiam dicatur vniuocè, cum nihil vniuocè de Deo dici possit, & de creaturis, vt supra ostensum est *.

DISPVTATIO III.

De Personis Diuinis in communi.

QVIA diuinæ personæ sunt, vel principia, vel termini diuinarum processionum ad intra; & constituuntur relationibus: ideò post considerationem diuinarum processionum ac relationum, considerandum est de ipsis diuinis Personis; & primò in communi, quantùm ad omnia quæ ad ipsas sic pertinent; postea verò in particulari.

DVBIVM I.

Vtrum ratio personæ verè & propriè reperiatur in Diuinis.

SVpponendũ est, Personam definiri à Boëtio, quòd sit *rationalis naturæ indiuidua substantia*: hæc definitio communiter acceptatur vt optima, & legitimè explicatur à D. Thoma hîc art. 1. cui tamen ad maiorem claritatem, nunc additur hæc particula, *incommunicabilis*, vnde adæquata definitio Personæ generaliter sumptæ sic traditur: Persona est intellectualis naturæ indiuidua & incommunicabilis substãtia. Multa & vtilissima hîc posset dici circa hãc definitionem, & de aliis ad Personam attinentibus: quia tamen de his fusè egimus in 3. p. Summæ Philosophicæ, toto libro 3. & maximè quæst. 18. ideò, ad hunc locum Lectorem remittimus; hîc tantùm aliqua indicantes, & saltem leuiter attingentes, ne tota hæc materia confusa remaneat. Vt igitur hæc definitio Personæ radicitus explicetur, sciendum est hanc esse differẽtiam inter sequentia nomina, videlicet Singulare seu Indiuiduum, Prima Substantia, Subsistens, Suppositum, Hypostasis, & Persona: quòd Singulare siue Indiuiduum significat aliquid in se indiuisum, seu quod non potest diuidi in alia eiusdem rationis, & diuisum à quolibet alio; & reperitur tam in substantiis, vt hic homo; quàm in accidentibus, vt hæc albedo. Prima substantia dicit idẽ quod Singulare & Indiuiduum, sed limitatum ad substantiam: dicitur autem prima ad distinctionem secundarum, quæ sunt genera & species, quæ tantùm sunt & fundantur in primis. Subsistens autem dicit ipsam primam substantiam per se subsistentem, id est non dependentem ab alio vt sustentante, ad hoc vt sit & operetur vt *quod*: licèt enim substantia vt sic sit per se; illud tamen esse per se opponitur tãtùm ad esse in alio vt in subiecto, quod conuenit accidenti: sed subsistere præter hoc, dicit esse per se vt *quod*, & operari vt *quod*; hoc autem non conuenit omni Substantiæ. Denique Suppositum, Hypostasis, & Persona licèt in eodẽ sint idem; & vt in plurimùm sint etiam penitus idem quod subsistens: aliquod tamen est inter illa discrimen; differunt enim ista tria à Subsistente, quia totum dicũt quod dicit Subsistens, & superaddunt illi esse incommunicabile alteri tanquam supposito terminanti: habemus autem de hoc vnicum exemplum, scilicet in natura diuina in omnibus perfectionibus singulari, quæ habet propriam subsistentiam absolutam, vt postea dicetur, & consequenter subsistit; & tamen adhuc terminatur personalitatibus triũ diuinarum Personarum, quibus communicatur: vnde Subsistens præcisæ non dicit esse incommunicabile alteri tanquam Supposito; & ita in ratione incommunicabilis ista tria distingũtur à Subsistente, quamuis in omnibus aliis idem sint. Suppositum autem distinguitur ab Hypostasi provt vulgò sumitur, & à Persona; quia est communius & vniuersalius: nam Hypostasis quod est nomen græcum, vt vulgò sumitur, & persona, quod idem est, limitatur ad naturam intellectualem; (quamuis absolutè Hypostasis iuxta propriam significationem æquè latè pateat ac Suppositum, vt colligitur ex D. Thoma hîc ar. 1. & 2.) Persona enim, siue Hypostasis ex communi vsu loquendi, definitur (vt ait D. Thomas hîc art. 2. ad 1.) quòd sit rationalis siue intellectualis naturæ indiuidua & incommunicabilis substantia: Suppositum verò se extendit ad omnes naturas substantiales; vnde in rebus intellectualibus idem omninò est, quod Hypostasis & Persona; in aliis autem idem significat, quod significat Hypostasis & Persona in intellectualibus. Abstracta prædictorum nominum sunt: Singularis & Indiuidui, differentia indiuidualis siue Hæcceitas: Primæ substantiæ, differentia indiuidualis siue hæcceitas; sed in genere substantiæ: Subsistentis, subsistentia: Suppositi, Suppositalitas: Hypostasis siue personæ, personalitas aut differentia hypostatica: quæ abstracta, proportione seruata habent eandem inter se differentiam, quam habent eorum concreta: aliquando tamen Subsistentia sumitur in concreto pro Supposito aut Persona. Ex dictis patet prædictam definitionem Personę esse optimam: in qua definitione ponitur, *rationalis naturæ*, per quod differt Persona à Supposito, quod vt dictum est vniuersaliter reperitur in omnibus subsistentibus; persona verò in sola rationali natura, si per ly, *rationalis*, accipias intellectualem. Dicitur

Digitized by Google

citur 2. *indiuidua*, per quod excluduntur naturæ abstractæ, quæ propriè non sunt personæ, vt homo; quia per se non subsistunt, sed subsistunt in singularibus, vt homo in hoc & illo homine. Indiuiduum autem sumitur duobus modis. Primò, vt est quid determinatum & singulare, ac distinctũ à naturis vniuersalibus, quomodo sumitur à Logicis; scilicet hæc natura humana contracta per proprietatem indiuidualem siue hæcceitatem, & vocatur Prima substantia. Secundò sumitur absolutè, & dicitur id quod non solùm est hoc singulare determinatum, sed etiam per se ipsum, & non in alio subsistit, quia habet in se suum terminum substantialem, quo constituitur subsistens independenter ab alio. Dicitur tandem *incommunicabilis substantia*: per ly *incommunicabilis*, non intelligitur incommunicabilis quocumque modo; nam esse communicabile alteri naturæ, non est contra rationem Personæ; cùm videamus personam Verbi diuini communicatam humanitati Christi; sed tantùm intrinsecè dicit Persona, quòd sit incommunicabilis alteri tanquam supposito siue personæ, ita vt non possit subsistere in alieno supposito. Per ly autem *substantia*, intelligitur completa: vnde à ratione personæ excluduntur, tam accidentia, quàm partes substantiales, etiam anima rationalis separata, quia non est natura substantialis completa, sed pars naturæ humanæ, ex D. Thoma infra q. 75. art. 4. ad 2. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm ratio personæ sic explicatæ verè & propriè reperiatur in Diuinis.

Prima opinio negat, rationem Personæ verè & propriè reperiri in Diuinis. Probatur; in Deo nec est rationalis natura, quia hæc includit imperfectionem cognitionis discursiuæ: nec etiam in Deo est substantia indiuidua, cùm principium indiuiduationis sit materia prima, quæ non est in Deo: ergo in Deo non reperitur verè & propriè ratio Personæ, quæ est rationalis naturæ indiuidua substantia; à quo enim excluditur definitio, excluditur etiam definitum.

Secundò, Si quid suaderet, ponendam esse in Diuinis rationem personę, maximè ratio D. Thomæ hîc art. 3. quia scilicet Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, Deo autem est attribuendum omne illud quod est perfectionis: sed falsum est, quòd persona significet id quod est perfectissimum in tota natura; nam natura specifica, cùm sit quid completum, est perfectior personalitate constitutiua Personæ, cùm personalitas sit modus naturæ, & modus sit imperfectior re cuius est modus: & dato quòd in creatis personalitas esset perfectior natura specifica, & quòd persona esset quid perfectissimum; tamen in Diuinis hoc non est: nam ex vna parte personalitates constitutiuæ diuinarum Personarum sunt relationes secundùm esse *Ad* præcisè consideratæ, quæ vt sic nullam dicunt perfectionem: ex alia verò parte distinctio in Diuinis est tantùm in personis; & ita si persona diceret quid perfectissimum, distinctio in Diuinis esset in perfectissimo; quod tamen dici non potest: aliàs esset quid perfectissimum in vna persona, quod non esset in alia: ergo in Diuinis non reperitur verè & propriè ratio Personæ.

Tertiò, Si in Diuinis verè & propriè reperiretur ratio Personæ, sequerentur duo inconuenientia. Primum esset, quòd cùm Persona idem sit, ac Hypostasis; & Persona dicatur pluraliter in Diuinis: si ibi esset verè & propriè ratio Personæ, ita esset verè & propriè ratio Hypostasis; & sicut dicuntur esse in Diuinis tres personæ, ita possent dici esse tres hypostases: quod tamen est contra Hieronymum, qui epist. 57. ad Damasum sic ait: Sufficiat nobis dicere vnam subsistentiam, tres personas; taceantur tres hypostases, si placet, & vna teneatur: nomen hoc non bonæ suspicionis est, &c. mihi credite, venenum sub melle latet. Secundum esset, quòd sicut in Deo ponuntur tres personæ, ita verè & propriè ponerentur tres substantiæ; cùm persona sit rationalis naturæ indiuidua substantia. Vnde vbi sunt tres personæ, ibi debent esse rationalis naturæ tres indiuiduæ substantiæ: sed in Diuinis non ponuntur tres substantiæ; vt constat tũ ex prædicta epistola Hieronymi, Sufficiat nobis dicere vnam substantiam; tum ex illo Athanasij in suo Symbolo, Neque confundentes personas, neque substantiam separantes; tum ex Concilio Lateranensi sub Martino I. Consultatione 5. canone 1. vbi sic habetur: Si quis secundùm sanctos Patres non confitetur propriè & veraciter Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum, Trinitatem in Vnitate, hoc est vnum Deum in tribus subsistentiis consubstantialibus &c. vnam, eandémque trium Deitatem, naturam, substantiam &c. condemnatus sit; tum quia pari modo possent poni tres primæ substantiæ, tria indiuidua diuinæ naturæ, & tria entia per se in Diuinis, hæc enim omnia idem sunt: ergo in Diuinis non reperitur verè & propriè ratio Personæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd in Diuinis verè & propriè reperitur ratio Personæ. Ita communiter docent omnes Doctores Catholici.

Probatur Conclusio authoritate Conciliorum, sanctorum Patrum; ac totius Ecclesiæ Catholicæ. Concilium Lateranense in cap. firmiter, de summa Trinitate, sic ait: Pater, Filius, & Spiritus sanctus, tres quidem Personæ, & vna essentia. Concilium Toletanum XI. in confessione fidei, ait: Cum relatione tres Personæ dicantur. Damasus in confessione fidei

ad Paulinum: Si quis, ait, tres Personas non dixerit veras, Patris, & Filij, & Spiritus sancti; anathema sit. Idem docent communiter omnes sancti Patres, vt Augustinus passim in libris de Trinitate, & Athanasius in suo Symbolo recepto ab Ecclesia, vbi ait: Alia est enim persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti.

Secundò, probatur ratione D.Thomæ hîc art. 3. quam sic ampliùs expendit qu. 9. de potentia art. 3. Persona, sicut dictum est, significat quandam naturam cum quodã modo existendi. Natura autem, quam Persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet naturæ intellectualis secundùm genus suum. Similiter etiam modus existendi, quem importat Persona, est dignissimus, vt scilicet aliquid sit per se existens: cùm ergo omne, quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, conuenienter nomen Personæ Deo attribui potest, sicut & alia nomina quæ propriè dicuntur de Deo.

Tertiò, probatur ex dictis in supponendo circa definitionem personæ. Persona verè & propriè sumpta, idem est ac subsistens incommunicabiliter in natura intellectuali: sed in Diuinis sunt tres verè & propriè subsistentes incommunicabiliter in natura diuina, quæ est purè intellectualis: ergo in Diuinis sunt verè & propriè tres Personæ, & consequenter in Diuinis est verè & propriè ratio Personæ.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma hîc art. 3. ad 4. quòd Deus potest dici rationalis naturæ, secundùm quòd ratio non importat discursum, sed communiter intelligibilem naturam. Indiuiduum autem Deo competere non potest, quantùm ad hoc quòd indiuiduationis principium est materia, sed solùm secundùm quòd importat incommunicabilitatem. Substantia verò conuenit Deo, secundùm quòd significat existere per se.

Ad secundum dicendum, quòd ratio D.Th. est optima; Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd Persona non dicit solam personalitatem, sed etiam importat naturam in obliquo; & dicit compositum metaphysicum, ex natura siue essentia tanquam potentia, & personalitate siue subsistentia incommunicabili tanquam actu; quod compositum sine dubio est perfectius, quàm sola natura, vtpote includens ipsam naturam, & aliquid amplius. Et quamuis Persona diceret solam personalitatem, adhuc in creatis esset perfectior ipsâ naturâ specificâ; cùm in eodem ordine substantiæ personalitas sit actus naturę, & non simplex modus; natura autem sit potentia: constat autem, quòd intra eundem ordinem actus est perfectior, quàm potentia. Ad secundam impugnationem dicendum, quantùm ad primam partem, quòd cùm Persona diuina importet & personalitatem in recto, & naturam in obliquo, etiam in Diuinis Persona est quid perfectissimum: maximè quia ipsæ personalitates constitutiuæ personarum, vt distinctæ virtualiter ab essentia, dicunt infinitam perfectionem, non quidem secundùm esse *Ad* quod exprimunt, sed secundùm quòd includunt intimè ipsammet diuinam essentiam per modum trãscendentis: Quantùm ad secundam partem dicendum, quòd in Diuinis est distinctio in Personis, secundùm præcisè quòd dicunt *Ad*, & vt sic nullam important perfectionem; & ita in Diuinis non est distinctio in perfectissimo quatenus tali.

Ad tertium dicendum, quòd nullum est inconueniens ponere in Diuinis tres hypostases, sicut ponimus tres personas: Vnde ad impugnationem dicendum cum D. Thoma hîc art. 3. ad 3. quod nomen Hypostasis non competit Deo, quantùm ad id, à quo est impositum nomen: cùm non substet accidentibus. Competit autem quantùm ad hoc quod est impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem dicit sub hoc nomine venenum latêre: quia antequam significatio huius nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, vt confiterentur plures essentias, sicut confitebantur plures hypostases: propter hoc quòd nomen substantiæ (cui respondet in græco nomen hypostasis) communiter accipitur apud nos pro essentia. Nec similiter est inconueniens, loquendo in rigore scholastico, ponere in Diuinis tres substantias indiuiduas. Ita D.Th. qu. 9. de potentia art. 2. ad 9. vbi sic ait: Sicut dicimus in Deo tres Personas, ita possumus dicere tres substantias indiuiduas; vnam tamen substantiam, quæ est essentia. Quamuis non debeamus hoc communiter & sine explicatione dicere; quia, vt ait Augustinus 5. de Trinitate cap. 9. Nostra loquendi consuetudo iam obtinuit, vt hoc intelligatur, cùm dicimus Essentiam, quod intelligitur, cùm dicimus Substantiam: non audemus dicere, vnam essentiam, & tres substantias; sed vnam essentiam, vel substantiam, tres autem Personas: Vnde ad tres priores probationes in contrarium dicendum, quòd propter periculum erroris (quia apud Latinos inualuit, quòd substantia idem sit ac essentia) ideò prohibemur ponere in Diuinis tres substantias. Ad quartam probationem dicendum: quòd licèt in rigore scholastico possint admitti in Diuinis tres substantiæ indiuiduæ relatiuæ, ita vt quæuis ex vi suæ lineæ habeat suam portionem substantiæ relatiuæ: non tamen possunt poni tres primæ substantiæ, tria indiuidua diuinæ naturæ, & tria entia per se: quia prima substantia propriè significat naturam indiuiduam, oppositam secundis substantiis quæ sunt genera & species: indiuiduum similiter alicuius naturæ importat solam naturam

tam cum differentia indiuiduali; & cùm in Diuinis non sint tres naturæ indiuiduæ, non potest dici quòd sint tres primæ substantiæ, aut tria indiuidua diuinæ naturæ: ens verò æquè sumitur participialiter, ac nominaliter, participialiter autem idem est ac existens; & cùm in Diuinis non sint tres existentiæ, vt postea dicetur; nec etiam sunt tria entia per se, vt infra probabitur ex professo.

DVBIVM II.

Vtrùm ratio Personæ dicatur vniuocè, & quidditatiuè de tribus diuinis Personis.

SVpponendum est ex dictis, tres esse diuinas Personas, vt etiam infra probabitur: & ideò nomẽ Personæ in Diuinis esse cõmune tribus, quibus consequenter est etiam communis ratio Personæ. Quia verò ratio aliqua potest esse communis vel vniuocè, vel analogicè; ideò in præsenti quærimus quomodo ratio Personæ in Diuinis sit communis. Inter hos autem duos modos communitatis interest, quòd ratio communis vniuocè dicit vnum conceptum præcisum à suis inferioribus, & per vltimas eorũ differentias contractum, per modum cuiusdã potẽtialis, ita vt ipsa inferiora resoluantur in duos conceptus adæquatè distinctos, scilicet rationis vniuocè cõmunis, & differẽtiæ propriæ vnicuique. Ratio verò communis analogicè, quia non est simpliciter vna, sed simpliciter multiplex, & vna tantùm secundùm quid; ideò non dicit vnum simpliciter conceptum præcisum ab inferioribus, sed tot dicit conceptus distinctos simpliciter, quot sunt inferiora, proportionaliter tamen se habentes, ratione cuius proportionis dicuntur secundùm quid vnus conceptus: & ita ratio communis analogicè analogia proportionalitatis dicit per se primò ipsa inferiora vt proportionaliter se habentia. Hîc autem loquimur rigorosè ex parte rei conceptæ: nam loquendo lato modo, & ex parte modi nostri concipiendi, non dubium quin in Diuinis ponamus rationes vniuocas per modum generis & speciei, propterea supra loquentes de processionibus ac relationibus diuinis, diximus eas distingui quasi specie; vbi particula diminutiua *quasi* denotat talem distinctionem non esse propriè specificam siue inter duas species, vt constabit ex modò dicendis; vnde ad hoc significandum additum est, meliùs dici quòd sint diuersæ rationis, quàm diuersę speciei, vel quòd distinguantur specie.

Prima opinio quam sequuntur etiam aliqui Thomistæ, vt Caietanus & Nazarius quæstione sequenti art. 4. asserit rationem Personæ dici vniuocè de tribus diuinis Personis. Probatur authoritate D. Th. in 1. d. 25. q. 1. art. 3. vbi impugnat eos, qui dicebant Personam in Diuinis dici analogicè analogia proportionalitatis de tribus diuinis Personis; & postea asserit quòd sit communis, sicut ratio animalis est communis homini & asino. Idem repetit ad Annibaldum distinctione, quæstione & articulo citatis, vbi sic ait: Ideò dicendum est aliter, quòd hæc communitas est per vnam rationem rei, sicut ratio animalis est communis homini & asino.

Secundò, Omnis ratio communis æqualiter conueniens inferioribus, est ratio vniuoca: in hoc enim consistit differentia inter vniuoca, æquiuoca, & analoga; quòd ratio vniuoca est omninò eadem in inferioribus, ratio æquiuoca est simpliciter diuersa, & analoga est partim eadem, partim diuersa: sed ratio Personæ in Diuinis communis tribus personis, conuenit æqualiter illis; nam æquè est persona diuina Filius ac Pater, & æquè Spiritus sanctus ac Pater & Filius: ergo ratio Personæ est vniuoca in Diuinis, vnde dicitur vniuocè & quidditatiuè de tribus diuinis Personis.

Tertiò, Proportionalitas, quæ reperitur in analogis, non dicit omnimodam conuenientiam, at tantùm aliqualem; vt constat in Deo & creaturis, quæ sunt analoga proportionalitatis in ratione entis; & tamen constat, quòd non conueniunt omnimodè in ratione entis, vt probatum est in Metaphysicis. Cuius ratio est quia proportionalitas cum omnimoda conuenientia in ratione communi est propria vniuocorum; nam verè dicimus, quòd sicut se habet homo ad rationem animalis, ita se habet equus ad illam: sed proportionalitas, quæ est inter diuinas personas in ratione Personæ, est cum omnimoda conuenientia, vt patet: ergo ratio Personæ in Diuinis, non tantùm est analoga proportionalitatis respectu diuinarum Personarum, at verè est vniuoca.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ratio Personæ in Diuinis, non est communis tribus personis communitate rei, sed tantùm communitate rationis. 2. Non quidem vniuocè: 3. Sed analogicè analogia proportionalitatis. 4. Prædicatur tamen de illis quidditatiuè. Hæc conclusio quantùm ad primam partem est certa de fide; quantùm ad secundam & tertiã est communior inter Thomistas; quantùm ad vltimam est communis inter Scholasticos, est tamen contra Vasquez, qui disp. 130. cap. 2. asserit Personam diuinam dici tantùm denominatiuè de singulis personis, non autem quidditatiuè.

Probatur prima pars conclusionis. Illud quod in Diuinis est commune communitate rei, idem numero à parte rei reperitur in illis, quibus sic dicitur esse commune; vt constat in diuina essentia cum omnibus suis attributis, quæ eadem numero est à parte rei in omnibus ac singulis

Digitized by Google

singulis diuinis Personis, quibus dicitur esse communis communitate rei; & similiter constat in relatione spirationis, quæ eadem numero est à parte rei in Patre & Filio, quibus dicitur esse communis communitate rei: sed secundùm fidem in Diuinis non datur vna ratio Personæ, quæ eadem numero à parte rei sit in tribus diuinis Personis; quia si hoc esset, non essent tres personæ in Diuinis, sed vnica; sicut in Diuinis non sunt tres Dij, at vnus tantùm Deus; quia vt infra explicabitur, nomina substantiua, qualia sunt Deus & Persona, non multiplicantur nisi multiplicata forma denominatiua: constat autem quòd in Diuinis sunt tres personæ, iuxta illud; Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus: item iuxta illud Athanasij; Alia est enim persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti: ergo ratio Personæ in Diuinis non est communis tribus diuinis Personis communitate rei, sed tantùm communitate rationis.

Probatur secunda pars conclusionis multiplici authoritate D.Thomæ, ex qua manifestè colligitur: nam supra q. 3. art. 5. probat non dari in Deo compositionem ex genere & differentia, ac proinde nec alia æquiualens, propter summam eius simplicitatem, cui præiudicat admittere in illo duos conceptus ex æquo distinctos, ac mutuò se excludentes, quales sunt conceptus generis siue rationis superioris vniuocæ, ac conceptus differentiæ. Et infra q. 40. art. 2. ait, personalitatem & personam diuinam solùm distingui ex parte nostri modi concipiendi & significandi, non autem virtualiter: ergo cum tanta simplicitate non poterit stare, quòd ratio Personæ vt sic in communi distinguatur virtualiter in Diuinis à rationibus particularibus Personarum. Sed clariùs q. sequenti, art. 4. ad 3. sic ait de communitate personæ in Diuinis: Licet sit communitas rationis, & non rei: tamen non sequitur quòd in Diuinis sit vniuersale vel particulare, vel genus vel species: tum quia neque in rebus humanis communitas personę est communitas generis vel speciei; tū quia personæ diuinæ habent vnum esse; genus autem, & species, & quodlibet vniuersale prædicatur de pluribus secundùm esse differentibus. Deinde probatur ratione: In Deo non datur compositio ex genere & differentia, vt constat ex authoritate D.Th. ac manifesta ratione, quia talis compositio logica fundatur, vel in physica ex materia & forma, vel in metaphysica ex esse & essentia, cùm ex parte subiecti debeat esse fundamentum ponendi duos conceptus distinctos adæquatè, videlicet generis & differentiæ: vnde communiter conceditur quòd genus sumitur à materia seu ab eo quod habet rationem materiæ; & differentia sumitur à forma seu ab eo quod habet rationem formæ: in Diuinis autem nulla est compositio physica ex materia & forma, vt communiter probant Scholastici cum D.Thoma supra q.3. art.2. nec metaphysica ex esse & essentia, vt ibidem art.4. probat idem D.Thomas, cùm Deus sit suum esse, & consequenter actus purissimus; cui repugnat compositio ex genere & differentia: sed si ratio personæ in Diuinis esset communis vniuocè, in Deo esset compositio ex genere & differentia, nam talis ratio prædicaretur de multis specie differentibus in quid; diuinæ quippe Personæ ex parte proprietatum personalium differrent specie, si semel admittatur quòd ratio diuinæ Personæ vt sic in communi sit vniuoca, & quòd contrahatur per rationes particulares personarum, ipsæ enim rationes particulares personarum, scilicet paternitas, filiatio, & processio sunt diuersæ formaliter rationis, & consequenter essent differentiæ specificæ: & dato quòd essent tantùm differentiæ indiuiduales, tamen ex ipsis cum ratione communi personæ vniuoca, tanta fieret compositio, quanta ex genere & differentia, quæ tamen æquè repugnat simplicitati Diuinorum: ergo ratio Personæ in Diuinis non est communis vniuocè tribus diuinis Personis. Denique in Diuinis ea est differentia inter ea quæ sunt communia communitate rei, & ea quæ sunt communia communitate tantùm rationis, qualis est ratio Personæ: quòd illa constituunt suam lineam virtualiter distinctam à linea eorū quibus sunt communia; ista verò pertinent ad lineam eorum in quibus sunt: cuius ratio est, quia illa priora sunt in se completa, nec indigent aliquo superaddito ad sui complementum, & consequenter habent propriam lineam, quæ importat aliquam seriem completam: ista verò posteriora non sunt quid completum, sed complentur per ea in quibus sunt; & consequenter non propriam separatim, sed cum ipsis in quibus sunt constituunt lineam: ergo cùm in Diuinis Pater, Filius, & Spiritus sanctus constituant tres lineas, ratio Personæ tripartitur in ipsis; & sic intimè imbibitur, vt quælibet quasi portio sit in peculiaribus modis personarū absque vlla distinctione virtuali ab illis: (quod cōmune est omnibus lineis diuinis, in quibus omnia quæ sunt eiusdem lineæ, sunt absque vlla distinctione virtuali, propter summam actualitatem Diuinorum; alioquin esset in Diuinis aliquod vestigium potentialitatis & imperfectionis) quod autem sic est intimum in rationibus inferiorum; non est abstrahibile ab illis adæquatè, quasi abstrahatur vna ratio communis remanentibus rationibus inferiorum, sicut debet abstrahi ratio vniuoca; sed si abstrahatur secundùm quid & inadæquatè, in quantùm rationes inferiores non considerantur in seipsis, sed vt sunt proportione vnum, semper implicitè ibi continentur rationes inferiores

siue

ſiue modi particulares, vt patet in ratione entis reſpectu inferiorum; & in ratione accidentis reſpectu nouem prædicamentorum: ergo ratio Perſonæ in Diuinis non eſt communis vniuocè tribus Perſonis.

Probatur tertia pars concluſionis, & ſimul confirmatur præcedens, ratione quam adducit D. Thomas quæſtione ſequenti art. 4. ad 3. Tres diuinæ perſonæ non differunt ſecundùm eſſe, ſed eodem indiuiſibili eſſe exiſtunt, vt dicetur poſtea in hac Diſputatione: ergo ratio Perſonæ non conuenit eis vniuocè, ſed analogicè analogia proportionalitatis. Hæc conſequentia manifeſtatur ex differentia, quæ eſt inter ea, quæ conſtant ratione ſuperiori vniuoca ac propria differentia, & ea quæ conſtant tantùm aliqua ratione ſuperiori analoga ac proprio modo: illa enim, cùm conſtent ex duplici ratione adæquatè diſtincta, habent proprios limites quibus finiantur, ac limitantur ad talem naturam, vel ſpecificam, vel indiuidualem, propterea genus & differentia dicuntur termini eſſentiales; vnde non mirum quòd hæc ſic limitata petant proportionatum ſibi eſſe limitatum, & conſequenter quodlibet horum habet peculiare eſſe diſtinctum ab eſſe alterius: analoga verò, quia non conſtant ſimilibus terminis eſſentialibus, non habent vt ſic vnde limitentur, quin potiùs ex communi ratione analogi habent quandam infinitatem, cùm ſibi identificent ſuos modos, abſque vlla diſtinctione virtuali: ſi autem ex communi ratione analogi non limitentur, ex ipſa non habent quòd petant eſſe limitatum ac determinatum; ac proinde non repugnabit ex parte ipſius quin plura analogata exiſtant eadem exiſtentia ſiue eodem eſſe, ſicut repugnat ex parte rationis vniuocæ, quòd plura vniuocata exiſtant eodem eſſe: & conſequenter cùm tres diuinæ perſonæ eodem indiuiſibili eſſe exiſtant, ſignum eſt quòd non conueniunt vniuocè, ſed analogicè analogiâ proportionalitatis, in ratione Perſonæ.

Probatur quarta pars concluſionis, tum authoritate, tum ratione D. Th. q. ſequenti art. 4. Eo proportionali modo prædicatur in quid perſona diuina de ſingulis perſonis, quo prædicatur indiuiduum vagum de indiuiduis determinatis: ſicut enim dicimus hoc indiuiduum eſt indiuiduum, ſic dicimus hęc perſona eſt perſona diuina: ſed indiuiduum vagum prædicatur quidditatiuè de indiuiduis determinatis, ſiue prædicatur in quid: ergo etiam ratio perſonæ in Diuinis prædicatur quidditatiuè de tribus diuinis perſonis, quamuis habeat rationem prædicati denominatiui reſpectu diuinæ eſſentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Th. in illis locis non impugnat eos authores, in eo quòd dicebant rationem Perſonæ in Diuinis eſſe analogam reſpectu trium diuinarum perſonarum: ſed impugnat eos quatenus dicunt rationem analogam eſſe tantùm relationem rationis, aut intentionem rationis: & concludit contra eos, quòd ratio illa analoga eſt ratio rei, ſicut ratio animalis reſpectu hominis & aſini: vnde comparat D. Thomas rationem perſonæ diuinæ cum ratione animalis, in hoc quòd vtraque ſit ratio rei, non autem in hoc quòd ſicut ratio animalis eſt vniuoca, ſic velit quòd ratio Perſonæ ſit vniuoca.

Ad ſecundum dicendum, quòd quia ratio perſonæ diuinæ non poteſt abſtrahi à ſingulis perſonis; ideò non eſt ſimpliciter vna & eadem in inferioribus, ſicut debet eſſe vniuoca: quia modi in quibus imbibitur, & à quibus non adæquatè abſtrahit, afferunt ſimpliciter diuerſitatem cum aliqua conuenientia: & hoc apparet in ratione entis reſpectu duorum indiuiduorum eiuſdem ſpeciei, quæ licèt videatur eſſe eadem, tamen non eſt talis, nec vniuoca, quia non poteſt adæquatè abſtrahi ab illis, ſicut abſtrahit ratio vniuoca à ſuis inferioribus.

Ad tertium dicendum, quòd in analogis proportionalitatis poteſt reperiri omnimoda conuenientia, vt patet in exemplo de duobus indiuiduis eiuſdem ſpeciei in ratione entis: quamuis non reperiatur in exemplo adducto de ente reſpectu Dei & creaturarum, quia ens ad Deum & creaturas non ſolùm eſt analogum proportionalitatis, ſed etiam attributionis. Deinde dicendum, quòd non eſt omnimoda conuenientia inter diuinas perſonas in ratione Perſonæ, quia vt dictum eſt ratio Perſonæ non abſtrahit adæquatè à modis particularibus; & ita dum comparantur in ratione Perſonæ, includuntur implicitè modi diuinarum perſonarum valde inter ſe differentes.

DVBIVM III.

Vtrùm in Diuinis hoc nomen Perſona *ſignificet relationem.*

Svpponendum eſt, quantùm attinet ad præſens, quòd ſignificatum alicuius nominis eſt duplex, ſcilicet directum & indirectum: directum eſt illud, quod importatur in recto; indirectum autem eſt illud, quod importatur in obliquo. Directum ſubdiuiditur in formale & materiale: directum formale eſt illud, quod exprimitur ipſo nomine, directum materiale verò eſt illud quod licèt in recto importatum, non ita tamẽ exprimitur ipſo nomine. Totum hoc declaratur in nomine *Perſona* vt ſic, quæ cùm definiatur eſſe rationalis naturæ indiuidua ſubſtantia: ly *indiuidua ſubſtantia* eſt ſignificatum directum, ly verò *rationalis natura* eſt ſignificatum indirectum: ſed quia ly *indiuidua ſubſtantia* poteſt eſſe quid relatiuum, vel abſolu-

Digitized by Google

abſolutum; ideò loquendo de aliqua perſona determinata, vt loquimur in præſenti, ſignificatum directum materiale nominis Perſonæ, eſt illud, vel abſolutum, vel relatiuum quod dicit ly *indiuidua ſubſtantia*. In conſtitutione autem Perſonæ duo concurrunt: videlicet ipſa eſſentia vt potentia in hac compoſitione metaphyſica, & perſonalitas ſiue ſubſiſtentia perſonalis vt actus: quæ duo in creatis diſtinguntur realiter, in Diuinis autem idem ſunt realiter, ſola ratione diſtincta; & propterea in Diuinis Perſona non eſt ſimpliciter quid complexum: quia non importat plura à parte rei actu diſtincta, ſed tantùm virtualiter. Perſonalitates autem diuinæ conſtitutiuæ formaliter perſonarum, ſunt relationes per ſe ſubſiſtentes, ſiue ſubſiſtentiæ relatiuæ, vt infra dicetur: cùm enim in Diuinis nulla poſſit eſſe realis diſtinctio, vbi non eſt oppoſitio relatiua; inde eſt quòd perſonalitates conſtitutiuæ perſonarum diuinarum realiter diſtinctarum, debent eas conſtituere vt oppoſitas relatiuè, ac proinde debent eſſe ſubſiſtentiæ relatiuæ; ſubſiſtentiæ quidem in quantum ſunt conſtitutiuę perſonarum vt ſic; relatiuæ verò, in quantùm conſtitutiuę ſimul ac diſtinctiuæ diuinarũ perſonarum: & ita in diuinis perſonalitatibus duo munera diſtinguimus, vnum eſt cõſtituere diuinas perſonas, aliud eſt referendo illas ad inuicem diſtinguere; vtrumque enim competit diuinis relationibus propter ſuam eminentiam, quæ eſt fundamentum vt de ipſis formemus duos conceptus, videlicet rationis conſtitutiuæ perſonarum, & relationis in actu exercito ipſas mutuò referentis. Et quamuis ex parte rei conceptæ hæc duo ſint ſimul & indiuiſibiliter, videlicet conſtitutio & mutua relatio perſonarum, & ratio iudicet ſic eſſe: tamen ſecundùm noſtros imperfectos ac inadæquatos conceptus hæc duo diuidimus, & vnum ſine alio concipimus.

Prima opinio fuit aliquorum, quos ſuppreſſo nomine citat hîc D. Thomas art. 4. qui dixerunt hoc nomen *Perſona*, ſimpliciter ex virtute vocabuli eſſentiam ſignificare in Diuinis, ſicut hoc nomen *Deus*, & hoc nomen *Sapiens*. Probatur tum rationibus quas ibidem ſibi obiicit D. Thomas; tum quia Perſona, etiam in Diuinis, ſignificat Primam ſubſtantiam: ſed in Diuinis prima ſubſtantia, cùm ſit quid abſolutum, ſignificat eſſentiam: ergo in Diuinis Perſona ſignificat eſſentiam. Deinde, eſſentia diuina prædicatur in recto de Perſona, nam verè dicimus quòd Perſona diuina eſt Deitas & Deus: ergo Perſona in Diuinis ſignificat directè eſſentiam; illud enim quod prædicatur in recto de aliquo, eſt ſignificatum directum ipſius; ſicut ob eandem rationem animal rationale eſt ſignificatum directum hominis.

Secunda opinio Scoti in 1. d. 23. qu. vnica, Molinæ hîc diſp. 1. & aliorum aſſerit, hoc nomen *Perſona diuina* ſignificare directè, non aliquid poſitiuum, ſed aliquid negatiuum, id eſt non eſſentiam aut relationem, ſed negationem communicabilitatis. Quòd non ſignificet eſſentiam, probant ex eo quòd Perſona dicitur pluraliter in Diuinis, non autem eſſentia. Quòd autem non ſignificet relationem, ſic probant: ſi Perſona pro ſignificato directo diceret in Patre v. g. aliquid poſitiuum relatiuum, ſicut dicit hoc nomen *Pater*, ſequeretur quòd ſicut Pater dicitur filij Pater, ſic perſona Patris poſſet dici perſona Filij, ex paritate rationis, quod cùm non poſſit dici; & aliunde Perſona ſignificet aliquid à parte rei, dicendum quòd ſignificat prædictam negationem communicabilitatis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd hoc nomen *Perſona* in Diuinis ſignificat aliquid relatiuum formaliter & in recto, ex parte rei conceptæ. 2. Quamuis ex parte noſtri modi concipiendi non ſignificet illud relatiuum, vt formaliter tale, ſiue vt exprimens ordinem ad ſuum correlatiuum: ſed vt habens rationem ſubſiſtentis incommunicabiliter in natura diuina. 3. Et hoc modo relatiuum ſub expreſſo conceptu relatiui eſt tantùm ſignificatum materiale, licèt directum: 4. Natura verò diuina, ſicut & relatio, tam vt habet rationem ſubſiſtentiæ, quàm ſub expreſſa ratione relationis ſignificatur tantùm in obliquo. Ita communiter Diſcipuli D. Thomæ.

Probatur concluſio quoad omnes partes authoritate D. Thomæ hîc art. 4. vbi ſic ait: Perſona igitur diuina ſignificat relationem vt ſubſiſtentem: & hoc eſt ſignificare relationem per modum ſubſtantiæ, quæ eſt hypoſtaſis ſubſiſtens in natura diuina; licet ſubſiſtens in natura diuina, non ſit aliud quàm natura diuina: & ſecundùm hoc verum eſt, quòd hoc nomen *Perſona* ſignificat relationem in recto, & eſſentiam in obliquo: non tamen relationem in quantùm eſt relatio, ſed in quantùm ſignificatur per modum hypoſtaſis &c. ſubdit autem: Et ſimiliter relatio per modum relationis ſignificata cadit in rationę Perſonæ in obliquo. Idem docet q. 9. de potentia art. 4. & in 1. ad Annibaldum d. 23. q. vnica art. 1.

Probatur ſigillatim prima pars concluſionis. Perſona vt ſic ſignificat formaliter & in recto aliquid ſubſiſtens incommunicabiliter in natura intellectuali, vt conſtat ex dictis ſupra circa definitionem Perſonæ: ſed in Diuinis quod eſt incommunicabiliter ſubſiſtens in natura diuina, eſt ex parte rei conceptę aliquid relatiuum, cùm ſola relatiua in Diuinis ſint incommunicabilia, abſoluta enim ſunt communia: ergo hoc nomen *Perſona* in Diuinis ſignificat aliquid relatiuum formaliter & in recto, ex parte rei conceptæ.

Digitized by Google

conceptæ. Deinde, nomen Personæ vt sic in communi significat formaliter & in recto idem in Diuinis, quod significat in particulari nomen cuiuslibet diuinæ personæ: sed nomen cuiuslibet diuinæ personæ significat formaliter & in recto aliquid relatiuũ, vt cõstat ex ipsis terminis Patris, Filij, & Spiritus sancti: ergo hoc nomen *Persona* in Diuinis significat aliquid relatiuum formaliter & in recto ex parte rei conceptæ. Denique, nomen *Persona* dicitur pluraliter in Diuinis; dicimus enim secundùm fidem, quòd sunt tres personæ in Diuinis: ergo cùm sit nomen substantiuũ, debet habere pro formali & directo significato aliquid quod multiplicetur in Diuinis; in hoc enim differunt nomẽ substantiuum & nomen adiectiuũ, vt infra dicetur, quod ad multiplicationem nominis substantiui, requiritur necessariò tam multiplicatio suppositorum quàm formæ importatæ per illud nomen; ad multiplicationem verò nominis adiectiui sufficit multiplicatio suppositorum: constat autem secundùm fidem, quòd sola relatiua multiplicantur realiter in Diuinis, omnia quippe in Diuinis sunt vnum, vbi non obuiat oppositio relatiua: & consequenter hoc nomen *Persona* in Diuinis significat aliquid relatiuum formaliter & in recto, ex parte rei conceptæ.

Probatur secunda pars conclusionis, tum prædicta authoritate D. Thomæ, tum ex his quæ docet in 1. ad Annibaldum d. 23. q. vnica, art. 2. ad 4. vbi sic ait: In Diuinis quamuis Persona significet relationem, non tamen per modum relationis: quod idem est ac dicere, non per modum expressè respicientis suum correlatum: tum authoritate S. Augustini lib. 7. de Trinitate cap. 6. vbi sic ait: Neque in hac Trinitate, cùm dicimus personam Patris, aliud dicimus quàm substantiã Patris &c. ad se quippe dicitur Persona Patris, non ad Filium vel Spiritum sanctum: quod dictum iuxta nostram conclusionem sic exponit D. Thomas hìc art. 4. ad 1. vbi sic ait: Hoc nomen *Persona* dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundùm hoc, Augustinus dicit, quòd significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi; quia in Deo non differt quod est, & quo est. Sed clariùs in 1. d. 23. q. vnica art. 3. ad 1. sic exponit: Dicendum quòd Augustinus attendit significationem Personæ, quantùm ad modum significandi, & non quantùm ad id quod significatur: & ideò quamuis significetur relatio; quia tamen significatur per modum substantiæ, ideò dixit, quòd significat substantiam. Deinde probatur ratione: hoc nomen *Persona* vt sic in communi, significat aliquid subsistens incommunicabiliter in natura intellectuali: & consequenter persona diuina ex virtute vocabuli significat aliquid subsistens incommunicabiliter in natura diuina: sed subsistens incommunicabiliter in natura diuina, quamuis ex parte rei conceptæ sit relatiuum formaliter vt tale, siue vt exprimens ordinem ad suum correlatiuum, vt ostensum est: non tamen ex parte nostri modi concipiendi; imò vt sic confusè à nobis conceptum habet rationem substantiæ incommunicabiliter subsistentis in natura diuina; & hoc ideò quia nostra conceptio circa diuinam personam originatur à conceptione personæ creatæ; quæ significat, non relationem, sed substantiam incommunicabiliter subsistentem in natura intellectuali: ergo hoc nomen *Persona* in Diuinis non significat relatiuum vt formaliter tale, siue vt exprimens ordinem ad suum correlatiuum: sed vt habens rationem subsistentis incommunicabiliter in natura diuina.

Probatur tertia pars conclusionis, illud est significatum, directum quidem, sed tantùm materiale alicuius nominis: quod quidem significatur directè per illud, nõ tamen formaliter & explicitè siue expressè; at tantùm virtualiter & implicitè in quantùm est necessariò coniunctum cum significato formali: sed subsistens incommunicabiliter in natura diuina, quod est formale & directum significatum nominis Personæ diuinæ, est relatiuum; vnde relatiuum est ei necessariò coniunctum, licèt non formaliter & explicitè sub expresso conceptu relatiui: at tantùm virtualiter & implicitè importetur per tale nomen, ex parte nostri modi concipiendi: ergo relatiuum sub expresso conceptu relatiui, est tantùm significatum materiale, licèt directum Personæ diuinæ.

Probatur quarta pars conclusionis, tum prædicta authoritate D. Thomæ ait enim de natura: Et secundùm hoc verum est, quòd hoc nomen *Persona* significat relationem in recto (intellige in concreto sumptam) & essentiam in obliquo: de relatione autem sic ait; Et similiter relatio per modum relationis significata (siue sub expresso conceptu relationis in abstracto) cadit in ratione Personæ in obliquo. Quod sic ampliùs declarat q. 9. de potentia art. 4. vbi ait loquens de Personæ diuinæ significato: Et propter hoc potest dici, quòd significat relationem per modum substantiæ; non quæ est essentia, sed quæ est hypostasis: sicut & relationem significat, non vt relationem, sed vt relatiuum, id est vt significatur hoc nomine, *Pater*; non vt significatur hoc nomine *Paternitas*: sic enim relatio significata includitur obliquè in significatione personæ diuinæ, quæ nihil aliud est, quàm distinctũ relatione subsistẽs in essentia diuina. Ratio primi est, quia natura intellectualis ponitur in obliquo in definitione Personæ, dicitur enim rationalis naturæ indiuidua

substantiæ: & consequenter natura diuina debet poni in obliquo in definitione Personæ diuinæ, vt dicatur diuinæ naturæ indiuidua substantia, vel distinctum relatione subsistens in natura siue essentia diuina: sed quod ponitur in obliquo in definitione alicuius, significatur per illud tantùm in obliquo, vt patet: ergo natura diuina significatur tantùm in obliquo per hoc nomen, *Persona diuina.* Ratio secundi est, quia relatio diuina, tam vt habet rationem subsistentiæ, quàm sub expressa ratione relationis, pertinet ad personam diuinam tanquam forma constitutiua ipsius; quamuis enim ex parte rei conceptæ sit ipsa persona constituta, tamen ex parte nostri modi concipiendi consideratur quasi pars formalis constitutiua ipsius: sed quod est forma constitutiua alicuius, significatur in obliquo per nomen ipsius; vt anima rationalis per hoc nomen *homo*: ergo relatio diuina, tam vt habet rationem subsistentiæ, quàm sub expressa ratione relationis, significatur tantùm in obliquo per hoc nomen *Persona diuina*: & ita hæc prædicatio in Diuinis; Paternitas est pater, vel, Pater est paternitas, est tantùm identica, & non formalis, prout ly *paternitas* ex parte nostri modi concipiendi sumitur vt formalis pars constitutiua Patris: & pari modo dicendum est de istis: Deitas est Deus, & Deus est Deitas; si pari modo sumantur.

Ad primum ergo dicendum cum D. Th. q. 9. de potentia art. 4. ad 10. quòd substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens: relatiuũ autem in Diuinis non excludit absolutum, quod est ab alio non dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur. Vnde ex D. Thoma, in Diuinis Persona, licèt sit prima substantia, ac proinde ab alio non dependens; tamen significat relatiuum. Ad aliud dicendum, quòd talis prædicatio est tantùm vera in sensu identico, & non in sensu formali: deberet autem esse vera in sensu formali, ad hoc vt natura diuina esset significatum directum huius nominis *persona diuina*, sicut ista est vera in sensu formali: Homo est animal rationale; quia Homo est significatum directum & formale huius nominis *Animal rationale*.

Ad secundum dicendum cum D. Th. in 1. ad Annibaldum d. 23. q. vnica art. 2. ad 4. quòd quamuis Persona significet relationem: non tamen per modum relationis, id est per modum expresse respicientis suum correlatum) & ideò non refertur ad aliud secundùm nomen: secùs autem est de hoc nomine *Pater*, quod expresse respicit suum correlatum, scilicet Filium; vnde licèt dicamus, quòd Pater est filij Pater; non tamen dicimus, quòd persona Patris est persona Filij.

DVBIVM IV.

Vtrùm diuinæ Personæ habeant suas proprias subsistentias relatiuas.

Supponendum est, quòd Subsistere, à quo deriuatur nomen Subsistentiæ, sumitur quinque modis. Primò, subsistere idem est ac realiter esse: vnde dicuntur entia realia habere subsistentiam in rerum natura, entia verò rationis non habere, id est illa esse realiter, hæc verò non. Secundò, subsistere idem est, ac alteri subesse: vnde substantia dicitur subsistere, siue subesse, & substare accidentibus. Tertiò, subsistere idem est, ac esse per se, prout opponitur accidenti: & in hoc sensu partes substantiales dicuntur subsistere. Quartò, subsistere limitatur ad esse per se, prout competit essentiæ rei substantialis completæ: & in hoc sensu humanitas Christi Domini dicitur aliquando à sanctis Patribus per se subsistere. Quintò denique, & maximè propriè, subsistere idem est, ac esse per se incommunicabiliter alteri vt supposito: & tale Subsistere conuenit tantùm enti completo habenti esse vt *quod*: & hoc ens in creatis, vniuersaliter loquendo, est suppositum. Igitur subsistentia in abstracto tot modis dicitur, ac subsistere in concreto: & maximè propriè est actus siue forma metaphysica, qua constituitur subsistens; in creatis quidem incommunicabiliter, vnde subsistentia creata idem est ac suppositalitas, & in natura intellectuali est idem ac personalitas; in Diuinis autem, nisi sit subsistentia relatiua, non reddit subsistens incommunicabiliter. Quærimus in præsenti, vtrùm diuinæ personæ habeant suas proprias subsistentias relatiuas, quibus proinde constituantur subsistentes incommunicabiliter ad inuicem: quod dubium sub aliis verbis alij proponunt, vtrùm scilicet in Diuinis sint tres subsistentiæ relatiuæ.

Prima opinio Capreoli in 1. d. 26. quæst. 1. art. 1. Scoti in 3. d. 1. q. 2. Durandi in 3. d. 1. q. 2. & aliorum, negat, diuinas personas habere siue afferre suas proprias subsistentias relatiuas, sed asserit eas subsistere per vnicam subsistentiam absolutam ipsis communem. Probatur authoritate S. Augustini & D. Thomæ: Augustinus lib. 7. de Trinitate ait: Cùm dicimus personam Patris; non aliud dicimus quàm substantiam Patris: ad se quippe dicitur persona, non ad Filium: si autem diuinæ personæ haberent proprias subsistentias relatiuas, non dicerentur ad se, sed dicerentur ad inuicem: & consequenter ex Augustino non habent proprias subsistentias relatiuas. D. Thomas autem q. 8. de potentia art. 3. ad 7. sic ait: Relationes autem in Diuinis, etsi constituant hypostases, & sic faciant eas subsistentes: hoc tamen faciunt, in

quantùm

quantùm sunt essentia diuina; relatio enim, in quantùm est relatio, non habet quòd subsistat, vel subsistere faciat, hoc enim solius substantiæ est. Distingunt verò relationes, in quantùm relationes sunt: sic enim oppositionem habent. Et in responsione ad 8. ait: Relatio in Diuinis non solùm est relatio, sed est secundùm rem ipsa diuina substantia: & ideò potest constituere aliquid subsistens, & non solùm aliquid relatiuum. Et tandem in responsione ad 9. ait: Relatio distinguit, in quantùm est relatio; constituit autem hypostasim, in quantùm est diuina essentia; & vtrumque facit, in quantùm est diuina essentia & relatio: Quæ manifestè significant, diuinas relationes non esse subsistentias relatiuas; alioquin vt relationes constituerent diuinas personas incommunicabiliter subsistentes, cuius contrarium docet D. Thomas.

Secundò, Datur in Diuinis non subsistentia absoluta infinitè perfecta, qua subsistit natura diuina, vt patet; nam diuina natura intra propriam lineam absolutam debet esse perfectissima, ac proinde per se subsistens: ergo non dantur in Diuinis aliæ subsistentiæ relatiuæ; nam ex qua parte datur vna subsistentia infinita, includit omnem rationem subsistendi, & ita non est multiplicabilis, sicut nec Iustitia, aut Misericordia ob eandem rationem: ex qua verò parte diuina natura in se subsistit per illam, redditur incapax subsistendi in personis per alias subsistentias relatiuas; alioquin simul esset in se, & in aliis, quod est impossibile.

Tertiò, Ad constituendas diuinas personas tria tantùm requiruntur; videlicet natura diuina, subsistentia diuina, & mutua incommunicabilitas: sed exclusis subsistentiis relatiuis, adhuc hæc tria reperiuntur in diuinis personis: quòd in illis sit natura diuina, nullus dubitat: datur etiam in illis diuina subsistentia absoluta propria naturæ: denique incommunicabilitas illis conuenit ratione oppositionis relatiuæ, siue propter mutuas relationes se inuicem excludentes: ergo sunt superfluæ aliæ subsistentiæ relatiuæ, ac proinde non dantur, sicut nec existentiæ relatiuæ propter eandem rationem. Maximè quia cùm Subsistere dicat maximam perfectionem, si quælibet diuina persona haberet propriam subsistentiam relatiuam, quælibet etiam haberet propriam perfectionem distinctam à perfectione aliarum: quod tamen dici non potest: cùm enim tres diuinæ personæ sint idem Deus, debent esse perfectæ eadem infinita perfectione.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ personæ habent suas proprias subsistentias relatiuas: vnde in Diuinis sunt tres subsistentiæ relatiuæ. Hæc conclusio est communis inter Discipulos D. Thomæ, & communior inter alios Theologos.

Probatur conclusio authoritate Conciliorum & sanctorum Patrum. In Concilio Niceno generali I. lib. 2. §. in lib. Iob. habetur sic: Vna est diuinitas sanctæ Trinitatis, quæ in tribus subsistentiis perfectis & æqualibus consideratur. Et in Concilio Niceno II. habetur de sanctissima Trinitate: Diuisa est enim numerariis subsistentiis, & numerata personalibus alteritatibus. Et sexta Synodus generalis actione 11. dicit quòd sanctissima Trinitas numerabilis facta est personalibus subsistentiis. Possent adduci alia Concilia, quæ plures in Diuinis subsistentias ponunt, vt quintũ generale Constantinopolitanum, collatione 8. Florentinum, in litteris vnionis, vbi Pater & Filius dicuntur esse principium subsistentiæ Spiritus sancti; sed adductæ authoritates sunt clariores ad conuincendos aduersarios. Ambrosius in symbolo Apostolorum cap. 2. ait: Catholicum est vt & vnum Deum secundùm vnitatem substantiæ fateamur: & Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum in sua quemque subsistentia sentiamus. Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 4. ait: Pater subsistit ad Filium, Filius subsistit ad Patrem, & Spiritus sanctus ad vtrumque. Nazianzenus oratione 25. ad Arianos: noster Cyrillus Alexandrinus, dialogo de Trinitate lib. 3. tres ponunt in Diuinis subsistentias: & Chrysostomus ad Hæbreos 1. homilia 2. loquens de Verbo diuino sic ait: Character quippe alter est ab ipso suo exemplari; alter autem non in omnibus, sed secundùm quòd per seipsum subsistit. Idem docet & probat multis locis, vt q. 9. de potẽtia art. 2. ad 8. Item 4. contra Gentes, cap. 14. Item hîc art. 4. vbi dicit quòd hoc nomen persona diuina significat directè relationem vt incommunicabiliter subsistentem. Item infra q. 39. art. 3. ad 4. sic ait: Forma significata per hoc nomen *Persona*, non est essentia vel natura, sed personalitas: Vnde cùm sint tres personalitates, id est tres personales proprietates in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur. Item q. 40. art. 3. vbi sic ait: Non enim proprietates personales sic intelliguntur aduenire hypostasibus diuinis, sicut forma subiecto præexistenti: sed ferunt secum sua supposita, in quantùm sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater. Et in responsione ad 2. dicit, quòd paternitate Pater non solùm est Pater, sed est persona, & est quis, siue hypostasis: Quæ sine dubio non essent vera, nisi tres diuinæ relationes essent subsistentiæ relatiuæ: nam si non essent subsistentiæ constituentes supposita, sed essent puræ relationes, non ferrent secum sua supposita, sed aduenirent ipsis constitutis, tanquam formæ subiecto: & Pater esset tantùm Pater ipsa paternitate, & non per-

ſona, & quis, ſiue hypoſtaſis. Tria reſpondent Aduerſarij ad prædictas authoritates, & maximè Conciliorum. Nam primò dicunt quòd ſubſiſtentia in abſtracto ſumitur pro concreto; vnde cùm Concilia dicũt quòd in Diuinis sũt tres ſubſiſtentiæ, intelligunt quòd ſint tres ſubſiſtentes. Secundò dicunt, quòd nomine Subſiſtentiæ, intelligunt proprietatem perſonalem: vnde dum ponũt tres ſubſiſtentias in Diuinis, intelligunt quòd ibi ſint tres proprietates perſonales. Tertiò tandem dicunt, quòd in Diuinis ponuntur tres ſubſiſtentiæ à Conciliis: quia ſubſiſtentia abſoluta, licèt in ſe ſit vna tantùm, modificata tamen relationibus eſt triplex. Sed hæ ſolutiones ſunt inſufficientes. Prima quidem; quia licèt aliquæ authoritates poſſint explicari de ſubſiſtentia in concreto; aliæ tamen ſunt, quæ ſi ſic explicarentur, redderent ſenſum incongruum: & maximè iſta; Sanctiſſima Trinitas numerabilis facta eſt perſonalibus ſubſiſtẽtiis: hunc enim redderet ſenſum; Sanctiſſima Trinitas numerabilis facta eſt perſonalibus perſonis: nam in Diuinis ſubſiſtentia in concreto idem eſt ac perſona. Deinde eo ipſo quòd Concilia ponunt in Diuinis tres ſubſiſtentias in concreto & tres perſonas: conſequenter ibi ponunt tres ſubſiſtentias in abſtracto, & tres perſonalitates, vt ſtatim expendetur. Secunda autem eſt inſufficiens: quia vel proprietas perſonalis idem eſt ac ſubſiſtentia relatiua, vel non: ſi Aduerſarij dicant primum, admittunt ex authoritate Conciliorum tres ſubſiſtentias relatiuas in Diuinis, ſicut admittunt tres proprietates perſonales: ſecundum autem dici non poteſt; nam aliàs virtualiter eſſet dicere, quòd in materia tam graui, qualis eſt materia de Trinitate, Concilia non loquuntur propriè, ſed impropriè & abuſiuè: quo admiſſo nihil firmi circa fidem haberetur in Conciliis: cùm tamen certum ſit, ea propriiſſimè loqui in ſuis determinationibus, ac ita ſimpliciter eſſe intelligenda, vt verba ſonant. Tertia tandem eſt inſufficiens, & contra verba Conciliorum: nam talia verba dicunt abſolutè in Diuinis eſſe tres ſubſiſtentias, quibus numerabilis facta eſt ſanctiſſima Trinitas; & ita volunt in Diuinis eſſe tres ſubſiſtentias realiter diſtinctas, & non vnam quæ ſecundùm quid dicatur triplex. Quod ſic amplius declaratur; nam Concilia opponunt naturam ſubſiſtẽtiis, & dicunt quòd in Diuinis natura eſt tantùm vna, & ſubſiſtẽtiæ tres: & tamen conſtat quòd ſi Concilia dicerent eſſe tres ſubſiſtentias, quia ſubſiſtentia abſoluta modificata tribus diuinis relationibus eſt triplex: pari modo natura iiſdem tribus relationibus modificata poſſet dici triplex, & ſic Concilia introducendo tres ſubſiſtentias in Diuinis, malè excluderent tres naturas.

Secundò, In Diuinis ſunt tres ſubſiſtentiæ in concreto ſubſtantiuè ſumptæ, quia ſunt tres perſonæ; hæc enim nomina Subſiſtentia & Perſona ſunt ſubſtantiua, ſignificant enim aliquid per ſe ſtans, & reſpondentur in interrogatione facta per quid: quærenti enim quid ſit Deus: S. Athanaſius in ſuis quæſtionibus, q. 7. reſpondet: Tres perſonas confiteor, tres ſubſiſtentias, tria propria: ergo in Diuinis ſunt tres ſubſiſtentiæ in abſtracto, quia vt infra probabitur, ad multiplicanda nomina ſubſtantiua; requiritur non ſolùm multiplicatio ſuppoſitorum, vt requiritur ad multiplicanda nomina adiectiua, ſed etiam requiritur multiplicatio formæ importatæ: vnde cùm in Diuinis ponantur à Conciliis tres ſubſiſtentiæ in concreto, etiam ponuntur tres ſubſiſtentiæ in abſtracto, ſubſiſtentia quippe in abſtracto eſt forma importata per ſubſiſtentiam in concreto. Nec valet reſponſio Aduerſariorum: quòd in ſenſu Conciliorum ſubſiſtentia, etſi videatur nomen ſubſtantiuum, ſumitur tamen adiectiuè: vnde idem eſt dicere ſecundùm Concilia, tres ſubſiſtentias, ac dicere tres ſubſiſtentes. Nam contra primò; quia iuxta Concilia, idem eſt ſubſiſtentia ac Perſona; conſtat autem quòd perſona eſt tantùm nomen ſubſtantiuum. Deinde non poteſt multiplicari aliquod nomen etiam adiectiuè, niſi multiplicetur ratio habendi formam ab eo importatam: ſed ſi ſit vnica ſubſiſtentia abſoluta in Diuinis, non poteſt multiplicari ratio habendi formam importatam hoc nomine *ſubſiſtentia*; cùm ipſa ſubſiſtentia ſit ratio habendi quamcumque formam, ipſa quippe conſtituit ipſum habens; nam facit quòd ſit vt *quod* ac per ſe abſolutè.

Tertiò, In Diuinis ſunt tres perſonalitates, ſiue proprietates perſonales, vt Concilia definiunt, & communiter docent Theologi, ipſique Aduerſarij: ergo etiam ſunt tres ſubſiſtentiæ relatiuæ. Quod ſic declaratur; perſonalitas ſiue proprietas perſonalis conſtituit perſonam, cuius eſt, in ratione perſonæ, & non ei aduenit tanquam forma ſubiecto, vt conſtat ex adducta authoritate D. Th. infra qu. 40. art. 3. ad 2. ait enim, quòd paternitate Pater non ſolùm eſt Pater, ſed etiam perſona, & quis, ſiue hypoſtaſis; ac proinde conſtituit perſonam incommunicabiliter ſubſiſtentem: inſuper conſtituit ipſam perſonam vel Patris, vel Filij in ratione principij *quod* actionis notionalis; nam quia Pater eſt talis perſona, eſt principium *quod* dictionis Verbi ſiue generationis Filij, & ſpirationis Spiritus ſancti; ſicut & Filius quia eſt talis perſona, eſt principium *quod* ſpirationis Spiritus ſancti: conſtat autem quòd hæc duo, ſcilicet conſtituere perſonam incommunicabiliter ſubſiſtentem, & conſtituere principium *quod* actionis notionalis ſunt effectus formales ſubſiſtentiæ relatiuæ, cùm in Diuinis ſola relatiua ſint incommunicabilia, & pertineant

Digitized by Google

neant ad notiones: vnde cùm in Diuinis sint tres personalitates siue tres proprietates personales, sunt etiam tres subsistentiæ relatiuæ; & ita diuinæ personæ habent suas proprias subsistentias relatiuas.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thomas hîc art. 4. ad 1. quòd hoc nomen *Persona* dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem, non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis: & secundùm hoc Augustinus dicit, quòd significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est, & quo est. Et quando Augustinus dicit 7. de Trinitat. cap. 4. quòd omnis res ad seipsam subsistit, quantò magis Deus: tantùm vult dicere quòd omnis substantia per se subsistit, siue habet subsistentiam in se, vnde etiam in Diuinis ponimus subsistentiam absolutam, vt dicetur Dubio sequenti: quòd autem diuinæ personæ subsistant ad inuicem: hoc habent, non quia sunt substantiæ; sed quia sunt tales substantiæ, nempe relatiuæ. Quantùm ad duplicem authoritatem D. Thomæ, dicendum cum Caietano infra qu. 40. art. 4. quòd mens illius sit dicere, quòd relationes diuinæ constituunt personas diuinas, non præcisè quia relationes, sed quia sunt substantiales, ex eo quòd sint identificatæ cum essentia diuina: vnde quòd constituant diuinas personas habent formaliter ex se ipsis quatenus sunt tales, radicaliter verò ab essentia à qua habent quòd sint tales.

Ad secundum dicendum, quòd datur quidem in Diuinis vna subsistentia absoluta infinitè perfecta; quæ est propria naturæ diuinæ, quæ proinde includit omnem rationem subsistendi absolutè, non autem subsistendi vt sic; & hoc ideò quia linea subsistēdi in Diuinis non est atoma, sicut est linea Iustitiæ & Misericordiæ; sed est subalterna: vnde non sequitur, quòd non dentur subsistentiæ relatiuæ propriæ personarum: & per hoc patet ad primam probationem in contrarium. Ad secundam dicendum, quòd quia diuina natura identificatur cum subsistentiis relatiuis, eásque exigit tanquam formas constitutiuas propriarū sibi personarum, ideò non tollitur quin in se subsistat, quamuis subsistat etiam in personis per subsistentias relatiuas, quia ipsæ personæ non sunt aliud ab ipsa à parte rei; & ita semper subsistit in se, & non in alio.

Ad tertium dicendum, quòd sola subsistentia, quæ ex vi suæ lineæ sit incommunicabilis, est sufficiens constituere personam: talis autem subsistentia in Diuinis est relatiua. Ad instantiam quæ affertur de existentia, dicendum quòd est disparitas, quia subsistentia relatiua importatur in nomine Personæ, vt constitutiuum formale ipsius; vnde multiplicatis personis, debet necessariò multiplicari: existentia autem non importatur in nomine Personæ; vnde non debet multiplicari multiplicatis personis, sed existentia absoluta diuinæ naturæ est sufficientissima pro omnibus Diuinis. Ad id quod subiungitur, dicendum quòd subsistere in se absolutè dicit maximam perfectionem, non autem subsistere relatiuè ex vi suæ lineæ, secundùm ea quæ expressè dicit; quamuis in Diuinis dicat infinitam perfectionem, ratione eorum quæ includit per modum transcendentis, videlicet diuinæ naturæ cum omnibus perfectionibus absolutis.

DVBIVM V.

Vtrùm præter subsistentias relatiuas, sit in diuinis personis vna subsistentia absoluta, communis illis, & propria diuinæ naturæ.

Svpponendum est, quòd Suppositum sumitur duobus modis. Primò sumitur pro indiuiduo, siue pro substantia indiuidua, quæ subjicitur gradui supremo substantiæ: & in hoc sensu docuit D. Thomas supra q. 3. art. 3. in substantiis immaterialibus suppositum non distingui à natura; sic enim ait: In his quæ non sunt composita ex materia & forma, oportet quòd ipsæ formæ per se sint supposita subsistentia, & in eis suppositum non distinguitur à natura. Secundò sumitur suppositum iuxta Metaphysicos, pro substantia indiuidua completa, subsistente per se, & non per aliud; à quo tanquam à supposito, siue ab essente & operante *vt quod* dependeat: & in hoc sensu suppositum creatum distinguitur à natura, tanquam includens ab incluso. Suppositum primo modo consideratum, constituitur in rebus compositis physica compositione, ex natura specifica & differentia indiuiduali: secundo modo autem constituitur ex essentia & subsistentia, quam suppositum addit super essentiam; ita vt ex essentia in concreto considerata se habeat per modum potentiæ, & subsistentia per modum actus & formæ; & ex his vt ex partibus vnitis resultat suppositum: essentia autem se habet vt limitans, nam recipiens subsistentiam, facit quòd constituat suppositum huius naturæ v. g. humanæ: non quòd subsistentia producatur in se indeterminata; sed quia producitur determinata ad exigentiam naturæ siue essentiæ cui communicatur: & in hoc sensu dixit D. Thomas, Verbum diuinum constitui in esse suppositi per naturam humanam: non enim voluit dicere, Suppositum diuinum constitui intrinsecè per naturam humanam in esse suppositi, hoc enim esset plusquam falsum: sed tantùm voluit dicere, Verbum diuinum extrinsecè cōstitui in esse Suppositi per naturam humanam; nam ex vnione

hyposta

hypoſtatica, qua Verbum diuinum vnitur naturæ humanæ, habet quòd ſit Suppoſitum humanum, cùm ſit in ſe diuinum ; & ſic eſt idem Suppoſitum veri Dei & veri hominis Chriſti IESV. Applicando hanc doctrinam, vniuerſaliter veram in creatis, ad præſentem materiam dicimus, quòd diuina natura vt præintellecta diuinis perſonis, poteſt dici Suppoſitum iuxta primam acceptionem, cùm re vera ſit in ſe vna à parte rei & indiuidua: iuxta autem ſecundam acceptionem non poteſt dici Suppoſitum ; licèt enim ſit in ſe ſubſiſtens, tam vt ſubſiſtere idem eſt ac eſſe per ſe & independenter ab alio vt à ſubiecto inhæſionis, quàm vt ſubſiſtere idem eſt ac eſſe per ſe & independenter ab alio vt à ſuſtentante quocumque modo, ita vt petat ab intrinſeco exiſtere in ſe vt *quod*, vt ſtatim probabitur ; non tamen eſt ſubſiſtens incommunicabiliter alteri vt Suppoſito, quod requiritur ad hoc vt eſſet Suppoſitum: certum eſt enim, quòd communicatur tribus diuinis ſuppoſitis ſiue perſonis. Quærimus igitur in præſenti dubio, vtrùm diuina natura præintellecta diuinis perſonis, habeat propriã ſubſiſtentiam abſolutam, qua in ſe ſubſiſtat vt *quod*, independenter ab alio vt à ſuſtẽtante, & ſic ſubſiſtens communicetur tribus diuinis perſonis ; ita vt in ipſis præter proprias ſubſiſtentias relatiuas, ſit formaliter ipſa ſubſiſtentia abſoluta propria diuinæ naturæ, & ſicut formaliter habent communem naturam diuinam, ſic habeant formaliter communem hanc ſubſiſtentiam abſolutam.

Prima opinio, quam ſequitur Vaſques in præſenti diſp. 125. cap. 3. Araujo 2. tomo Metaph. lib. 7. q. 2. art. 3. & alii: & quæ attribuitur Alenſi 1. p. q. 3. S. Bonauenturæ, & aliis ; negat abſolutè in Diuinis eſſe aliquam ſubſiſtentiam abſolutam, communem tribus perſonis, & propriam diuinæ naturæ: & conſequenter aſſerit diuinam naturam tantùm ſubſiſtere in diuinis perſonis per proprias earum ſubſiſtentias relatiuas. Probatur authoritate Conciliorum, & ſanctorum Patrum: Concilia quæ valde diſtinctè loquuntur de hoc myſterio ſanctiſſimæ Trinitatis, nunquam fecerunt mentionem ſubſiſtentiæ abſolutæ & communis in Diuinis: imò hanc excluſerunt ex duplici capite; primo quidem quia ſubſiſtentiam pro eodem ſumunt, pro quo ſumunt perſonam: perſona autem in Diuinis eſt tantùm relatiua: ſecundo quia Concilium Lateranenſe ſub Innocentio III. damnat Abbatem Ioachim ponentem in Diuinis Quaternitatem ; quæ tamen reuera poneretur in ſubſiſtentiis, ſi præter tres relatiuas poneretur vna abſoluta & communis tribus diuinis perſonis. Idem docent plures ſancti Patres: & maximè D. Thomas pluribus locis, vnde q. 9. de potentia art. 3. ad 1. dicit quòd nomine Perſonæ ſignificatur ſubſiſtens in natura intellectuali. Et ad 5. ait: Ex hoc quòd aliquid eſt ſubſiſtens, habet quòd de pluribus prædicari non poteſt. Et art. 5. ait: Res autem ſubſiſtentes in diuina natura ſunt diuinæ perſonæ. Item 3. p. q. 2. art. 2. ait; quòd natura diuina dicitur ſuppoſitum ſecundùm quòd eſt ſubſiſtens. Sed clariùs in 3. d. 5. q. 2. art. 3. ait: Si circumſcribatur à Deo omnis ratio perſonalitatis, ipſa natura neque erit ſubſiſtens in ſe, neque erit in aliquo ſubſiſtente: quæ omnia probant non dari in Diuinis vnam ſubſiſtentiam abſolutam.

Secundò, Si quid ſuaderet in Diuinis dandam eſſe ſubſiſtentiam abſolutam propriam diuinæ naturæ ; maximè quia diuina natura, eſt concretum Deitatis, ſiue eſt hic Deus habens Deitatem, ac proinde ſubſiſtens in illa ; antequam intelligantur diuinæ perſonæ: ſed hæc ratio nulla eſt, quia in Diuinis ratione infinitatis abſtractum non diſtinguitur etiam virtualiter à concreto; & datur in Diuinis concretum non afferens propriam ſubſiſtentiam, videlicet Spirator, alioquin eſſent admittendæ quatuor ſubſiſtentiæ relatiuæ: ergo non datur in Diuinis vna ſubſiſtentia abſoluta propria diuinæ naturæ, & communis tribus diuinis perſonis.

Tertiò, Si daretur vna ſubſiſtentia abſoluta propria diuinæ naturæ, ſequerentur plura inconuenientia. Primum eſt, quòd in Diuinis eſſent quatuor perſonæ, videlicet Pater, Filius, & Spiritus ſanctus, & quarta conſtans ex natura diuina & ſubſiſtentia abſoluta, quæ ſit Deus vt ſic, ex natura quippe & ſubſiſtentia conſtituitur perſona, vt patet in creatis. Secundum eſt, quod natura diuina nõ poſſet cõcipi in abſtracto, ſed tantùm in concreto, & vt ſubſiſtens propria ſubſiſtentia. Tertium, quòd ſubſiſtentia aliqua eſſet communicabilis, & redderetur adhuc ſubſiſtens per ſubſiſtentias relatiuas: quorum vtrumque repugnat ſubſiſtentiæ; primum quidem, quia cùm ſubſiſtentia reddat incommunicabile ſuppoſitum quod conſtituit, ipſa etiam erit incommunicabilis alteri ſuppoſito; ſecundum autem, quia ſicut relatio non poteſt referri alia relatione, nec actio fieri alia actione ; quia relatio eſt forma qua quid refertur, & actio eſt id quo quid fit ; ſic ſubſiſtentia non poteſt ſubſiſtere per aliam ſubſiſtentiam, quia eſt forma qua quid ſubſiſtit. Quartum denique eſſet ; quòd Deus vt ſic præintellectus diuinis perſonis, eſſet principium *quod* generationis in Diuinis ; nam ſicut in humanis id quod per ſe primò ſubſiſtit, eſt principium *quod* generationis ; ſic in Diuinis id quod per ſe primò ſubſiſtit (quod eſſet ipſe Deus vt præintellectus diuinis perſonis, ſi daretur talis ſubſiſtentia abſoluta) deberet eſſe principium generationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd præter

ſubſiſtentias

Digitized by Google

ſubſiſtentias relatiuas, eſt in diuinis perſonis vna ſubſiſtentia abſoluta, communis illis, & propria diuinæ naturæ. Hæc concluſio eſt receptiſſima inter Diſcipulos D.Thomæ: hanc ſequuntur Caietanus infra q. 39. art. 4. Nazarius ibidem controuerſia vnica, Bannes ibidem art. 3. Aluares & Cabrera 3. p. q. 3. art. 3. Zumel quæſtione ſequenti art. 1. & plures alij, etiam extra ſcholam D.Thomæ.

Probatur concluſio authoritate Conciliorum, & ſanctorum Patrum. in Concilio Rhemenſi dicitur contra Gilbertum Porretanum: Credimus & confitemur, ſimplicem naturam Diuinitatis eſſe Deum: neque aliquo ſenſu Catholico (intellige, habente fundamentum in re) poſſe negari, quin Diuinitas ſit Deus, & Deus Diuinitas. Conſtat autem, quòd ſi diuina natura non eſſet ſubſiſtens propriâ ſubſiſtentiâ, verè poſſet negari quòd Diuinitas eſſet Deus, quia Deus idem ſignificat ac habens Deitatem, ſiue ſubſiſtens in Diuinitate. In VI. Synodo, actione 4. ait Agatho Papa in epiſtola: Confitemur Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum; non tres Deos, ſed vnum Deum; non trium nominum ſubſiſtentiam, ſed trium ſubſiſtentiarum ſeu perſonarum vnam ſubſiſtentiam: quæ epiſtola recipitur ab eadem Synodo, actione 17. in quo teſtimonio fit mentio & trium ſubſiſtentiarum relatiuarum, & vnius abſolutæ communis tribus perſonis, & quæ ſit Deus vt præintellectus diuinis perſonis. Nec reſponſio Aduerſariorum plenè ſatisfacit huic tam claro teſtimonio, dum dicunt ibi legendum eſſe *vnam ſubſtantiam*, non *vnam ſubſiſtentiam*: nam plus credendum eſt vetuſtioribus exemplaribus vt potè purioribus, quæ habent *ſubſiſtentiam*; quàm recentioribus vt potè incuria imprimentium ordinariè vitiatis, quæ habent *Subſtantiam*. Idem docent plures ſancti Patres. Auguſtinus lib. 7. de Trinitate cap. 4. ait: Omnis enim res ad ſeipſam ſubſiſtit: quantò magis Deus. Hieronymus epiſt. 57. ad Damaſum ait: Vna eſt Dei & ſola natura, quæ verè eſt: id enim quod ſubſiſtit, non habet aliunde, ſed ſuum eſt. Cyrillus Alexandrinus idem docet, & Anaſtaſius in compendiaria fidei explicatione, quæ habetur tom. 4. Bibliothecæ, dum ait: Quid eſt Deus? eſſentia, cuius nullus eſt auctor, cui prorſus nihil deſit. Quid eſt eſſentia? res quæ per ſe eſt, nec altero indiget, ad hoc vt ipſa ſubſiſtat. His & aliis authoritatibus ſanctorum Patrum varia reſpondent Aduerſarij, ſed reuera non ſunt conformia ſimplicitati textus. Tandem D. Thomas hanc veritatem expreſsè docet multis locis: in 1. d. 21. quæſt. 2. art. 1. ſic ait: Iſte terminus *Deus* prædicat naturam diuinam de tribus perſonis, quæ etiam in ſe eſt habens eſſe ſubſiſtens, nulla perſonarum diſtinctione intellecta. Item in 3. d. 6. qu. 2. art. 2. ad 2. ait: Aliud eſt de Deo, & de omnibus aliis rebus; quia in Deo ipſa eſſentia ſubſiſtens eſt: vnde ſibi ſecundùm ſe debetur eſſe; imò ipſa eſt ſuum eſſe ſubſiſtens. Item q. 9. de potentia art. 5. ad 13. ait: In Diuinis autem proprietates perſonales hoc ſolùm habent, quòd ſuppoſita diuinæ naturæ ab inuicem diſtinguantur; non autem ſunt principium ſubſiſtendi diuinæ eſſentiæ: ipſa enim diuina eſſentia eſt ſecundùm ſe ſubſiſtens; vnde è conuerſo proprietates perſonales habent quòd ſubſiſtant ab eſſentia (intellige tanquam à prima radice) ex eo enim paternitas habet quòd ſit res ſubſiſtens, quia eſſentia diuina, cui eſt idem ſecundùm rem, eſt res ſubſiſtens; vt inde ſequatur, quòd ſicut eſſentia diuina eſt Deus, ita paternitas eſt Pater: & ex hoc eſt etiam, quòd eſſentia diuina non multiplicatur ſecundùm numerum ex pluralitate ſuorum ſuppoſitorum, ſicut accidit in iſtis inferioribus: nam ex eo aliquid ſecundùm numerum multiplicatur, ex quo ſubſiſtentiam habet. Licèt autem diuina eſſentia ſecundùm ſeipſam (vt ita dicam) indiuiduetur quantùm ad hoc quòd eſt per ſe ſubſiſtere: tamen ipſa vna exiſtente ſecundùm numerum, ſunt in Diuinis plura ſuppoſita ad inuicem diſtincta per relationes ſubſiſtentes. In quibus habetur non ſolùm mens D. Thom. ſed etiam efficaciſſima ratio.

Secundò probatur ratione: Diuina natura eſt infinitè perfecta, vt ex ſe patet, ac proinde debet habere vt propriam, omnem perfectionem pertinentem ad lineam eſſendi, propterea cõmuniter conceditur quòd habeat propriam exiſtentiam: ſed ſubſiſtere in ſe ſiue habere ſubſiſtentiam abſolutam, pertinet ad perfectionem eſſendi; imò eſt perfectio ſimpliciter ſimplex, cùm abſolutè ſit melius ſubſiſtere, quàm non ſubſiſtere; quia quod in ſe ſubſiſtit, eſt vt *quod* independens ab alio, & tanquam à ſubiecto inhæſionis, & tanquam à ſuſtentante: ergo diuina eſſentia habet propriam ſubſiſtentiam abſolutam, & ita non ſolùm eſt ſuum eſſe, ſed eſt ſuum eſſe per ſe ſubſiſtens: maximè quia ex D. Th. 3. p. q. 17. art. 2. immediatum receptiuum exiſtentię eſt ſubſiſtentia; vnde ſi diuinæ eſſentiæ concedatur habere propriam exiſtentiam, debet etiam concedi habere propriam ſubſiſtentiam.

Tertiò, Quod eſt principium operandi vt *quod*, debet eſſe vel ſuppoſitum, vel ad minus per ſe ſubſiſtens: cuius ratio eſt, quia operari ſequitur eſſe, & modus operandi modum eſſendi: conſtat autem quòd ſolum illud eſt vt *quod*, quod eſt ſuppoſitum vel per ſe ſubſiſtens; propterea dicitur quòd actiones ſunt ſuppoſitorum, vel per ſe ſubſiſtentium: ſed in Diuinis eſſentia operatur vt *quod*, ad extra, vt docet D.Thomas infra, q. 39. art. 4. ait enim: Quandoque ergo hoc nomen *Deus* ſupponit pro eſſentia,

ſentia, vt cùm dicitur: Deus creat; quia hoc prædicatum competit ſubiecto ratione formæ ſignificatæ quæ eſt Deitas: ergo diuina eſſentia, cùm non ſit ſuppoſitum, debet eſſe per ſe ſubſiſtens, & conſequenter debet habere propriam ſubſiſtentiam. Et maximè, quia niſi hoc admittatur, hæc propoſitio, Deus eſt vnus, non eſſet vera; quia ſignificat vnum quid ſubſiſtens, Deus autem non eſt ſubſiſtens vt vnus, niſi ponatur in Diuinis vna ſubſiſtentia abſoluta conueniens Deitati vt præintellectæ ad diſtinctionem perſonarum.

Quartò, Diuina eſſentia eſt ſuum eſſe irreceptum, vt communiter conceditur, & per hoc habet quòd ſit ſimpliciter infinita; formæ enim ſolummodò limitantur & finiuntur à ſuo recipiente quantùm ad intenſionem; à terminis verò eſſentialibus ſcilicet genere & differentia, quantùm ad ſpeciem: primum conſtat, quia ſi daretur albedo v.g. irrecepta, contineret omnem perfectionem & intenſionem albedinis, & eſſet infinita in hac ratione; quòd enim hæc albedo ſit maior vel minor, prouenit ex hoc quòd magis vel minus actuet ſubiectum, ac proinde quòd magis perfectè vel minus perfectè recipiatur: ſecundum etiam conſtat, quia ſolum genus & ſola differentia limitant ad vnam ſpeciem rem quam conſtituunt; vnde quod non conſtat genere & differentia, ſaltem aliquo modo, eſt ſimpliciter infinitum in ratione eſſentiæ: conſtat autē quòd diuina eſſentia, per hoc quòd eſt ſuum eſſe irreceptum, habet vtramque illimitationem; & eam quæ opponitur limitationi prouenienti à recipiente, vt patet ex ipſis terminis; & eam quæ eſt oppoſita limitationi prouenienti à genere & differētia, quia in actu puriſſimo, qualis eſt eſſentia quæ eſt ſuū eſſe, non eſt fundamentum ponendi genus & differentiam, quia vt probatur in Logicis ex Philoſopho, genus ſumitur à materia ſiue ab aliqua ratione potentiali: ergo diuina eſſentia eſt vnica & immultiplicabilis ſecundùm numerum, ac eſt per ſe ſubſiſtens: quòd ſit vnica & immultiplicabilis ſecundùm numerum, patet; quia eſt ipſum ſuum eſſe irreceptum, quod eſſe irreceptum continet ſimpliciter omnem rationem & perfectionem eſſendi, ſicut albedo irrecepta contineret omnem rationem & perfectionem albedinis; vnde ſicut eſſet impoſſibile dari duas albedines irreceptas, ſic eſt impoſſibile dari duo eſſe irrecepta: quòd ſit autem per ſe ſubſiſtens, patet ex hoc, quòd ſit forma irrecepta & ſubſtantialis, vnde cùm vt ſic præintelligatur ad diuinas perſonas quibus communicatur, debet eſſe per ſe & in ſe ſubſiſtens vt *quod*: propterea conceditur quòd anima rationalis, quia ſic præintelligitur ad totum compoſitum, eſt in ſe & per ſe ſubſiſtens vt *quod*: & conſequenter habet propriam ſubſiſtentiam abſolutam, ſicut & anima rationalis; quod enim ſubſiſtit in ſe & per ſe vt præintellectum aliis, ſubſiſtit per propriam ſubſiſtentiam: ſi enim tantùm ſubſiſteret vt *quo* & in diuinis perſonis, verè multiplicaretur ſecundùm numerum ex pluralitate ſuorum ſuppoſitorum, ſicut accidit in iſtis inferioribus; nam ex eo aliquid ſecundùm numerum multiplicatur, ex quo ſubſiſtentiam habet, vt docet D. Thomas ſupra citatus q. 9. de potentia art. 5. ad 13. vnde videmus quòd omnes formæ quæ ſubſiſtunt vt *quo* in aliis, & per ſubſiſtentias eorum, multiplicantur numero iuxta multiplicationem eorum in quibus ſubſiſtunt, & hoc adhuc contingeret, licèt aliunde non prouenirer eas multiplicari. Nec obſtat, ſi dicatur, quòd ſpiratio actiua vt relatio non habet propriam ſubſiſtentiam relatiuam; & tamen non multiplicatur, licèt ſit tam in Patre, quàm in Filio: quod idem poteſt objici de diuinis attributis quæ non habent propriam ſubſiſtentiam; & tamen non multiplicantur numero, licèt ſint in tribus diuinis perſonis. Dicendum enim, quòd diuina attributa præintelliguntur communicari diuinæ eſſentiæ à qua participant ſubſiſtere, & ſic conſubſiſtentia ipſi communicantur cum ipſa diuinis perſonis: relatio verò ſpirationis participat ab eadem diuina eſſentia, per modum tranſcendentis incluſa, quod ſubſiſtat, & ſic ſubſiſtens communicatur Patri & Filio: vnde nec attributa, nec ſpiratio actiua multiplicantur ſecundùm numerum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt Concilia non facerent expreſſam mentionem ſubſiſtentiæ abſolutę & communis in Diuinis, ſufficeret tamen quòd illam indicarent, vel facerent mentionem virtualem, vt reuera faciunt, dum dicunt in Diuinis eſſe vnum Deum in tribus perſonis. Deinde vt oſtenſum eſt, Concilia faciunt expreſſam mentionem ſubſiſtentiæ abſolutæ & cōmunis tribus Perſonis: quando autem Concilia ponunt Subſiſtentiam pro Perſona, ſumunt ſubſiſtentiam relatiuam in concreto: quando verò damnant Quaternitatem in Diuinis, intelligunt de quaternitate rerum realiter ſiue actu à parte rei diſtinctarum: nos autem non ponimus hanc ſubſiſtentiā abſolutam diſtingui realiter à tribus ſubſiſtentiis relatiuis, ſed tantùm virtualiter & ratione: quòd autem Concilia excludentia in Diuinis quaternitatem, ſint ſic intelligenda, patet; nam certum eſt quòd in Diuinis ſunt quatuor relationes, etſi non omnes realiter ab inuicem diſtinctæ. Quantùm ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd in primo loco verè dicit, quòd nomine *perſona* ſignificatur ſubſiſtens in natura intellectuali; ſed non dicit quòd omne ſubſiſtens in natura intellectuali ſit perſona: in ſecundo autem & tertio loco loquitur D. Thom. de ſubſiſtente & ſubſiſtentibus incommunicabiliter:

biliter; eodem modo loquitur in quarto loco, cùm enim natura diuina sit idem realiter quod suppositum tam Patris, quàm Filij & Spiritus sancti,& suppositum in suo conceptu exprimat subsistens, quod non exprimit natura diuina; benè infert quòd natura diuina dicitur suppositum, secundùm quod est subsistens. In vltimo tandem loco solùm vult D.Thomas, quòd si à Deo circunscribatur omnis ratio personalitatis, id est tam subsistere vt sic, quàm subsistere incommunicabiliter (vtrumque enim importat personalitas diuina, cùm includat per modum transcendentis subsistentiam absolutam) ipsa natura diuina neque erit subsistens in se,neque erit in aliquo subsistente.

Ad secundum dicendum, quòd ratio assignata est optima:ad primam autem impugnationem dicendum, quòd in sola natura diuina, & in relationibus personalibus siue constituentibus diuinas personas, abstractum & concretum non distinguntur virtualiter siue ex parte rei conceptæ, sed tantùm ex parte nostri modi concipiendi, non ratione infinitatis quam important; sed quia afferunt proprias subsistentias. Ad secundam probationem ex instantia Spiratoris, dicendum quòd Spirator in concreto distinguitur ab spiratione in abstracto distinctione virtuali, ex eo ipso quòd non affert propriam subsistentiam, sed connotat subsistentias relatiuas Patris & Filij, Spirator enim est Pater & Filius.

Ad tertium dicendum, quòd ex doctrina tradita nullum sequitur inconueniens. Non primum; quia subsistentia absoluta, cùm non sit incommunicabilis, non constituit personam, quæ de sui ratione dicit quòd subsistat incommunicabiliter; in creatis autem omnis subsistentia facit subsistere incommunicabiliter, vnde est personalitas. Nec secundum, quia licèt natura diuina adæquatè concepta secundùm omnia quæ includit intra propriam lineam, non possit concipi in abstracto, benè tamen si inadæquatè concipiatur secundùm præcisum conceptum naturæ. Nec tertium, nam subsistentia absoluta in Diuinis non reddit subsistens incommunicabiliter, vnde non constituit suppositum, imò communicatur tribus suppositis: nec propriè dicitur reddi subsistens per subsistentias relatiuas, imò dat perfectionem subsistendi ipsis subsistentiis relatiuis in quibus includitur: & ratio horum est, quia subsistere est esse in se independenter ab alio vt à sustentante; constat autem quòd diuina essentia ex vi propriæ lineæ subsistens habet in se vnde fulciatur & sustentetur: id autem quod habet diuina essentia subsistens propria subsistentia à subsistentiis relatiuis, est quodammodo determinari ad constituendas tres diuinas personas, per varios modos subsistendi incommunicabiliter; vnde subsistentia absoluta non tam habet subsistere à relatiuis, quàm determinari ad varios modos subsistendi, & sic est disparitas in instantiis de relatione & actione. Nec tandem sequitur quartum: quia, vt dicetur suo loco, ad hoc vt Deus sit principium *quod* generandi ad intra, saltem requiritur per modum connotati paternitas; cùm enim debeat esse distinctio realis inter generantem & genitum, & non possit prouenire ex limitatione vtriusque, vt accidit in creatis, necessariò debet oriri ex oppositione relatiua.

DVBIVM VI.

Vtrùm diuina essentia, vt præintellecta personis, habeat propriam existentiam.

SVpponendum est, quòd existentia substantiæ creatæ sic describitur: est terminus substantialis, quo res tanquam vltima actualitate posita extra causas, primariò completur & terminatur. Essentia igitur rei provt possibilis siue antequam producatur, nullam habet actualem entitatem distinctam à Deo, vt docet D.Thom. q. 3. de potentia art. 5. ad 2. vbi sic ait: Ipsa rei quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat, nihil est, nisi fortè in intellectu creantis, vbi non est creatura, sed creatrix essentia. Existentia autem substantialis (& idem dicendum est proportione seruata de inexistentia accidentium) est vltima actualitas rei intra ordinem substantiæ, quâ in tali ordine terminetur & compleatur: dicitur autem quòd existentia primariò terminat; quia substantia priùs completur in ordine substantiæ; deinde completur per alias actualitates accidentarias, vel ad modum accidentalium. Hic conceptus existentiæ potest conuenire existentiæ diuinæ, saltem quoad modum nostrum intelligendi: si tollantur hæ particulæ, *posita extra causas*; nam quòd natura sit posita extra causas, est per accidens respectu existentiæ vt sic, & tantùm exigitur ab existentia creata: natura enim diuina verè existit, imò est sua existentia & suum esse per se subsistens, vt statim dicetur; & tamen non est posita extra causas, cùm eas non habeat, Deus enim est prima & vniuersalissima omniũ causa. Vnde patet, quòd non rectè assignatur ab aliquibus conceptus existentiæ, quòd sit id quo res quælibet est actu posita extra suas causas: non enim conuenit existentiæ vt sic, cùm non conueniat omni, scilicet diuinæ: provt autem attribuitur existentiæ creatæ, indiget explicatione; non enim res est per existentiam extra suas causas vtcumque, sed tantùm adæquatè; nam essentia per suam entitatem actualem est primò & inchoatiuè extra causas posita per actionem causæ efficientis.

Prima opinio negat, diuinam essentiam, vt præintellectam personis, habere propriam existentiam.

stentiam. Probatur; existentia est terminus essentiæ siue naturæ: sed natura diuina, cùm sit infinita & immensa, non habet terminum: ergo diuina essentia absolutè non habet propriam existentiam.

Secundò, Existentia dicitur esse vltima actualitas rei: ergo essentia diuina, vt præintellecta personis, non habet propriam existentiam; si enim illam haberet, deberet ei vltimò aduenire, ac proinde post diuinas personas.

Tertiò, Ex D.Thoma, 3. p.q.17. art.2. ad 1. existentia siue esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem siue hypostasim consequitur, sicut habentem esse: ergo diuina essentia siue natura præintellecta personis, non habet propriam existentiam. Maximè quia sufficiunt ipsi tres existentiæ relatiuæ diuinarum personarum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuina essentia, vt præintellecta personis, habet propriam existentiam, quam ipsis personis communicat. Ita communiter omnes Catholici.

Probatur & explicatur conclusio. Dicimus igitur quòd diuina essentia, vt potè perfectissima in sua linea, habet quicquid perfectionis reperiri potest intra lineam essendi absolutam: ad perfectionem autem essendi pertinet essentia, subsistentia, & existentia, & hæc possunt esse absoluta, vt statim dicetur; & ita diuina essentia habet propriam subsistētiam, vt ostensum est, & etiam propriam existentiam, vt præintelligitur ad diuinas personas, quibus communicat tam subsistentiam, vt dictum est, quàm existentiam, vt dicetur Dubio sequenti. Huius habemus aliquale exēplum in creatis: nam anima rationalis, vt præintellecta toti composito siue homini ex ea constituto, habet propriam subsistentiam & existentiam, quam cōmunicat ipsi toti in posteriori naturæ: intercedit tamen maxima differentia inter hoc exemplum, & rem de qua agimus; quia in creatis anima rationalis distinguitur realiter & à sua subsistentia, & à sua existentia; sicut & à toto composito distinctione inclusi ab includente: sed diuina essentia nec virtualiter distinguitur à sua subsistentia & existentia, sed absque vlla distinctione virtuali est suum esse per se subsistens; à personis verò diuinis, quibus vtramque communicat, distinguitur solùm virtualiter: vnde constat quòd ex parte rei conceptæ potiùs dicendum esset, quòd essentia diuina est sua existentia, quàm quòd habeat existentiam; & consequenter quòd dicatur habere existentiam, est tantùm ex parte nostri modi concipiendi. Conclusio sic explicata probatur authoritate sacræ Scripturę & sanctorum Patrum. Exodi 3. dixit Deus Moysi, Ego sum qui sum. Item, Qui est, misit me ad vos. Iob 14. dicitur Deo; Nonne tu qui solus es. Apocalypsis 1. habetur de Deo: Qui est, & qui erat, & qui venturus est: ex quibus locis communiter sancti Patres docent, Deum vt sic, siue Deitatem habere existentiam peculiari modo, siue quòd sit suum esse. Et D. Thomas hanc veritatem probat ex professo supra quæst. 3. art. 4. & quæst. 13. art. 11. item quæst. 2. de potentia art. 1.

Secundò, probatur ratione multiplici D.Th. locis citatis. Deinde, Deitas siue Deus, vt præintelligitur personis, est intelligens & volens, cùm enim sit summè beatus, debet seipsum quidditatiuè & intuitiuè intelligere, in quo consistit essentialiter beatitudo; & insuper debet se perfectissimè amare vt summum bonum, seque vt tali perfectissimè frui, in quo est complementum beatitudinis, tam amare autem, quàm frui est actus voluntatis: ergo diuina essentia, vt præintellecta personis, habet propriam existentiam, & est existens; quia intelligere & velle sunt operari; operari autem sequitur esse, quod est existere, vt communiter conceditur. Hoc argumentum posset vrgeri de diuinis attributis; nam Deus, vt præintellectus personis, est immensus, immutabilis, æternus &c. conceditur enim communiter, quòd in Diuinis hæc absoluta sunt priora relatiuis, & quòd ex vi processionis diuinæ communicantur cum natura diuina personis procedentibus: sed Deus non potest intelligi esse immensus, immutabilis, æternus &c. nisi præintelligatur esse; quia esse siue existentia est primariū complementum substantiæ in eodem ordine; immensitas autem, immutabilitas, æternitas, & similia sunt ad modum proprietatis diuinæ essentiæ; proprietates autem adueniunt essentiæ existenti, siue completæ in ordine substantiæ, cùm enim sint accidentia in creatis, & in Diuinis concipiantur habere quasi rationem accidentis, supponunt subiectum cui adueniunt, esse perfectè actu in seipso: ergo diuina essentia, vt præintellecta personis, habet propriam existentiam. Denique Deus, vt præintellectus personis, est ens necessarium per se, non habens causam necessitatis aliunde, quin potius est causa necessitatis aliis, vt efficaciter probat supra D.Thomas, q. 2. art. 2. ratione 3. ergo diuina essentia, vt præintellecta Personis, habet propriam existentiam; illud enim dicitur ens necessarium per se, non habens causam necessitatis aliunde, quod à seipso & independenter ab alio quocumque habet, quòd sit, siue existat. Quòd autem diuina essentia sit sua existentia siue suum esse, probat efficaciter D.Th. supra qu. 3. art. 4. triplici ratione, quas sufficit hîc indicare. Prima est, quia si in Deo esse distingueretur ab essentia; vel tale esse produceretur siue emanaret ab ipsa essentia, vel ab extrinseco; non ab essentia, quia aliàs essentia Dei

poneret

poneret se in actu, quod est impossibile; nulla quippe res sufficit quòd sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum; non ab extrinseco, quia illud extrinsecum esse prius Deo, quod est impossibile;quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Secunda est, quia si esse distingueretur ab essentia in Deo,daretur in Deo potentia receptiua, diuina quippe essentia reciperet esse tanquam actum aduenientem. Tertia tandem,quia si esse distingueretur ab essentia in Deo,Deus esset ens per participationem, non enim haberet esse ex se: quæ omnia, cùm sint impossibilia, dicendum quòd diuina essentia est suum esse per se subsistens.

Ad primum ergo dicendum, quòd existentia dicitur terminus essentiæ; non quòd ipsam limitet, vt solent limitare termini: sed quia est vltima eius actualitas ipsi proportionata; vnde si essentia sit ex se infinita & immensa, non limitatur, sed actuatur per existentiam.

Ad secundum dicendū,quòd existentia dicitur vltima actualitas rei: non quòd sit vltimum quod rei aduenit absolutè;sed quia est vltimum quod rei aduenit intra propriā lineam essendi: linea autē essendi simpliciter in substantiis constituitur ex essentia,subsistentia,& existentia:& ita concedimus quòd in hac linea existentia est vltima actualitas diuinæ essentiæ, præsupponēs nostro modo concipiendi in ea subsistentiā absolutam.Sunt autem aliæ lineæ in substantiis,vt proprietatum, operationum &c. respectu quorum existentia substantialis non est vltima actualitas, quia hæc habent proprias existentias accidentales: in Diuinis autem, quia non potest esse multiplex esse,vt dicetur Dubio sequenti, & omnia diuina identificantur cum diuina essentia: inde est quòd omnia quidem diuina existunt & actuantur per vnam existentiam absolutam; quæ quidem non adueniat diuinæ essentiæ vltimò post alia omnia; sed quæ adueniat ipsi vt præintellectæ attributis & personis; & quæ communicetur ipsis attributis & personis. Quod declaratur exemplo animæ rationalis adducto: cui præintellectæ toti composito conuenit propria existentia spiritualis;& communicando seipsam,tum materiæ,tum toti composito, communicat etiam eis suam existentiam, ita vt per eandem indiuisibilem existentiam animæ rationalis, primò ipsa anima existat, deinde ipsum compositum & materia prima, vt dictum est in Philosophicis.

Ad tertium dicendum,quòd existentia siue esse consequitur naturām (quæ præcisè est natura, & non habet in se quòd sit subsistens) non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam verò siue hypostasim, ratione cuius natura subsistit, consequitur sicut habentem esse; quia subsistens est immediatum receptiuum existentiæ: & ita intelligendus est D. Thomas; nam ibi probat, quòd in Christo sit tantùm vnum esse, propter vnitatem suppositi siue personæ diuinæ, licèt in eo sint duæ naturæ; quia naturæ humanæ assumptæ non conuenit existere ratione sui præcisè, sed tantùm vt suppositata; quia nec ipsi conuenit ratione sui subsistere, sed tantùm vt est suppositata. Contrariūm autem est in præsenti: nam diuina essentia, vt præintellecta personis, est subsistens propriā subsistentiā, vt dictum est Dubio præcedenti, & consequenter ipsam consequitur esse tanquam habentem esse, & non tantùm sicut qua aliquid est. Ad id quod subiungitur, dicendum pro nunc breuiter,non esse in Diuinis tres existentias relatiuas, quod fusè probabitur Dubio sequenti.

DVBIVM VII.

Vtrùm diuinæ personæ, præter existentiam absolutam diuinæ essentiæ, communem ipsis, habeant proprias relatiuas.

Supponendum est, quòd Esse sumitur tribus modis. Primò sumitur in compositione pro copula connectente attributum cum subiecto, vt in hac propositione; Certum est hominem esse animal rationale. Secundò sumitur pro essentia & quidditate rei: vnde dicitur, quòd definitio explicat, quod quid erat esse rei, id est essentiam & quidditatem. Tertiò tandem & frequentius sumitur pro existere siue pro existentia actuali; quam licèt ex vi vocabuli illam tantùm significet in concreto, ex vsu tamen illam etiam significat in abstracto. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm in in Diuinis sint tria esse relatiua, siue propria diuinarum personarum, quibus scilicet ipsæ diuinæ personæ sint & existant: vel vtrùm sit vnicum proprium diuinæ essentiæ,ac communicatum tribus personis, quo ipsæ diuinæ personæ indiuisibiliter existant.

Prima opinio Scoti in 1. d. 11. q. 2. ad 1. Suaris lib. 3. de Trinitate cap. 5. Medinæ 3. p. q. 3. art. 2. & aliorum asserit, diuinas personas, præter existentiam absolutam diuinæ essentiæ, ipsis communem, habere proprias existentias relatiuas, quibus existant. Probatur authoritate sanctorum Patrum: Augustinus lib. 5. de Trinitate cap. 6. dicit, quòd aliud est esse Deum,& aliud esse Patrem:& consequenter est aliud esse existentiæ,quod sit absolutum, conueniens Deo, vt præintelligitur personis, quo Deus est, siue existit: & aliud est esse existentiæ, quod sit relatiuum, conueniens ipsi Patri: & idem proportione seruata dicendum circa alias personas. Noster Cyrillus Alexandrinus dialogo de Trinitate lib. 1. loquens de Patre & Filio ait: Cùm vterque sit, ac subsistat, propriámque habere dicatur existentiam.

Et lib. 2. ait: sic enim manifestam & inconfusam trium subsistentiarum in propriis existentiis proprietatem seruans. Richardus de S. Victore lib. 4. de Trinitate cap. 16. ponit in Deo communem existentiam; & cap. 17. ponit tres existentias incommunicabiles, ac proinde relatiuas.

Secundò, Diuinæ personæ secundùm formale suum constitutiuum, important tres entitates siue realitates actuales, inter se realiter distinctas, virtualiter autem ab essentia, cùm sint relationes oppositæ: ergo etiam important tres existentias sibi proportionatas, scilicet relatiuas; omne quippe actuale idem est ac existens, multiplicato autem concreto, debet etiam multiplicari abstractum constitutiuum ipsius.

Tertiò, Si quid suaderet non dari in Diuinis tres existentias relatiuas; maximè quia sufficit diuinis personis existentia absoluta diuinæ essentiæ, in ipsis imbibitæ per modum transcendentis, vnde aliæ essent superfluæ: sed hæc ratio nulla est; tum quia pari modo posset dici quòd illis sufficeret subsistentia absoluta, quæ est idem ac existentia absque vlla distinctione virtuali, cùm etiam in creatis subsistentia & existentia identificentur; tum quia relatio creata habet propriam existentiam, distinctam ab existentia subiecti, & consequenter ac potiori iure relationes diuinæ debent etiam habere proprias existentias; tum denique quia existentia est vltima actualitas rei, adueniens ipsi constitutæ in sua ratione specifica; vnde existentia debet aduenire diuinis personis constitutis, & consequenter illam non habent à diuina essentia per modum transcendentis in illis inclusa; quia illud quod est in alio per modum transcendentis, est primum quod in illo concipitur, vt constat in ratione entis: ergo in Diuinis dantur tres existentiæ relatiuæ.

Quartò, Si diuinæ personæ, præter existentiam absolutam diuinæ essentiæ ipsis communem, non haberent proprias existentias relatiuas, quibus existerent, sequerentur plura absurda. Primum est, quòd diuinæ personæ tantùm existerent ad se, quia tantùm existerent per existentiam absolutam: quod tamen est contra rationem relatiuorum, cuius esse est ad aliud se habere. Secundum, quòd in Diuinis non essent veræ processiones: nam ad veram productionem requiritur quòd producatur aliquod esse, sicut ad corruptionē requiritur quòd destruatur aliquod esse; propterea communiter conceditur, quòd productio rei terminetur ad esse: constat autem secundùm fidem, quòd in Diuinis sunt veræ processiones. Tertium est, quòd diuinæ personæ non constituerētur proprietatibus relatiuis; quia forma constitutiua non solùm dat esse specificum rei constitutæ, sed etiam esse existentiæ, tanquam effectum formalem secundarium: constat autem ex communi doctrina Theologorum diuinas personas constitui proprietatibus relatiuis. Quartum est, quòd humanitas Christi Domini non existeret existentiâ Verbi, sed existentiâ communi toti Trinitati; & ita non potiùs diceretur assumpta à Verbo siue Filio, quàm ab aliis personis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ personæ, præter existentiam absolutam diuinæ essentiæ, ipsis communem, non habēt proprias existentias relatiuas: 2. Vnde tantùm existunt per prædictam existentiam absolutam. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, ac plures alij.

Probatur conclusio quoad vtrâque partem: secunda enim sequitur ex prima; cùm enim diuinæ personæ existant aliqua existentia diuina; si non habeant proprias existentias relatiuas necessariò infertur, quòd existant per existentiam absolutam, propriam diuinæ essentiæ, & ipsis communem. Probatur, inquam, conclusio multiplici authoritate D. Thomæ. Quæstione præcedenti art. 2. ait: Sic igitur ex ea parte, qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo, habet esse essentiæ diuinæ, idem omninò ei existens. Item 3. p. q. 17. art. 2. ad 3. ait: Quia persona diuina est idem cum natura, in personis diuinis, non est aliud esse personæ, præter esse naturæ: & ideò tres personæ nō habent nisi vnum esse: haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, & aliud esse naturæ. Constat autem quòd ibi loquitur de esse existentiæ. Item q. 2. de potentia art. 6. ait: Non est concedendum, quòd aliquid absolutum in Diuinis multiplicetur: sicut quidam dicunt, quòd in Diuinis est duplex esse, essentiale, & personale: omne enim esse in Diuinis essentiale est, nec persona est, nisi per esse essentiæ. Idem docet q. 8. art. 2. ad 11. sed clariùs q. 9. art. 5. ad 19. vbi sic ait: Nullo modo concedendum est, quòd in Diuinis sit, nisi vnum esse: cùm esse semper ad essentiam pertineat, & præcipuè in Deo, cuius esse est sua essentia, &c. Item quæst. 1. de veritate art. 5. ad 8. ait: Quamuis autem in Diuinis ponantur plures personæ, vel proprietates: non tamen ibi ponitur nisi vnum esse; quia esse in Diuinis non nisi essentialiter dicitur. Tandem quodlibeto 12. art. 1. id probat ex professo: cùm enim quæsisset, vtrùm in Deo sit tantùm vnum esse, sic respondet: Dicendum quòd veritas fidei habet, quòd in Diuinis solùm est distinctio, quæ est secundùm relationes oppositas: relatio autem, sicut & qualibet forma, habet esse ex comparatione ad illud cui inest. Vnde esse filiationis est per comparationem ad subiectum

lectum cui inest: relatio autem in Diuinis non distinguitur ab eo cui inest, vel in quo est; quia est ipsa res quæ refertur: sed distinguitur solùm ex parte eius cui opponitur; & ex hac parte non desideratur esse relationis, sed distinctio & oppositio eius. Et ideò est in Deo vnum tantùm esse, scilicet essentiale. Quæ authoritates adeò sunt claræ; vt responsio aduersariorum, qua dicunt D. Thomam loqui de esse essentiæ, sit manifestè contra ipsum textum: maximè quia D. Thomas respondet eorum obiectionibus, vt infra videbitur.

Secundò, probatur ratione: In Diuinis secundùm fidem, non sunt tres Æterni, nec tres Increati substătiuè, iuxta illud Symboli S. Athanasij: Non tres Æterni, sed vnus Æternus: sicut non tres Increati, nec tres Immensi, sed vnus Increatus & vnus Immensus: (debet autem concedi, iuxta ea quæ infra dicentur, quòd in Diuinis sunt tres Æterni & tres Increati adiectiuè) & consequenter non sunt ponendæ in Diuinis tres formæ, aut quasi formæ, ratione quarum possint dici in Diuinis tres Æterni (quæ formæ essent æternitates) vel quibus possint dici tres Increati, quia multiplicata forma in abstracto, non potest non multiplicari concretum substantiuè sumptum: sed si diuinę personæ haberent proprias existentias relatiuas, in Diuinis essent tres Æterni substantiuè, & tres æternitates; similiter essent tres Increati & tres formæ ratione quarum essent hi tres Æterni: nam ex vna parte si diuinæ personæ haberent proprias existentias relatiuas realiter distinctas; etiam haberent proprias durationes, quæ sunt quasi modi existentiarum; nihil enim est aliud duratio, quàm permanentia in esse; vnde si in Diuinis essent tres existentiæ siue tria esse, etiam essent tres permanentiæ in esse ac tres durationes; duratio autem rei omninò immutabilis, qualis est diuina, dicitur æternitas, & ita essent tres æternitates: ex alia verò parte, si diuinæ personæ haberent proprias existentias, quælibet haberet proprium esse, non ab alio vt à causa, vna enim persona non potest propriè dici causa alterius, vt communiter conceditur in Ecclesia Latina; habere autem esse, & non ab alio vt à causa, est esse increatum, vt patet; & consequenter essent in Diuinis tres Increati, ac tres formæ ratione quarum dicerentur increati: ergo diuinæ personæ non habent proprias existentias relatiuas. Aliqua respondent Aduersarij, sed reuera non soluunt argumentum, & facilè ex dictis confutantur.

Tertiò, Ex vna parte non repugnat plura realiter distincta existere per vnam & eandem indiuisibilem existentiam, dummodo vel constituant vnum per se, vel secundùm aliquid reale sui sint vnum, cui conueniat existere per se: Primum constat manifestè in doctrina D. Th. nam, vt fusè probatum est 3. p. Summæ nostræ Philosophicæ q. 19. art. 5. in composito physico est vna tantùm existentia, qua existunt totum compositum, forma substantialis, & materia prima: Secundum autem declaratur; nam quando aliqua sunt vnum in aliqua entitate reali, cui per se primò competit existere, siue habere propriam existentiam, debent participare existentiam illius, & per illam indiuisibiliter existere. Ex alia verò parte repugnat in eodem ente per se esse duas existentias partiales, vt ibidem probauimus; tum quia ex Philosopho, ex duobus entibus in actu non potest fieri vnum per se, quia omnis compositio vel quasi compositio, ex qua resultet vnum per se, vna pars debet esse potentia, & alia debet esse actus: tum quia vna existentia non potest vniri alteri existentiæ per se, cùm quælibet sit actus vltimus metaphysicus: cōstat autem quòd ex duobus actibus in eodem ordine, vel physico, vel metaphysico non potest fieri vnum per se: sed tres diuinæ personæ sunt vnum in Deitate, ita vt sint vnus Deus; & Deitati per se primò competit existere, ac habere propriam existentiam absolutam, vt probatum est Dubio præcedenti: ergo per illam indiuisibiliter existunt tres diuinæ personæ, & aliunde non habent proprias existentias relatiuas. Maximè quia, vt constat ex dictis D. Thomæ, omnis existentia etiam relationis est quid absolutum; non enim competit relationi secundùm esse *Ad*, siue vt respicit terminum, existere; sed secundùm esse *In*, siue vt respicit subiectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd S. Augustinus loquitur ibi, non de esse prout significat actum existendi, vt nos hîc de illo loquimur: sed prout significat veritatem enunciationis, quia aliquid verificatur de Deo vt est concretum Deitatis; quod non verificatur de Patre, & è contra. Cyrillus autem & Richardus sumunt existentiam ibi pro proprietate personali, & non pro actu essendi, vt constat ex ipso textu vtriusque.

Ad secundum dicendum, quòd verum est Antecedens, sed falsum Consequens: ad cuius probationem dicendum, quòd actuale non est idem quod existēs; nam essentia rei in priori naturæ est actualis, & inadæquatè extra suas causas ante aduentum existentiæ, vt ostensum est 3. p. Summæ nostræ Philosophicæ q. 19. art. 4. non enim existentia est ipsa essentia actualis, vt volunt Aduersarij, sed est superueniens vltima eius actualitas. Vnde diuinæ personæ, quamuis sint tres entitates vel realitates, tamen non sunt tres existentiæ relatiuæ, nec illas afferunt: sed existunt per existentiam absolutam diuinæ essentiæ, ipsis communem.

Ad tertium dicendum, quòd præter alias rationes assignatas, hæc est optima. Vnde ad primam impugnationem negatur paritas: nam subsistentia incommunicabilis est constitutiua personæ;

personæ; & quia in Diuinis sunt tres personæ, debent etiam necessariò esse tres subsistentiæ incommunicabiles, ac proinde relatiuæ, cùm sola relatiua in Diuinis sint incommunicabilia: & inde oritur necessitas multiplicandi subsistentias relatiuas in Diuinis; non autem est necessitas ex illo capite, imò est impossibilitas ponendi existentias relatiuas, cùm tres diuinæ personæ sint vnus Deus. Nec verum est, quòd in creatis subsistentia & existentia identificentur, vt probatum est 3. p. Summæ Philosophicæ q. 20. art. 1. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd est disparitas; nam relatio creata adæquatè distinguitur à subiecto, & illa est accidens, istud verò substantia: vnde non mirum, quòd relatio creata habeat propriam existentiam distinctam ab existentia subiecti: relationes autem diuinæ sunt substantiales, imò sunt ipsa diuina essentia: vnde non mirum quòd non habeant aliam existentiam, quàm existentiam ipsius. Ad tertiam impugnationem dicendum, quòd existentia diuinæ essentiæ, quæ ipsam primariò terminat, & secundariò personas, non communicatur ipsis personis sub conceptu existentiæ ab essentia vt in illis imbibita per modum transcendentis, sed vt indentificata ipsis, & vnita per modum essentiæ communis ipsarum.

Ad quartum dicendum, quòd nullum sequitur inconueniens. Non primum: quia licèt existentia, qua existunt diuinæ personæ, sit absoluta, tamen ipsæ personæ existentes sunt relatiuæ: & ita ex vi existentiæ habent tantùm quòd in se existant: quòd autem existant ad aliud, habent ex propria ratione relatiua: & quando dicitur quòd relatiuorum esse est ad aliud se habere, sic respondet D. Thomas in 1. d. 33. q. 1. art. 1. Dico igitur, quòd cùm dicitur, ad aliquid sunt, quorum esse &c. intelligitur de esse, quod est quidditas rei, quæ diffinitione significatur; quia ipsa natura relationis, per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri: & non intelligitur de esse, quod est actus essentiæ; hoc enim esse habet relatio ex his, quæ causant ipsam in subiecto, secundùm quod esse non refertur ad aliud, sed ad subiectum, sicut & quodlibet accidens. Et breuiùs in eadem distinctione ad Annibaldum, qu. vnica art. 1. ad 2. sic respondet. Dicendum quòd in diffinitione Philosophi, Esse non sumitur pro actu essendi, sed pro ratione entis: prout dicitur, quòd diffinitio est oratio significans quid est esse: & sic esse, id est relationis ratio, in Diuinis est ad aliud se habere, quamuis esse suum in Diuinis non sit aliquid, quàm esse essentiæ. Nec sequitur secundum, quia ad veram productionem sufficit quòd communicetur esse existentiæ, vt constat in productione hominis, cui communicatur à generante esse animæ rationalis, & quod ab ipso generante non producitur, sed à Deo creante: nec ad corruptionē requiritur destructio ipsius esse, sed sufficit eius amissio; & ita productio vera terminatur ad esse vel productum, vel communicatum: vnde in Diuinis Pater producit Filium non producendo esse, sed illi communicando. Nec sequitur tertium, quia proprietates personales constituentes diuinas personas, eo ipso faciunt quòd eis debeatur diuina existentia: nec alia ratione esse existentiæ dicitur effectus formalis formæ constitutiuæ, vel specificæ, vel personali. Nec tandem quartum: nam licèt reuera humanitas Christi Domini existat tantùm per existentiam absolutā communem toti Trinitati: tamen à solo Filio est assumpta; quia assumptio est ad vnitatem personæ, cùm sit ad se sumptio: vnde facta fuit per communicationem personalitatis Filij primariò factam; quamuis secundariò fuerit communicata humanitati existentia diuina, communis quidē, sed vt appropriata Filio; nec humanitati communicatur talis existentia ratione sui, sed ratione personæ Filij assumentis, in qua est, vnde dicitur communicari secundariò & mediatè, non primariò & immediatè, prout immediatè communicari idem est, ac communicari ratione sui: cum hoc tamen stat, quòd existentia diuina in alio sensu immediatè terminat humanitatem Christi, in quantùm seipsa & excluso omni medio facit eam existere.

QVÆSTIO XXX.

De pluralitate personarum in diuinis, in quatuor articulos diuisa.

Deinde quæritur de pluralitate personarum.
¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo, vtrùm sint plures personæ in diuinis.
¶ Secundo, quot sint.
¶ Tertiò, quid significent termini numerales in diuinis.
¶ Quartò, de communitate huius nominis, persona

ARTICVLVS I.

Vtrùm sit ponere plures personas in diuinis

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quòd non sit ponere plures personas in diuinis. Persona enim est rationalis naturæ indiuidua substantia. Si ergo sunt plures personæ in diuinis, sequitur quod sint plures substantiæ. Quod videtur hæreticum. 173 1. f. 2. a. 4. & 3. & 4. con. c. 5. & 25. & po. q. 9. a. 5. & opusc. 3. c. 5. & quo. 7. q. 3. art. 1.

¶ 2 Præterea, Pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum, neque in Deo, neque in nobis, multo igitur minus pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, vt supra dictum est [a]. Ergo non potest dici, quod in Deo sint plures personæ. q. 27. ar. 3.

¶ 3 Præterea, Boët. [b] dicit de Deo loquens, quod hoc verè vnum est in quo nullus est numerus. Sed pluralitas importat numerum. ergo non sunt plures personæ in diuinis. Boet. in lib. de trinit. ante medium.

¶ 4 Præterea, Vbicumque est numerus, ibi est totum & pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum & partem. Quod simplicitati diuinæ repugnat [c]. 20

Sed contra est, quod dicit Athanas. * Alia est persona Patris, alia Filij, alia Spiritus sancti. Ergo Pater & Filius & Spiritus sanctus, sunt plures personæ. In suo Symbolo fidei.

CONCLVSIO

Cùm in diuinis sint plures res subsistentes in diuina natura, plures quoque personas ibi esse necesse est.

Respondeo dicendum, quòd plures esse personas in diuinis sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra [a], quòd

art. 4. quæ. præced. * quod hoc nomen, persona, significat in diuinis relationem, vt rem subsistentem in natura diuina. Supra autem habitum est †, quod sunt plures relationes reales in diuinis. Vnde sequitur, quod sint plures res subsistentes in diuina natura. Et hoc est esse plures personas in diuinis. *q. 27. a. 1. 3 & 4.*

Aug. lib. 5. de Trin. c. 8. & lib. 7. c. 6. Ad primum ergo dicendum, quod substantia non ponitur in diffinitione personæ secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum. Quod patet ex hoc quòd additur, indiuidua. Ad significandum autem substantiam sic dictam, habent Græci nomen hypostasis. Vnde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consueuimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentiæ, propter nominis æquiuocationem.

Ad secundum dicendum, quòd proprietates absolutæ in diuinis, (vt bonitas, & sapientia) non opponuntur adinuicem: vnde neque realiter distinguuntur. Quamuis ergo eis conueniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas: proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter abinuicem distinguantur, vt albedo, & dulcedo. Sed proprietates relatiuæ in Deo & subsistunt, & realiter abinuicem distinguuntur, vt supra dictum est *. Vnde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in diuinis. *Q. 28. a. 3.*

Ad tertium dicendum, quod à Deo propter summam vnitatem & simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo vt ad alterum ᵃ. Et sic compositionem in ipso de quo dicuntur non important, vt Boët. * in eodem libro docet. 185

186 Ad quartum dicendum, quòd numerus est duplex, scilicet numerus simplex vel absolutus, vt duo & tria & quatuor. Et est numerus qui est in rebus numeratis, vt duo homines, & duo equi. Si igitur in diuinis accipiatur numerus absolutè siue abstractè, nihil prohibet in eo esse totum & partem. Et sic non est nisi in acceptione intellectus nostri. Non enim numerus absolutus à rebus numeratis est, nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis vnum est pars duorum, & duo trium, vt vnus homo duorum, & duo trium. Et sic non est in Deo: quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, vt infra patebit †. ** Loco citato.* *Q. 42. a. 1. & 4.*

ARTICVLVS II.

Vtrum in Deo sint plures personæ quàm tres.

174 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod in Deo sint plures personæ quàm tres, pluralitas enim personarum in diuinis est secundum pluralitatem proprietatum relatiuarum, vt dictum est *. Sed quatuor sunt relationes in diuinis (vt supra dictum est) scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio. Ergo quatuor personæ sunt in diuinis.

¶ 2 Præterea, Non plus differt natura à voluntate in Deo, quàm natura ab intellectu: sed in diuinis est alia persona, quæ procedit per modum voluntatis, vt amor; & alia, quæ procedit per modum naturæ, vt filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectus, vt verbum; & alia, quæ procedit per modum naturæ, vt filius. Et sic iterum sequitur, quod non sunt tantum tres personæ in diuinis. ** Ar. præc.*

¶ 3 Præterea, In rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas. Sicut homo supra alia animalia habet intelligere & velle. sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis & per modum intellectus, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in diuinis.

¶ 4 Præterea, Ex infinita bonitate patris est quod infinitè seipsum communicet producendo personam diuinam. sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. ergo Spiritus sanctus producit diuinam personam, & illa aliam, & sic in infinitum.

¶ 5 Præterea, Omne quod continetur sub determinato numero est mensuratum. numerus enim mensura quædam est. Sed personæ diuinæ sunt immensæ, vt patet per Athanas. * Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus. Non ergo sub numero ternario continentur. *In suo Symbolo.*

Sed contra est, quod dicitur 1. Ioan. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus. Quærentibus autem quid tres? respondetur. Tres personæ, vt Augu. * dicit 7. de Trin. Sunt igitur tres personæ tantum in diuinis. *Lib. 7. de Trin. c. 4. & sequ. c. 3.*

CONCLVSIO.

Tres tantum in diuinis personæ sunt, Pater, Filius, & Spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quòd secundum præmissa † necesse est ponere tantum tres personas in diuinis. Ostensum * est enim, quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab inuicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes diuinas, non est nisi ratione oppositionis relatiuæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo & filiatio (cum sint oppositæ relationes) ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas igitur subsistens est persona Patris: & filiatio subsistens est persona Filij. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent sed sibi inuicem opponuntur. Impossibile est igitur, quod ambæ vni personæ conueniant. Oportet ergo, quod vel vna earum conueniat vtrique dictarum personarum: aut quòd vna vni, & alia alij: non autem potest esse, quod processio conueniat Patri & Filio, vel alteri eorum: quia sic sequeretur, quod processio intellectus, quæ est generatio in diuinis, secundum quam accipitur Paternitas & Filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio & processio, & persona generans & genita procederent à spirante. Quod est contra præmissa *. Relinquitur ergo, quod spiratio conueniat & personæ Patris & personæ Filij, vtpote nullam habens oppositionem relatiuam, nec ad Paternitatem, nec ad Filiationem. Et per consequens oportet, quod conueniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritus sancti, quæ per modum amoris procedit, vt supra habitum est *. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in diuinis, scilicet Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum ᶜ. *† Art. præc. & art. 4. q. 29.* ** Ar. præc.* *Q. 27. art. 3. & 4.* *Loco nunc citato.* 219

Ad primum ergo dicendum, quod licet sint quatuor relationes in diuinis: tamen vna earum, scilicet spiratio, non separatur à persona Patris & Filij, sed conuenit vtrique. Et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas. Quia non conuenit vni tantum personæ: neque relatio personalis, id est, constituens personam ᶜ. Sed hæ tres relationes, Paternitas, Filiatio & Processio dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes. Nam Paternitas est persona Patris, Filiatio persona Filij, Processio persona Spiritus sancti procedentis. 183

Ad secundum dicendum, quod id quod procedit per modum intellectus vt verbum, procedit secundum rationem similitudinis: sicut etiam id quod procedit per modum naturæ. Et ideo supra dictum est *, quod processio Verbi diuini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem inquantum huiusmodi non procedit, vt similitudo illius à quo procedit: licet in diuinis amor sit coessentialis inquantum est diuinus. Et ideo processio amoris non dicitur generatio in diuinis ᵉ. *Q. 27. a. 3.*

Ad tertium dicendum, quod homo ᵃ (cum sit perfectior aliis animalibus) habet plures operationes intrinsecas, quam alia animalia, quia eius perfectio est per modum compositionis. Vnde in Angelis, qui sunt perfectiores & simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ, quam in homine ᵃ: quia in eis non est imaginari, sentire & huiusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi vna operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo duæ sint processiones, supra ostensum est *. 161 178 *Q. 27. art. 3. & 4.*

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate Patris, oporteret enim quòd sicut Pater per suam bonitatem producit personam diuinam, ita & Spiritus sanctus. Sed vna & eadem bonitas Patris est & Spiritus sancti. Neque etiam est distinctio, nisi per relationes personarum ᵉ. Vnde bonitas conuenit Spiritui sancto, quasi habita ab alio: Patri autem sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit, vt cum relatione Spiritus sancti sit relatio principij respectu diuinæ personæ: quia ipse procedit ab aliis personis, quæ in diuinis esse possunt. 162 190

Ad quintum dicendum, quod numerus determinatus (si accipiatur numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectus) per vnum mensuratur. Si vero accipiatur numerus rerum in diuinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati: quia eadem est magnitudo trium personarum, vt infra patebit *. Idem autem non mensuratur per idem. *Q. 42. a. 1. & 4.*

ARTICVLVS III.

Vtrùm termini numerales ponant aliquid in diuinis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod termini numerales ponunt aliquid in diuinis. vnitas enim diuina est eius essentia. Sed omnis numerus est vnitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in diuinis significat essentiam. Ergo ponit aliquid in Deo. 175 *1. d. 24. q. 1. ar. 3. Et po. q. 9. ar. 7. & quol. 10. q. 1. art. 1.*

¶ 2 Præterea, Quicquid dicitur de Deo & creaturis, eminentius conuenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multo magis in Deo.

¶ 3 Præterea, Si termini numerales non ponunt aliquid in diuinis, sed inducuntur ad remouendum tantum, vt per pluralitatem remoueatur vnitas, & per vnitatem pluralitas: sequitur quod sit circulatio in ratione confundens intellectum, & nihil certificans. quod est inconueniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponunt in diuinis.

Sed contra est, quod Hilar. * dicit in 4. de Trin. Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortij, quod est professio pluralitatis. Et Ambros. dicit in lib. † de fide. Cum vnum Deum dicimus, vnitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponimus. Ex quibus videtur, quod huiusmodi nomina sunt inducta in diuinis ad remouendum, non ad ponendum aliquid. *Libr. 4. de Trin. ante med. li.* *Ambr. l. 1. de fide ca. 2. ante med. tomo 2.*

CONCLVSIO.

Termini numerales in diuinis significant ea de quibus dicuntur sola negatione superaddita.

Respondeo dicendum, quòd Magister in sententiis ponit quòd termini numerales non ponunt aliquid in diuinis, sed remouent tantum. Alij verò dicunt contrarium.

Ad euidentiam igitur huius, considerandum est, quod omnis pluralitas consequitur aliquam diuisionem: est autem duplex diuisio ᵉ. vna materialis, quæ fit secundum diuisionem continui, & hanc consequitur numerus, qui est species quantitatis. Vnde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est diuisio formalis quæ fit per oppositas vel diuersas formas. Et hanc diuisionem sequitur multitudo, quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens diuiditur per vnum & multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus. Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem solam, quæ est species quantitatis discretæ (quia videbant quod quantitas discreta non habet 250

locum in diuinis) posuerunt, quòd termini numerales non ponunt aliquid in Deo sed remouent tantum. Alij vero eandem multitudinem considerantes, dixerũt, quod sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ,
70 non autem secundum rationem sui generis ᶜ (quia in Deo nulla est qualitas) ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas. Nos autem dicimus, quod termini numerales secundum quod veniunt in prædicationem diuinam, non sumuntur a numero, qui est species quantitatis: quia sic de Deo non dicerentur nisi metaphoricè, sicut & aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo & similia. Sed sumuntur a multitudine, secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa, de quibus prædicatur, sicut vnum quod conuertitur cum ente ad ens. Huiusmodi autem vnum (sicut
Q. 11. a. 1. supra dictum est *, cum de Dei vnitate ageretur) non addit aliquid supra ens, nisi negationem diuisionis tantum. Vnum enim significat ens indiuisum. Et ideo de quocunque dicatur vnum, significatur illa res indiuisa: sicut vnum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non diuisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indiuisione circa vnamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, & similiter vnum quod est principium numeri. Termini ergo numerales significant in diuinis illa de quibus dicuntur, & su-
52 per hoc nihil addunt nisi negationem, vt dictum est ᶜ. & quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in sententiis. Vt cum dicimus, essentia est vna, vnum significat essentiam indiuisam. Cum dicimus, persona est vna, significat personam indiuisam. Cum dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ personæ, & indiuisio circa vnamquamque earum: quia de ratione multitudinis est, quod ex vnitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum, quod vnum cum sit de transcendentibus, est communius quam substantia & quàm relatio: & similiter multitudo. Vnde potest stare in diuinis & pro substantia, & pro relatione secundum quod competit his, quibus adiungitur. Et tamen per huiusmodi nomina supra essentiam, vel relationem, additur ex eorum significa-
In corp. ... & ... circa ... citato. tione propria, negatio quædam diuisionis, vt dictum est *.

Ad secundum dicendum, quod multitudo, quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transumitur in diuinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea, de quibus dicitur, nisi indiuisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum, quòd vnum non est remotiuum multitudinis, sed diuisionis, quæ est prior secundum rationem, quàm vnum vel multitudo. Multitudo autem non remouet vnitatem, sed remouet diuisionem circa vnumquodque eorum, ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt *, cum de diuina vnitate ageretur. Sciendum ta-
Q. 11. a. 2. men est, quòd auctoritates in oppositum inductæ, non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, & vnitate deorum pluralitas: non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo, non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis.

176 Ad Qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, persona, non possit esse commune tribus personis.
1. dist. 25. art. 3. & po. q. 8. art. 3. 11. & q. 9. art. 4. 4. nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, persona, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

¶ 2 Præterea, Commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est, quòd sit incommunicabilis, vt patet ex diffinitione Ricar. de sancto Victor. supra posita. *
q. 29. a. 3. ad 4. arg. Ergo hoc nomen, persona, non est commune tribus.

¶ 3 Præterea, Si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem: aut secundum rationem. Sed non secundum rem: quia sic tres personæ essent vna persona. Nec iterum secundum rationem tantùm, quia sic persona esset vniuersale. In diuinis autem non est vniuersale, nec etiam particulare, neque genus, neque species: vt supra
q. 3. art. 5. ostensum est *. Non ergo hoc nomen, persona, est commune tribus.

Sed contra est, quod dicit Aug. 7. de trin. † quòd cum
† lib. 7. de trin. c. 4. & s. quem ib & lib. 5. c. 9 in 1. . 3. quæreretur quid tres, responsum est, tres personæ: quia commune est eis id quod est persona.

CONCLVSIO.

Personæ nomen commune est tribus personis non secundum rem, sed secundum rationem: non quidem sicut genus vel species, sed vt indiuiduum vagum.

Respondeo dicendum, quòd ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, persona, tribus esse commune, cum dicimus tres personas: sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem, quod non est communitas rei, sicut vna essentia communis est tribus: quia sic sequeretur vnam esse personam trium, sicut essentia est vna. Qualis autem sit communitas, inuestigantes diuersimodè locuti sunt. Quidam enim dixerunt, quod est communitas negationis propter hoc, quòd in diffinitione personæ ponitur incommunicabile. Quidam autem dixerunt, quòd est communitas intentionis: eo quòd in diffinitione personæ ponitur indiuiduum, sicut si dicatur, quòd esse speciem est commune equo, & boui: & vtrumque horum excluditur per hoc, quòd hoc nomen, persona, non est nomen negationis neque intentionis: sed est nomen rei
ᶜ: Et ideo dicendum est, quod etiam in rebus humanis hoc nomen, persona, est commune communitate rationis: non 170 sicut genus, vel species, sed sicut indiuiduum vagum. Nomina enim generum vel specierum, vt homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, genus, vel species. Sed indiuiduum vagum (vt aliquis homo) significat naturam communem cum determinato modo essendi, qui competit singularibus, vt scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens. Sicut in nomine Sor. hæc caro, & hoc os. Hoc tamen interest, quod aliquis homo significat naturam, vel indiuiduum ex parte naturæ cum modo existendi, qui competit singularibus. Hoc autem nomen, persona, non est impositum ad significandum indiuiduum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis diuinis, vt vnaquæque earum subsistat in natura diuina distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, persona, secundum rationem est commune tribus personis diuinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum, quòd licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis ᵉ. a

Ad tertium dicendum, quòd licet sit communitas ratio- 16
nis & non rei, tamen non sequitur quòd in diuinis sit vni- 89
uersale vel particulare, vel genus vel species ᵉ: tum quia 1
neque in rebus humanis communitas personæ est commu- 223
nitas generis vel speciei, tum quia personæ diuinæ habent vnum esse, genus autem & species & quodlibet vniuersale prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

QVÆSTIO XXXI.

De his quæ ad vnitatem, vel pluralitatem pertinent in diuinis, in quatuor articulos diuisa.

Post hæc considerandum est de his, quæ ad vnitatem vel pluralitatem pertinent in diuinis.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, de ipso nomine trinitatis.
¶ Secundò, vtrùm possit dici, filius est alius à patre.
¶ Tertiò, vtrùm dictio exclusiua, quæ videtur alietatem excludere, possit adiungi nomini essentiali in diuinis.
¶ Quartò, vtrum possit adiungi termino personali.

ARTICVLVS I.

Vtrùm sit trinitas in diuinis.

Ad Primvm sic proceditur. Videtur, quòd non sit 177
trinitas in diuinis. Omne enim nomen in diuinis vel significat substantiam vel relationem. Sed hoc nomen, trinitas, non significat substantiam. Prædicaretur enim de singulis personis: neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine trinitatis non est vtendum in diuinis. *1. dist. 24. q. 1. art. 2. & 2. d. 1. q. 1. art. 5. corp. & opusc. 1. cap. 30. 50. 52. & 52.*

¶ 2 Præterea, Hoc nomen, trinitas, videtur esse nomen collectiuum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non conuenit in diuinis, cum vnitas importata per nomen collectiuum sit minima vnitas. In diuinis autem est maxima vnitas. Ergo hoc nomen, trinitas, non conuenit in diuinis.

¶ 3 Præterea, Omne trinum est triplex, sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec trinitas.

¶ 4 Præterea, Quicquid est in Deo, est in vnitate essentiæ diuinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in vnitate essentiæ diuinæ. Et sic in Deo erunt tres essentiales vnitates, quod est hæreticum.

¶ 5 Præterea. In omnibus, quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto. Deitas enim est Deus, & paternitas est pater. Sed trinitas non potest dici trina: quia sic essent nouem res in diuinis, quod est erroneum. Ergo nomine trinitatis non est vtendum in diuinis.

Sed contra est, quod Athanas. * dicit, quòd vnitas in trinitate & trinitas in vnitate veneranda sit. *In suo symbolo fidei.*

CONCLVSIO.

In diuinis trinitatis nomine vtendum est, ad significandum hoc idem determinatè, quod pluralitas indeterminatè significat.

Respondeo dicendum, quòd nomen trinitatis in diuinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in diuinis, ita vtendum est nomine trinitatis: quia hoc idem, quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, trinitas, determinatè.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, trinitas, secundum etymologiam vocabuli videtur significare vnam essentiam trium personarum, secundum quod dicitur trinitas, quasi trium vnitas. Sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum vnius essentiæ, & propter hoc non possumus dicere, quòd pater sit trinitas: quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes

tiones perſonarum, ſed magis numerum perſonarum ad inuicem relatarum, & inde eſt, quod ſecundum nomen ad aliud non refertur.

Ad ſecundum dicendum, quod nomen collectiuum duo importat, ſcilicet pluralitatem ſuppoſitorum & vnitatem quandam, ſcilicet ordinis alicuius. Populus enim eſt multitudo hominum ſub aliquo ordine comprehenſorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, Trinitas, conuenit cum nominibus collectiuis, ſed quantum ad ſecundum differt, quia in diuina trinitate non ſolum eſt vnitas ordinis, ſed cum hoc eſt etiam vnitas eſſentiæ.

Ad tertium dicendum, quod trinitas abſolutè dicitur. Significat enim numerum ternarium perſonarum. Sed triplicitas ſignificat proportionem inæqualitatis. Eſt enim ſpecies proportionis inæqualis, ſicut patet per Boët. * in arithmetica. Et ideo non eſt in Deo triplicitas, ſed trinitas.

Lib. 1. cap. 24.

Ad quartum dicendum, quòd in trinitate diuina intelligitur & numerus, & perſonæ numeratæ. Cum ergo dicimus trinitatem in vnitate, non ponimus numerum in vnitate eſſentiæ, quaſi ſit ter vna, ſed perſonas numeratas ponimus in vnitate naturæ, ſicut ſuppoſita alicuius naturæ dicuntur eſſe in natura illa. E conuerſo autem dicimus vnitatem in trinitate, ſicut natura dicitur eſſe in ſuis ſuppoſitis.

Ad quintum dicendum, quòd cum dicimus, trinitas eſt trina ratione numeri importati, ſignificatur multiplicatio eiuſdem numeri in ſeipſum, cum hoc quod dico trinum, importet diſtinctionem in ſuppoſitis illius de quo dicitur. Et ideo non poteſt dici, quod trinitas ſit trina: quia ſequeretur, ſi trinitas eſſet trina, quòd tria eſſent ſuppoſita trinitatis: ſicut cum dicitur, Deus eſt trinus, ſequitur, quòd ſunt tria ſuppoſita deitatis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm filius ſit alius à patre.

178. AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd filius non ſit alius à patre. Alius enim eſt relatiuum diuerſitatis ſubſtantiæ. Si igitur filius eſt alius à patre, videtur quòd ſit à patre diuerſus. Quod eſt contra Auguſt. 7. de trinitate *, vbi dicit, quòd cum dicimus, tres perſonas, non diuerſitatem intelligere volumus.

1. d. 5. a. 1. & d. 24. q. 2. art. 1. Lib. 7. de trin. c. vlt. tom. 3.

¶ 2 Præterea, Quicunque ſunt alij ab inuicem, aliquo modo ab inuicem differunt. Si igitur filius eſt alius à patre, ſequitur, quòd ſit differens à patre. Quod eſt contra Ambroſium in 1. de fide. † vbi ait, Pater & filius deitate vnum ſunt, nec eſt ibi ſubſtantiæ differentia, neque vlla diuerſitas.

Lib. 1. de fide ad Gratianū, c. 2. ante med. tom. 2.

¶ 3 Præterea, Alienum ab alio dicitur. Sed pater non eſt alienus à filio. Dicit enim Hilar. in 7. de trin. quòd in diuinis perſonis nihil eſt diuerſum, nihil alienum, nihil ſeparabile. Ergo filius non eſt alius à patre.

Hilar. 7. de tri. non longè à fi. libr.

¶ 4 Præterea, Alius & aliud idem ſignificant: ſed ſola generis conſignificatione differunt. Si ergo filius alius eſt à patre, videtur ſequi quòd filius ſit aliud à patre.

Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit in lib. * de fide ad Petrum. Vna eſt enim eſſentia patris & filij & ſpiritus ſancti, in qua non eſt aliud pater, aliud filius, aliud ſpiritus ſanctus, quamuis perſonaliter ſit alius pater, alius filius, alius ſpiritus ſanctus.

De fide ad Petrū c. 1. poſt med. tom. 3.

CONCLVSIO.

Cùm nomen, alius, maſculinè acceptum non niſi diſtinctionem ſuppoſiti in natura ſignificet, filius alius à patre conuenienter dicitur.

Respondeo dicendum, quòd quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæreſis (vt Hieronym. * dicit) ideo cum de trinitate loquimur, cum cautela & modeſtia eſt agendum: quia vt Auguſtinus dicit in 1. † de trinit. Nec periculoſius alicubi erratur, nec laborioſius aliquid quæritur, nec fructuoſius aliquid inuenitur. Oportet autem in his, quæ de trinitate loquimur, duos errores oppoſitos cauere: temperatè inter vtrumque procedentes, ſcilicet errorem Arij *, qui poſuit cum trinitate perſonarum trinitatem ſubſtantiarum: & errorem Sabellij, qui poſuit cum vnitate eſſentiæ vnitatem perſonæ.

Citatur 4. ſent. in mag. gl. d. 13. in fin. † Lib. 1. de trin. c. 3. in prin. to. 3.
160

Ad euitandum igitur errorem Arij vitare debemus in diuinis, nomen diuerſitatis & differentiæ, ne tollatur vnitas eſſentiæ. Poſſumus autem vti nomine diſtinctionis propter oppoſitionem relatiuam. Vnde ſicubi in aliqua ſcriptura authentica diuerſitas vel differentia perſonarum inuenitur, ſumitur diuerſitas, vel differentia pro diſtinctione. Ne autem tollatur ſimplicitas diuinæ eſſentiæ, vitandum eſt nomen ſeparationis & diuiſionis, quæ eſt totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum eſt nomen diſparitatis. Ne vero tollatur ſimilitudo, vitandum eſt nomen alieni & diſcrepantis. Dicit enim Ambroſ. in lib. de fide *, quòd in patre & filio non eſt diſcrepans, ſed vna diuinitas. Et ſecundum Hilar. (vt dictum † eſt) in diuinis nihil eſt ſeparabile. Ad vitandum vero errorem Sabellij vitare debemus ſingularitatem, ne tollatur communicabilitas eſſentiæ diuinæ. Vnde Hilar. dicit † de trinit. Patrem & filium ſingularem Deum prædicare, ſacrilegum eſt. Debemus etiam vitare nomen vnici, ne tollatur numerus perſonarum. Vnde Hilar. † in eodem lib. dicit, quòd à Deo excluditur ſingularitas, atque vnici intelligentia. Dicimus tamen vnicum filium, quia non ſunt plures filij in diuinis. Neque tamen dicimus vnicum Deum, quia pluribus deitas eſt communis. Vitamus etiam nomen confuſi, ne tollatur ordo naturæ à perſonis. Vnde Ambroſ. dicit 1. de fide *. Neque confuſum eſt quod vnum eſt, neque multiplex eſſe poteſt quod indifferens eſt. Vitandum eſt etiam nomen ſolitarij, ne tollatur conſortium trium perſonarum. Dicit enim Hilar. in 4. de trinit. † Nobis neque ſolitarius neque diuerſus Deus eſt confitendus. Hoc autem nomen, alius, maſculinè ſumptum, non importat niſi diſtinctionem ſuppoſiti: vnde conuenienter dicere poſſumus, quòd filius eſt alius à patre: quia ſcilicet eſt aliud ſuppoſitum diuinæ naturæ: ſicut eſt alia perſona & alia hypoſtaſis.

Ambr. lib. 1. de fide c. 2. ante med. tom. 2. † Loc. cit. in arg. 3. Libr. 7. de trin. non multum à fin. lib. Loco ante cit. tom. 2. Lib. 4. non multū ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quod alius, quia eſt ſicut quoddam particulare nomen, tenet ſe ex parte ſuppoſiti, vnde ad eius rationem ſufficit diſtinctio ſubſtantiæ, quæ eſt hypoſtaſis vel perſona. Sed diuerſitas requirit diſtinctionem ſubſtantiæ, quæ eſt eſſentia. Et ideo non poſſumus dicere, quòd filius ſit diuerſus à patre, licet ſit alius.

Ad ſecundum dicendum, quod differentia importat diſtinctionem formæ. Eſt autem tantum vna forma in diuinis, vt patet per id quod dicitur Phil. 2. Qui cum in forma Dei eſſet. Et ideo nomen differentiæ non propriè competit in diuinis, vt patet per auctoritatem inductam *. Vtitur tamen Damaſc. † nomine differentiæ in diuinis perſonis, ſecundum quod proprietas relatiua ſignificatur per modum formæ. Vnde dicit quòd non differũt ab inuicem hypoſtaſes ſecundum ſubſtantiam ſed ſecundum determinatas proprietates. Sed differentia ſumitur pro diſtinctione, vt dictum eſt *.

In 2. arg. Dam. lib. 3. orth. fi. c. 6. & 7. In cor. ar.

Ad tertium dicendum, quod alienum eſt quod eſt extraneum, & diſſimile. Sed hoc non importatur cum dicitur alius. Et ideo dicimus filium alium à patre, licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum, quòd neutrum genus eſt informe, maſculinum autem eſt formatum, & diſtinctum, & ſimiliter fœmininum. Et ideo conuenienter per neutrum genus ſignificatur eſſentia communis, per maſculinum autem & fœmininum aliquod ſuppoſitum determinatum in communi natura. Vnde etiam in rebus humanis, ſi quæratur. Quis eſt iſte? reſpondetur, Sor. Quod nomen eſt ſuppoſiti. Si autem quæratur, quid eſt iſte? reſpondetur, animal rationale & mortale. Et ideo quia in diuinis diſtinctio eſt ſecundum perſonas, non autem ſecundum eſſentiam, dicimus quod pater eſt alius à filio, ſed non aliud. Et è conuerſo dicimus quod ſunt vnum, ſed non vnus. 17

ARTICVLVS III.

Vtrùm dictio excluſiua, Solus, ſit addenda termino eſſentiali in diuinis.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd dictio excluſiua, ſolus, non ſit addenda termino eſſentiali in diuinis, quia ſecundum Philoſ. 2. elenc. * Solus eſt qui cum alio non eſt. Sed Deus eſt cum angelis & ſanctis animabus. Ergo non poſſumus dicere Deum ſolum. 179

1. d. 21. q. 1. art. 1. Lib. 2. c. 3. à med. vlt. tom. 1.

¶ 2 Præterea, Quicquid adiungitur termino eſſentiali in diuinis poteſt prædicari de qualibet perſona per ſe, & de omnibus ſimul. Quia enim conuenienter dicitur ſapiens Deus, poſſumus dicere, pater eſt ſapiens Deus, & trinitas eſt ſapiens Deus. Sed Auguſt. in 6. de tri. † dicit: Conſideranda eſt illa ſententia, qua dicitur, non eſſe patrem verum Deum ſolum. Ergo non poteſt dici ſolus Deus.

Lib. 6. de trin. c. 9. in princ. to. 3.

¶ 3 Præterea, Si hæc dictio, ſolus, adiungitur termino eſſentiali, aut hoc erit reſpectu prædicati perſonalis, aut reſpectu prædicati eſſentialis. ſed non reſpectu prædicati perſonalis. Quia hæc eſt falſa, ſolus Deus eſt pater, cum etiam homo ſit pater. Neque etiam reſpectu prædicati eſſentialis, quia ſi hæc eſſet vera, ſolus Deus creat, videtur ſequi quòd hæc eſſet vera, ſolus pater creat. Quia quicquid dicitur de Deo, poteſt dici de patre. Hæc autem eſt falſa, quia etiam filius eſt creator. Non ergo dictio, ſolus, poteſt in diuinis adiungi termino eſſentiali.

Sed contra eſt, quod dicitur 1. ad Tim. 1. Regi ſæculorum immortali, inuiſibili, ſoli Deo.

CONCLVSIO.

Dictio excluſiua, ſolus, non categorematicè, ſed ſyncategorematicè termino eſſentiali in diuinis addenda eſt, id eſt, non quatenus ſolitudinem, ſed vt aliorum omnium excluſionem à conſortio prædicati ſignificat.

Respondeo dicendum, quòd hæc dictio, ſolus, poteſt accipi vt categorematica, & ſyncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica, quæ abſolutè ponit rem ſignificatam circa aliquod ſuppoſitum, vt albus circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo ſic accipiatur hæc dictio, ſolus, nullo modo poteſt adiungi alicui termino in diuinis, quia poneret ſolitudinem circa terminum, cui adiungeretur, & ſic ſequeretur Deum eſſe ſolitarium. Quod eſt contra prædicta *. Dictio vero ſyncategorematica dicitur, quæ importat ordinem prædicati ad ſubiectum: ſicut hæc dictio omnis, vel nullus. Et ſimiliter hæc dictio, ſolus, quia excludit omne aliud ſuppoſitum à conſortio prædicati: Sicut cum dicitur ſolus Sortes ſcribit, non datur intelligi, quòd Sor. ſit ſolitarius, ſed quòd nullus ſit ei conſors in ſcribendo: quamuis cum eo multis exiſtentibus. Et per hunc modum nihil prohibet, hanc dictionem, ſolus adiungere alicui eſſentiali termino in diuinis inquantum excluduntur omnia alia à Deo à conſortio prædicati. Vt ſi dicamus, ſolus Deus eſt æternus: quia nihil præter Deum eſt æternum.

Ar. præced.

Ad primum ergo dicendum, quod licet angeli & animæ ſanctæ ſemper ſint cum Deo: tamen ſi non eſſet pluralitas perſonarum in diuinis, ſequeretur, quod Deus eſſet ſolus vel ſolitarius. Non enim tollitur ſolitudo per aſſociationem alicuius quod eſt extraneæ naturæ, dicitur enim aliquis ſolus eſſe in horto, quamuis ſint ibi multæ plantæ, & animalia. Et ſimiliter diceretur Deus eſſe ſolus vel ſolitarius, angelis & hominibus cum eo exiſtentibus, ſi non eſſent in diuinis perſonæ plures. Conſociatio igitur angelorum & animarum non excludit ſolitudinem abſolutam à diuinis, multo minus ſolitudinem reſpectiuam, & per comparationem ad aliquod prædicatum.

R. P. Philippi Carm. diſcal. Diſp. Theolog. in 1. p.

Digitized by Google

Ad secundum dicendum, quòd hæc dictio, solus, propriè loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter, respicit enim suppositum, inquantum excludit aliud suppositum ab eo, cui adiungitur. Sed hoc aduerbium, tantùm, cum sit exclusiuum, potest poni ex parte subiecti, & ex parte prædicati. Possumus enim dicere, tantum Sortes currit, id est, nullus alius. Et Sortes currit tantum id est, nihil aliud facit. Vnde non propriè dici potest, pater est solus Deus: vel trinitas est solus Deus: nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, vt dicatur trinitas est Deus, qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista, pater est Deus, qui est solus Deus: si relatiuum referret prædicatum & non suppositum. August. autem cum dicit patrem non esse solum Deum, sed trinitatem esse solum Deum, loquitur expositiuè, ac si diceret, cum dicitur, regi seculorum inuisibili, soli Deo, non esse exponendum de persona patris, sed de sola trinitate.

Ad tertium dicendum, quòd vtroque modo potest hæc dictio, solus, adiungi termino essentiali, hæc enim propositio, solus Deus est pater, est duplex: quia ly pater potest prædicare personam patris *. Et sic est vera. Non enim homo est illa persona: vel potest prædicare relationem * tantum. Et sic est falsa. Quia relatio paternitatis etiam in aliis inuenitur: licet non vniuocè. Similiter hæc est, solus Deus creat. Nec tamen sequitur: ergo solus pater. Quia, vt Sophistæ dicunt, dictio exclusiua immobilitat terminum cui adiungitur, vt non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur, solus homo est animal rationale mortale: ergo solus Sortes.

c 186 187.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm dictio exclusiua possit adiungi termino personali.

180 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd dictio exclusiua possit adiungi termino personali, etiam si prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus ad patrem loquens, Ioan. 17. Vt cognoscant te solum Deum verum. Ergo solus pater est Deus verus.

1. d. 21. q. 1. ar. 2. & 4. cont. cap. 25. cor. & po. q. 10 ar. 4. 12.

¶ 2 Præterea, Matt. 2, dicitur. Nemo nouit filium nisi pater. Quod idem significat, ac si diceretur, solus pater nouit filium. Sed nosse filium est commune. Ergo idem quod prius.

¶ 3 Præterea, Dictio exclusiua non excludit illud quod est de intellectu termini, cui adiungitur. Vnde non excludit partem, neque vniuersale. Non enim sequitur, solus Sortes est albus: ergo manus eius non est alba, vel, ergo homo nõ est albus. Sed vna persona est in intellectu alterius, sicut pater in intellectu filij, & è conuerso. Non ergo per hoc quod dicitur, solus pater est Deus, excluditur Filius, vel Spiritus sanctus. Et sic videtur hæc locutio esse vera.

¶ 4 Præterea, Ab Ecclesia cantatur. Tu solus altissimus, Iesu Christe.

Sed contra, hæc locutio, solus pater est Deus, habet duas expositiuas, scilicet pater est Deus, & nullus alius à patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa: quia filius alius est à patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa, solus pater est Deus, & sic de similibus.

CONCLVSIO.

Dictio exclusiua non adiungitur terminis personalibus respectu prædicti communis.

Respondeo dicendum, quòd cum dicimus, solus pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim solus ponat solitudinem circa patrem, sic est falsa, secundum quod sumitur categorematicè. Secundum verò quod sumitur syncategorematicè, sic iterum potest intelligi multipliciter. Quia si excludat à forma subiecti, sic est vera: vt sit sensus, solus pater est Deus, id est, ille cum quo nullus alius est pater, est Deus. Et hoc modo exponit Aug. in 6. * de tri. cum dicit: Solum patrem dicimus, non quia separatur à filio, vel spiritu sancto, sed hoc dicentes significamus, quòd illi simul cum eo non sunt pater. Sed hic sensus non habetur ex consueto modo loquendi, nisi intellecta alia implicatione: vt si dicatur, ille qui solus dicitur pater, est Deus. Secundum verò proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium, masculinè. Est autem vera, si excludit aliud neutraliter tantum. Quia, filius est alius à patre, non tamen aliud. Similiter & spiritus sanctus. Sed quia hæc dictio, solus, respicit propriè subiectum (vt dictum est †) magis se habet ad excludendum alium quàm aliud. Vnde non est extendenda talis locutio, sed piè exponenda, sicubi inueniatur in authentica scriptura.

Lib. 6. de trin. ca. 7. in fin. to. 3.

Ar. praced.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum dicimus, te solum Deum verum, non intelligitur de persona patris, sed de sola trinitate, vt Aug. * exponit. Vel si intelligatur de persona patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentiæ vnitatem, prout ly, solus, excludit tantum aliud, vt dictum est *.

lib. 6. de trin. c. 9. tomo 3. in cor. ar.

Et similiter dicendum est Ad secundum. Cum enim aliquid essentiale dicitur de patre, nõ excluditur filius vel spir. sanct. propter essentiæ vnitatem. Vnde sciendum est, quòd in auctoritate prædicta, hæc dictio, nemo, non idem est, quod nullus homo, quod videtur significare vocabulum. Non enim posset excipi persona patris: sed sumitur secundum vsum loquendi distributiuè pro quacunque rationali natura.

Ad tertium dicendum, quòd dictio exclusiua non excludit illa, quæ sunt de intellectu termini cui adiungitur, si non differunt secundum suppositum, vt pars & vniuersale. Sed filius differt supposito à patre. Et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quòd nõn dicimus absolutè, quòd solus filius sit altissimus, sed quòd solus sit altissimus cum spiritu sancto in gloria Dei patris.

DISPVTATIO IV.

De Trinitate diuinarum personarum in vnitate naturæ.

QVAMVIS in toto hoc tractatu agatur à D. Thoma de Trinitate diuinarum personarum in vnitate naturæ: specialiùs tamen de hoc agit in his duabus quæstionibus, vbi etiam agit de modis loquendi circa hoc mysterium.

DVBIVM I.

Vtrùm in Diuinis sit vna tantùm essentia, & tres personæ.

SVpponendum est, tanquam certum; & lumine fidei, & lumine naturali, dari Deum, & hũc esse Vnum tantùm. Quòd detur Deus probat sufficienter D. Thomas supra q. 2. art. 3. & nos probauimus 3. p. Summæ Philosophicæ, q. 22. art. 1. Quòd sit tantùm Vnus, probat D. Thomas supra q. 11. art. 3. & 4. & nos prouimus loco citato art. 2. Possent adduci ad hanc veritatem probandam multa testimonia sacræ Scripturæ: vt Deuteron. 6. Audi Israël, Dominus Deus noster, Dominus vnus est. Psalmo 17. Quis Deus præter Dominum. 1. ad Cor. 8. Nullus est Deus, nisi vnus. Nec opus est modo maiori probatione, cùm & sacra Scriptura, & Symbola fidei, & Concilia, & sancti Patres, & tandem omnes creaturæ dicant vnum esse tantùm Deum. Quærimus autem in præsenti Dubio, vtrùm in hoc Deo Optimo Maximo sit vna tantùm essentia, & tres personæ.

Prima opinio, sed hæretica, negat in Deo esse tres personas, & affirmat esse vnicã, quia est vnica essentia: hanc opinionem sequuntur Iudæi, & Mahometani; & ex Christianis sequuntur discipuli Arij, & Sabellij; sed diuersa ex hoc errore colligunt dogmata: nam Arius intulit inde Christum filium Dei & Spiritum sanctum esse nobilissimas creaturas; Sabellius autem intulit eandem personam diuinam esse Patrem, vt in se consideratus; esse Filium, vt assumpsit humanam naturam; & esse Spiritum sanctum, vt est author sanctificationis. Probatur hæc opinio authoritate sacræ Scripturæ: Deuteron. 32. dicitur in persona Dei: Videte quòd ego sim solus; solitudo autem excludit pluralitatem personarum. Ioannis 17. Christus Dominus loquens ad Patrem, sic ait: Hæc est autem vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum: ergo in Deo non sunt tres personæ.

Secundò, Vel in Deo est compositio realis ex

ex essentia & personis, vel est summa identitas inter essentiam & personas: primum dici non potest, vt probat D. Thomas supra q. 3. art. 3. cùm in Deo sit sūma simplicitas: si dicatur secundum, sequitur quòd sicut in Diuinis est tantùm vna essentia, sic etiam sit vna tantùm persona realiter, licèt voce tenus sint plures; nam quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, vt fertur axiomate philosophico communiter recepto, & in quo fundatur totum artificium argumentandi: ergo si persona est idem quod essentia in Diuinis, & est ibi vna tantùm essentia, non possunt esse tres personæ.

Tertiò, Si in Diuinis essent tres personæ, sequerentur multa inconuenientia. Primum esset, quòd ibi personæ productæ dependerent à producentibus, sicut effectus productus à causa producente: dependentia autem est maxima imperfectio, quæ proinde in Deo reperiri non potest. Secundum esset, quòd Deus posset dici productus, si sit aliqua persona producta, quæ sit Deus: hoc autem repugnat Deo, cùm sit primum ens, & prima omnium causa, cui proinde repugnat produci ab alio. Tertium esset, quòd sicut vna persona diceretur producta, sic & essentia diuina diceretur producta, cùm essentia esset idem quod illa persona producta: quæ cùm non possint dici, in Deo non sunt tres personæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, secundùm fidem, quòd in Diuinis est vna tantùm essentia, & tres personæ. Ita tenent omnes Catholici.

Probatur conclusio multiplici authoritate sacræ Scripturæ: & quamuis in veteri Testamento hæc veritas non habeatur ita expressa, ex multis tamen locis colligitur. Et primò ex illis in quibus nominantur ipsæ personæ: Genesis 1. dicitur: In principio creauit Deus cœlum & terram, id est, in Verbo Pater, vt interpretatur Augustinus, conformiter ad illud Euangelij: Omnia per ipsum (scilicet Verbum) facta sunt: & paulò pòst sequitur, Spiritus Domini ferebatur super aquas. Item Psalmo 32. dicitur: Verbo Domini cœli firmati sunt, & Spiritu oris eius omnis virtus eorum. Secundò colligitur ex illis locis, in quibus ponitur Deus in singulari & verbum in plurali, vel è contra: Genesis 1. Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: & cap. 3. Ecce Adam quasi vnus ex nobis: & cap. 18. fit mētio illus apparitionis qua Deus voluit manifestari Abrahæ, apparuit autem in figura trium virorum: quos Abraham alloquitur in singulari: Domine; ipsique loquentes loquuntur in singulari vt vnus, dixitque Dominus: Num celare potero Abraham, quæ gesturus sum? Tertiò colligitur ex illis locis quæ ponunt numerum ternarium de Deo; Psalmo 66. Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus; itē ex illo Prophetæ referentis duos Seraphin clamantes ad inuicē; Sanctus, Sanctus, Sanctus Dominus Deus exercituū. Plura alia referunt Authores Scripturæ sacræ testimonia ex veteri Testamento collecta, quæ indicant mysteriū sanctissimę Trinitatis, id est Vnitatem essentiæ cū Trinitate personarū in Deo: & hæc valent contra Iudæos, qui solùm recipiunt vetus Testamentum. In nouo autem Testamento passim fit mentio huius Catholicæ veritatis; Matthæi 28. Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti: Ioannis. 14 Qui videt me, videt & Patrem: & postea; Ego rogabo Patrem, & alium Paraclitum dabit vobis. 1. Ioannis 5. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus, & hi tres vnum sunt.

Secundò, probatur ex Symbolis fidei, Conciliis, & sanctis Patribus. Symbolum Apostolorum sic habet: Credo in Deum Patrem omnipotentem: & in Iesum Christum filium eius vnicum Dominum nostrum: Credo in Spiritum sanctum. Symbolum Nicenum sic ait: Credo in vnum Deum, Patrem omnipotentem: & in vnum Dominum Iesum Christum, filium eius vnigenitum: & in Spiritum sanctum Dominum & viuificantem. Symbolum Athanasij: Hæc est fides Catholica, vt vnum Deum in Trinitate, & Trinitatem in Vnitate veneremur. Concilia multa ad hoc probandum possent adduci, quæ relata sunt disputatione præcedenti, maximè Dubio quarto. Sancti Patres, & Pontifices in suis decretis & scriptis hanc veritatem sæpiùs inculcant, à tempore Apostolorum & nascentis Ecclesiæ: Clemens Romanus libro Apostolicarum institutionum ait: Confitemur vnum Deum, vnius filij Patrem, & per Filium Spiritus sancti productorem. Ignatius epist. ad Philadel. Vnus est Deus Pater, ex quo omnia: vnus Filius, per quem omnia: & vnus Spiritus sanctus, in quo omnia. Damasus in expositione fidei: Si quis non confitetur Patris, & Filij, & Spiritus sancti vnam Diuinitatem & Maiestatem; Anathema sit: videantur alij Patres Ecclesiæ hanc veritatem continuata successione ad hæc vsque tempora confirmantes, qui passim ab authoribus referuntur.

Tertiò, probatur ratione ex sacris Scripturis deducta: Vbi est vera productio & processio, ibi est vera distinctio realis personarū, producentis scilicet & productæ: quia nihil potest seipsū producere, aliàs simul esset, & non esset; quod est impossibile, vt cōmuniter conceditur: esset quidem, in quantùm produceret, quia agere sequitur esse; non esset autem, quia produceretur, & productio terminatur ad esse rei productæ: sed in Diuinis est vera productio & processio, ex illo Michææ. 5. Et tu Bethleem

Digitized by Google

Ephrata paruulus es in millibus Iuda: ex te mihi egredietur, qui sit Dominator in Israël, & egressus eius ab initio, à diebus æternitatis: Et constat ex dictis supra tota Disputatione 1. quod in Diuinis est duplex productio & processio, vna per intellectum ab vna tantùm persona, alia per voluntatem à duabus personis: ergo in Diuinis est vera distinctio realis trium personarum in vnitate essentiæ, videlicet personæ producentis per intellectum, & personæ sic productæ; ac illarum personarum producentium per voluntatem, & tertiæ ab illis productæ. Deinde si essent tres personæ in Deo, munere tantùm, & non realiter distinctæ; sequeretur esse ponendas multò plures, quia Deus plura exercet alia munera, v. g. quòd sit Creator, Conseruator, Redemptor, & similia: ergo cùm ex sacris Scripturis sint tantùm in Diuinis tres personæ in vnitate essentię, dicendum est contra Sabellium, quòd sunt tres, non tantùm munere distinctæ, sed verè realiter.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus locus solùm probat, quòd sit vnus tantùm Deus, vnde ibi tres diuinæ personæ loquentes vt sunt vnus Deus, excludunt à diuinitate vera Deos Gētilium. Et similiter dicendū ad secundum locū, quòd per ly, *solum Deum verum*, excluditur pluralitas Deorum, nō autē pluralitas personarum in vno Deo vero: vnde hæc propositio sic debet exponi; Vt cognoscant te solum Deum verum; id est vt cognoscant te Deum qui est vnus solus verus: ita quòd *solus* adiectiuè cadat supra *Deum*, & non supra *te*.

Ad secundum dicendum, quòd in Diuinis est summa identitas realis inter essentiam & personas, quamuis sit distinctio realis inter diuinas personas. Ad impugnationem verò in contrarium dicendum, quòd illud axioma debet intelligi iuxta limitationes superiùs adductas: vnde pro nunc, vnicam D. Thomæ adducentes, dicimus esse verum, quando illa sunt eadem vni tertio & re & ratione, idest quando ita sunt eadem illi tertio, vt inter se non habeant opposita rationes, & præsertim relatiuas: si enim habeant oppositas rationes relatiuas ad inuicem; tunc licèt sint idem realiter illi tertio, cui non opponuntur, distinguentur tamen realiter inter se, quia opposita relatiuè se mutuò excludunt: constat autem, quòd in Diuinis tres personæ ita sunt vnū cum essentia, quòd tamen opponuntur relatiuè, vt maximè apparet in Patre & Filio; & ita se mutuò excludunt, ac realiter distinguuntur.

Ad tertium dicendum, quòd in Diuinis nulla est dependentia Filij à Patre, aut Spiritus sancti à Patre & Filio: quia esse genitum aut productum nullam inducit dependentiam, sed relationem tantùm; quando talis generatio vel productio non est libera: patet autem quòd in Diuinis non est libera, sed necessaria, licèt non coacta: persona autem producens non habet propriè rationem causæ, sicut nec producta habet rationem effectus, quia causa & effectus differunt secundùm esse, non autem sic differunt personæ diuinæ. Deus autem sic absolutè non potest dici productus, quia vt sic supponit pro indiuiduo Deitatis communi tribus personis: si autem adderetur aliquid, ratione cuius supponeret pro aliqua persona diuina producta, verè posset dici Deus productus: sicut dicitur in Symbolo Niceno; Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum &c. loquentes autem de Diuinis, debemus loqui secundùm proprietatem, & conceptum formalem illius rationis de qua loquimur, vt docet sæpe D. Thomas: vnde cùm essentiæ non conueniat producere & produci, generare & generari, vt patet in humanis, sed solùm conueniat personæ; communiter enim conceditur, quòd actiones & passiones sunt suppositorum: ideò diuina essentia non potest dici producens aut producta, potest tamen dici per expositionem, quòd aliquid, quod est essentia diuina, sit producēs vel productum: sufficit autem distinctio virtualis inter essentiam & personas, propter eminentiam Deitatis siue entis diuini, ad formādas illas diuersas propositiones; hæc quippe, in ordine ad hoc, æquiualet distinctioni reali inter res limitatas. Proprium autem essentiæ siue naturæ diuinæ est communicari.

DVBIVM II.

Vtrùm in Diuinis, Filius sit consubstantialis Patri.

Svpponendum est, quòd quatuor termini, qui habentur in titulo præsentis Dubij, sumuntur propriè & rigorosè. Vnde in Diuinis, idē est ac intra Deum, siue in ipso Deo: prout Deus sumitur pro primo Ente infinito, independente, & à quo alia omnia dependent: nam aliquando in sacra Scriptura hoc nomen Deus sumitur pro Principibus, iuxta illud Exodi: Diis tuis non maledices: aliquando sumitur pro iis qui sunt missi à Deo peculiari legatione, Exodi 7. Ecce constitui te Deum Pharaonis: aliquando sumitur pro Prophetis, ex illo: Ego dixi Dij estis: ratio istorum est, quia Principes participant authoritatem Dei in populos; Legati Dei participant eius potestatem operando supra leges naturæ; & Prophetæ participant præscientiam futurorum, Deo propriam. Similiter Pater & Filius sumuntur propriè, prout Pater idem est, ac genitor siue generans perfecta generatione propria viuentibus; & prout Filius idem est, ac genitus prædicta generatione; & hic Pater, sicut & Filius dicitur naturalis: aliquando enim in sacra Scriptura

Digitized by Google

ptura Pater idem est ac Creator, Malachiæ 2. Numquid non Pater vnus omnium nostrûm, nunquid non Deus vnus creauit nos: aliquando sumitur pro Patre adoptiuo, Malachiæ 1. Si ego Pater sum, vbi est honor meus? & in oratione Dominica dicitur: Pater noster qui es in cœlis; cuius ratio est, quia adoptando nos per gratiam facit nos consortes diuinæ naturæ; iuxta illud 2. Petri 1. Per quem maxima & pretiosa nobis promissa donauit, vt per hæc efficiamini diuinæ consortes naturæ: iuxta quam acceptionem filius Dei dicitur Isaiæ 9. Pater futuri sæculi: & Spiritus sanctus vocatur ab Ecclesia Pater pauperum: sed absolutè & sine limitatione prima persona sanctissimæ Trinitatis dicitur passim in sacra Scriptura, Pater; & à quo est omnis paternitas in cœlo & in terra: Filius Dei etiam multis modis sumitur in Scriptura, aliquando pro Angelis, Iob. 1. Cùm venissent filij Dei, vt assisterent coram Domino: aliquando sumitur pro filiis adoptiuis, ad Galatas 3. Omnes filij Dei estis per fidem: aliquando sumitur pro iis, qui susceperūt aliquā doctrinam fidei qua regenerantur Deo, vnde in epistolis canonicis sacri Scriptores suos discipulos sæpe vocant filios & filiolos: sed propriè & absolute pro Filio Dei intelligimus secundā sanctissimæ Trinitatis personam. Tandem Consubstantialis sumitur propriè pro habente eandem substantiam numero perfectè, & adæquatè: ponitur *perfectè*, ad excludendam aliqualem participationem ipsius etiam formalissimè consideratę, in ratione naturę, quomodo est in Iustis ex prædicto testimonio S. Petri, ponitur *adæquatè*, ad excludendam identitatē solummodò specificam in substantia siue natura: Vnde sensus Dubij est, Vtrùm Filius naturalis Dei Patris ita ei sit consubstantialis, vt habeat eandem numero essentiam siue naturam ac ipse, & consequenter æquè perfectam.

Prima opinio, sed hæretica, fuit Cherinthi & Ebionis circa annum Domini septuagesimum, quòd Christus Dominus, qui in Scriptura dicitur filius Dei, non fuisset ante Mariam Virginem, ac proinde non esse verum Deum. Contra hos S. Ioannes scripsit Euangelium, in quo præcipuè agit de Christi Domini diuinitate. Hunc errorem postea suscitauit impius Arius, cuius adhuc extant reliquiæ in Polonia, anno Domini 315. tempore S. Syluestri Pontificis, & Constantini Imperatoris: hic dicebat Christum Dominum fuisse creatum à Deo, & factum ex nihilo, & consequenter negabat esse consubstantialem Patri, licèt propter suam excellentiam & perfectionem diceretur filius Dei. Hæc hæresis fuit primò condemnata in Concilio Niceno, quod Constantinus congregauit suasu Alexandri episcopi Alexandrini: sed mortuo Constantino iterum reuixit, & pene totum orbem occupauit: & ortum habuit ab Origene, vt asserit D. Thomas super cap. 1. Ioannis, qui dicebat, Dei filium esse Verbum per essentiam, non tamen esse Deum per essentiam, sed per participationem: hæresim hanc etiā secuti sunt Carpocrates, Mahomet, & tandem innouauit quidā Michaël Seruetus. Probatur multiplici authoritate sacræ Scripturæ, in qua multa dicuntur de Christo, ex quibus manifestè colligitur, ipsum non esse Deum, nec consubstantialem Patri: Ioannis 1. dicitur, Factus; fieri autem proprium est creaturæ, sic enim de illo ait S. Ioannes Baptista: Ipse est qui post me venturus est, qui ante me factus est: dicitur Effectus, ad Hebræos 1. Tantò melior Angelis effectus, quantò differentius præ illis nomen hæreditauit: dicitur Creatus, nam Ecclesiastici 41. ait Sapientia Dei siue Verbum patris de se: Ab initio & ante sæcula creata sum: sed Deus non potest dici factus, vel effectus, aut creatus; vt patet: ergo Christus non est Deus, & consequenter nec consubstantialis Patri.

Secundò, Ille non est cōsubstantialis alteri, siue non est eiusdem numero naturæ, qui minor est illo, nō habet tot perfectiones ac ille, imò qui sic ab illo dependet, vt nihil possit sine illo: sed Christus filius Dei est huiusmodi; Quòd sit minor Patre, ipsemet fatetur, Ioannis 14. dicens: Pater maior me est. Quòd non habeat tot perfectiones, patet; quia generare est maxima perfectio, quam habet Pater generando Filium, non autem Filius, cùm non generet alium. Quòd denique nihil possit independenter à Patre, ipse dixit Ioannis 5. Non potest Filius à se facere quicquam. item, Non possum ego à meipso facere quicquam: ergo Christus Filius Dei non est consubstantialis Patri.

Tertiò, Ille non est Deus, ac proinde nec consubstantialis Patri, qui non est æternus, cùm æternitas sit vna ex proprietatibus Dei, ex eo enim quòd est necessarius & immutabilis, debet esse æternus: sed filius Dei, vt pote genitus, non est æternus: quando enim generabatur, nondum erat; nam si iam erat, non poterat generari: ergo filius Dei non est Deus, nec consubstantialis Patri.

Conclusio.

Respondeo dicendum, secundùm fidem Catholicam, quòd Christus Dominus Filius Dei est verus Deus, 2. Ac Patri consubstantialis. Ita tenent omnes Catholici.

Probatur conclusio, quoad vtramque partem (secunda enim sequitur ex prima, cùm enim vnus tantùm sit Deus, ac proinde vna tantùm essentia diuina; sequitur, quòd, si Filius Dei est Deus, habeat illam vnam essentiam diuinam siue substantiam, quam habet Pater, & ita quòd sit illi consubstantialis siue coëssentialis: & è contra si sit consubstantialis, necessariò est Deus) authoritate sacræ

ſacræ Scripturæ: dicitur Baruc 3. Hic eſt Deus noſter: poſt hæc in terris viſus eſt, & cum hominibus conuerſatus eſt. Ioannis 1. In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum. Ad Rom. 9. Ex quibus eſt Christus ſecundùm carnem qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſæcula. Ad Philipp. 2. Qui cùm in forma Dei eſſet, non rapinam arbitratus eſt, eſſe ſe æqualem Deo: ſi æqualis, ergo conſubſtantialis, cùm ſit vnus tantùm Deus, & omnia alia ſint infra Deum.

Secundò, probatur authoritate Conciliorũ, & ſanctorũ Patrum. Concilium Nicenum in Symbolo fidei ait: Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verũ de Deo vero, conſubſtantialem Patri. Chalcedonenſe ait: Confitemur Christum perfectum ſecundùm diuinitatem, & coëſſentialem Patri ſecundùm diuinitatem, & coëſſentialem nobis ſecundùm humanitatem. Epheſinum IV. damnat eum, qui dixerit Christum Deiferum, & non Deum. Idem aſſerunt alia Concilia, & communiter omnes ſancti Patres.

Tertiò, probatur multis demonſtrationibus ex ſacra Scriptura deductis, quas affert D. Th. 4. contra gentes cap. 7. hic breuiter indicandis. Prima eſt, quia Christus Dominus ſpeciali modo, præ Angelis & aliis, dicitur Filius Dei, ad Hebræos 1. & conſequenter eſt Filius Dei naturalis, & habet diuinã naturam eandem quam habet Pater, cùm ſit vnus tantùm Deus. Secunda, quia dicitur Vnigenitus, Ioannis 1. Vidimus eum, quaſi vnigenitum à Patre: ergo eſt Filius Dei naturalis, & non adoptiuus, cùm filij Dei adoptiui ſint multi. Tertia, dicitur verus Filius Dei, Ioannis vltimo, Vt ſimus in vero Filio eius Ieſu Chriſto: ſi eſt verus Filius, ergo genitus, non creatus. Quarta, quia dicitur verus Deus, loco immediatè antè citato habetur, Hic eſt verus Deus, & vita æterna: Hieremiæ 24. Suſcitabo Dauid germẽ iuſtum, & hoc eſt nomen quod vocabunt eum, Dominus iuſtus noſter: vbi in Hebræo habetur, Nomen Tetragrammaton, quod de ſolo Deo dicitur. Quinta, quia habet in ſe totam plenitudinem diuinæ bonitatis, ad Coloſſ. 2. In ipſo habitat omnis plenitudo diuinitatis: ergo eſt Deus. Sexta, quia habet Christus, quicquid habet Pater æternus, Ioannis 16. Omnia quæ habet Pater, mea ſunt: & 17. Mea omnia tua ſunt, & tua mea ſunt. Septima, quia dicitur perfecta imago Dei; ad Hebræos 1. cùm ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius: & tamen conſtat ex Scriptura, quòd nulla creatura eſt Deo perfectè ſimilis, Pſal. 88. Quis ſimilis erit Deo in filiis Dei? item, Deus quis ſimilis erit tibi? Octaua; quia omnia dicuntur facta per Verbum, Ioannis 1. Omnia per ipſum facta ſunt: ad Coloſſ. 1. In ipſo condita ſunt vniuerſa: Prouerb. 8. Cum ipſa eram cuncta componens: eſt autem proprium Dei, quòd omnia per ipſum fiant. Nona, quia noſtra beatitudo conſiſtit in ſolo Deo, vt potè ſummo bono, quod tantùm poteſt ſatiare appetitum: ſed etiam in Chriſto conſiſtit noſtra beatitudo, Ioannis 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum (ſcilicet Patrem) & quem miſiſti Ieſum Christum: Ergo Christus eſt Deus. Decima, quia ſoli Deo debetur cultus adorationis, ex illo: ſoli Deo honor & gloria: ſed Chriſto debetur cultus adorationis, Ioannis 5. Hæc eſt voluntas Patris, vt omnes honorificent Filium, ſicut honorant Patrem: ergo Christus Filius Dei eſt Deus verus, ac Patri conſubſtantialis.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus locus Scripturæ, ſi intelligendus ſit de Chriſto ſecundùm diuinitatem, ly *factus* ſumitur vniuerſaliter, prout factio idem eſt ac productio; vnde Chriſtus in quantum Deus benè dicitur factus ante S. Ioannem, quia ab æterno eſt genitus & productus: Si autem ſit intelligendus ſecundùm humanitatem, dicendum cum Auguſtino, quòd ly *ante me factus eſt*, idem ſignificat ac prælatus eſt mihi: vel dicitur factus in plenitudine gratiæ, quia S. Ioannes poſt Chriſtum ab ipſomet Chriſto ſanctificatus eſt. Secundus locus intelligitur de Chriſto Domino ſecundùm humanitatem, nam etſi natura eſſet inferior Angelis, tamen in donis gratiæ effectus eſt melior, & maximè quantùm ad gratiam vnionis. Ad tertium locum dicendum cum S. Hilario libro de Synodis, diffinitione 5. quòd ibi diuina Sapientia dicitur, & genita, & creata (quæ duo videntur contraria) ad explicandam perfectionem productionis Verbi diuini: dicitur enim genita & propriè, quia ex vi ſuæ proceſſionis, quæ eſt generatio, accipit eandem naturam quam habet Pater: ſed quia apud nos in omni generatione eſt aliqua tranſmutatio generantis per deciſionem ſeminis; in Deo autem nulla eſt tranſmutatio, cùm ſit immutabilis, ad excludendam hanc imperfectionem à Deo, Sapientia diuina dicitur creata, quia creans in creando non tranſmutatur, non enim communicat alteri aliquid ſui, ſed illud ex nihilo producit.

Ad ſecundum dicendum, quòd Chriſtus Dominus dicitur minor Patre, ſecundùm humanitatem tantùm, ſecundùm quam etiam dicitur obediens, ſeruus, creatura, incœpiſſe, & ſimilia: quæ tamen ſimpliciter non ſunt ei tribuenda, cùm etiam habeat diuinam naturam, ſecundùm quam eſt vnum cum Patre, vt ipſemet dicit; Ego & Pater vnum ſumus. Ad aliud dicẽdum, quòd generare ratione abſoluti quod includit, quod eſt intelligere, dicit ſummam perfectionem, quæ eſt communis tribus diuinis perſonis: ratione vero notionalis & relatiui formaliſſimè conſiderati, nullam dicit perfectionem; quamuis dicat idem notionale & relatiuum infinitam perfectionem, ſecundùm quòd

Digitized by Google

quod imbibunt diuinam eſſentiam per modum tranſcendentis: vnde perfectio quæ eſt in actu diuino generandi, non ſolum eſt in Patre, ſed etiam in Filio, & Spiritu ſancto. Ad aliud dicendum, quòd poteſt intelligi de Filio ſecundùm humanitatem; & ſic certum eſt quòd nihil poteſt facere independenter à Patre, & à tota ſanctiſſima Trinitate: quòd ſi intelligatur ſecũdùm diuinitatem, tunc debet ſic intelligi, quòd ſicut Filius Dei per æternam generationem accipit à Patre naturam diuinam, & omnia diuina attributa; ita accipit à Patre operari; abſque tamen vlla dependentia, cùm hæc neceſſariò ipſi communicentur: vnde optimè dicit, quòd nihil poteſt facere à ſeipſo.

Ad tertium dicendum, quòd Filius Dei eſt æternus, & coæternus Patri: quia eſſe ab alio non infert, quòd illud aliud ſit prius duratione; nam vt ait Auguſtinus, ſi Sol eſſet ab æterno, lux etiam eſſet ab æterno: & Ariſtoteles de facto docet Mundum eſſe ab æterno, & tamen concedit eſſe effectum Dei. Solùm procedere per verum motum ſupponit principium proceſſionis prius exiſtere, quàm ipſum procedẽs: generatio autem Verbi, cùm ſit per actionem intellectus, eſt ſine motu; vnde cùm ſit neceſſe ponere, quòd Deus cognoſcat ſe ab æterno comprehenſiuè, aliàs non eſſet beatus; dicendum eſt quòd ab æterno producit Verbum, ſicque generat Filium; & conſequenter ab æterno Filius generatur, & ab æterno eſt: nec eſt inter Patrem & Filiũ prioritas durationis, ſed tantùm eſt prioritas originis. Et ſic corrigenda eſt imaginatio, quæ ex generatione humana procedens ad cognoſcendam generationem diuinam, concipit generantem priùs exiſtere, quàm generet; & genitum poſterius exiſtere ad ſuam generationem: cùm tamen & generans, & genitus, & generatio ſint ab æterno; vnde Filius verè eſt dum generatur.

DVBIVM III.

Vtrùm Spiritus ſanctus ſit verus Deus, & conſubſtantialis Patri & Filio.

SVpponendum eſt, nomen *Spiritus* multa ſignificare in ſacra Scriptura. Primò ſignificat ventum, vt conſtat ex illo Pſalmi 147. Flabit Spiritus eius, & fluent aquæ. Secundò ſignificat animam rationalem, ex illo: Spiritus & animæ luſtrũ. Tertiò ſignificat vitã hominis, Iob. 17. Spiritus meus attenuabitur. Quartò tandem transfertur ad diuina, vnde Geneſis 1. dicitur: Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas: qui modo dicitur Spiritus veritatis, Ioannis 19. vel quia docet veritatem, vel quia procedit à Filio qui eſt veritas: modò vocatur Spiritus paraclitus, id eſt conſolator animarum frequentius tamen dicitur Spiritus ſanctus, non ſolùm in nouo Teſtamento, ſed etiam in veteri, vt Sapientiæ 1. Spiritus enim ſanctus diſciplinæ effugiet fictum. Et hic Spiritus in nouo Teſtamento ponitur tertia perſona ſanctiſſimæ Trinitatis, de cuius proceſſione ſupra actum eſt. De ipſo in præſenti quærimus, vtrùm ſit verus Deus, & conſubſtantialis Patri & Filio.

Prima opinio, ſed hæretica, negat Spiritum ſanctum eſſe Deum, ac conſubſtantialem Patri & Filio. Hanc hæreſim tenuit Arius, & poſtea circa annum Domini 360. Macedonius, contra quem congregatum fuit Conciliũ Conſtantinopolitanum, tempore S. Damaſi Pontificis, & Gratiani Imperatoris. Probatur hæc opinio multiplici authoritate ſacræ Scripturæ, quæ plura Deo repugnantia attribuit Spiritui ſancto: nam dicitur moueri & effundi; Geneſis 1. Spiritus Domini ferebatur ſuper aquas, & Ioëlis 2. Effundam de ſpiritu meo: dicitur innouari, Pſalmo 50. Spiritum rectum innoua in viſceribus meis: dicitur poſtulare à Deo, & gemere, ad Rom. 8. Ipſe ſpiritus poſtulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus: dicitur contriſtari, affligi, & ad iracundiam prouocari, ad Epheſios 4. Nolite contriſtare Spiritum ſanctum: Iſaiæ 63. Ipſi ad iracundiam prouocauerunt, & afflixerunt Spiritum ſancti eius: dicitur dari hominibus, ac proinde cadere ſub dominio ipſorum, Lucæ 11. Pater veſter de cœlo dabit ſpiritum bonum petentibus ſe: tandem Ioannis 16. dicitur: Spiritus ſanctus non loquetur à ſemetipſo, ſed quæcumque audiet loquetur: conſtat autem quòd moueri, effundi, innouari, poſtulare, gemere, contriſtari, affligi, ad iracundiam prouocari, cadere ſub dominio alterius, & non loqui à ſemetipſo, repugnant Deo perfectiſſimo, cùm illa omnia inuoluant imperfectionem & dependentiam: ergo Spiritus ſanctus non eſt verus Deus, ac proinde nec conſubſtantialis Patri & Filio.

Secundò, ſacra Scriptura ſæpe aſſociat, in his quæ diuinitatis ſunt, Filium Patri, nullam tamen faciens mentionem de Spiritu ſancto; Matthæi 11. Nemo nouit Filium, niſi Pater: neque Patrem quis nouit, niſi Filius: Ioannis 1. Omnia per ipſum facta ſunt, ſcilicet à Patre per Verbum: & cap. 17. Hæc eſt vita æterna, vt cognoſcant te ſolum Deum verum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum: ad Rom. 1. Gratia nobis & pax à Deo Patre noſtro, & Domino Ieſu Chriſto: & 1. ad Cor. 8. Nobis vnus Deus Pater, ex quo omnia, & nos in illum: & vnus Dominus Ieſus Chriſtus, per quem omnia, & nos per ipſum: ergo ſignum eſt, quòd Spiritus ſanctus non eſt Deus, nec conſubſtantialis Patri & Filio: ſi enim eſſet Deus, non eſt cur locis citatis non computaretur inter diuinas perſonas.

Tertiò, Si Spiritus ſanctus eſſet verus Deus,

Digitized by Google

ac distincta persona à Patre & Filio, ipsisque consubstantialis: deberent in Diuinis esse duæ processiones veræ, vna Filij, alia Spiritus sancti; vnica quippe processione non possunt in Diuinis procedere duæ personæ, cùm inter ipsas non esset oppositio relatiua, quæ sola in Diuinis causat distinctionem realem: sed in Diuinis non possunt esse duæ processiones, at est vnica infinita; quod sic declaratur: vel per primam processionem quæ assignatur, procedit quicquid potest procedere in Diuinis, vel non: si dicatur primum, est vnica processio in Diuinis, quia post illam nihil restat processurum: si dicatur secundum, talis processio esset imperfecta, qualis est in creatis vbi multiplicatur: ergo Spiritus sanctus non est Deus, nec consubstantialis Patri & Filio.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum secundùm fidem Catholicam, quòd Spiritus sanctus est verus Deus, & Patri ac Filio consubstantialis. Ita tenent omnes Catholici.

Probatur Conclusio authoritate sacræ Scripturæ. 1. Ioannis 5. dicitur: Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus, & hi tres vnum sunt: si vnum sunt; ergo sunt consubstantiales. Actuum 5. habetur; Anania cur tentauit Satanas cor tuũ, mentiri te Spiritui sancto? non es mentitus hominibus, sed Deo. In Euangelio ponitur Spiritus sanctus sine vllo discrimine inter diuinas personas, dicitur enim: Baptizantes eos in nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti.

Secùndò, probatur ex Symbolis fidei, Concíliis, & sanctis Patribus. In Symbolo Apostolorum dicitur: Credo in Deum patrem omnipotentem creatorem cœli & terræ: & in Iesum Christum &c. postea subditur, Credo in Spiritum sanctum: ex quo habetur quòd Spiritus sanctus sit Deus; nam credere in aliquem denotat ipsum esse vltimum finem nostrarum actionum, quod nulli conuenit nisi soli Deo. in Symbolo Niceno habetur: Et in Spiritum sanctũ (subintellige Credo) Dominum & viuificantem, qui ex Patre Filióque procedit. Sæpè repetita habetur hæc veritas in Symbolo S. Athanasij: sed præcipuè vbi dicitur: Sed Patris, & Filij & Spiritus sancti vna est diuinitas, æqualis gloria, coæterna maiestas. In V. Synodo sic definitur: Si quis non confitetur Patrem, & Filium, & Spiritum sanctum vnam esse diuinitatem; anathema sit. Hanc veritatem passim docent omnes sancti Patres in suis scriptis: imò & omnes ferè Christiani, soli enim qui supersunt Ariani excipiuntur: & Orientales in signo Crucis hanc veritatem exprimunt, dicunt siquidem: In nomine Patris, & Filij, & Spiritus sancti vnius Dei, amen.

Tertiò, probatur multis rationibus ex sacra Scriptura deductis, quas affert D. Thomas 4. contra Gentes cap. 17. hîc tantùm breuiter indicandis. Prima est; soli Deo conuenit habere templum: & tamẽ membra nostra dicuntur 1. ad Cor. 6. esse templum Spiritus sancti. Secunda est, quia à Sanctis non exhibetur cultus latriæ, nisi vero Deo, ex illo Deuteronomij 6. Dominum Deum tuum timebis, & illi soli seruies: talis autem seruitus exhibetur Spiritui sancto à viris sanctis; ad Philippenses 3. Nos sumus circumcisio qui Spiritui Deo seruimus, vt habetur in græco. Tertia est, quia sanctificare soli Deo conuenit: & tamen Spiritus sanctus sanctificat, vt habetur 1. ad Cor. 6. & 2. ad Thessalon. 2. Quarta est quia suscitare à mortuis propria virtute est solius Dei, cùm sit opus supra totam naturam: constat autem quòd Spiritus sanctus suscitat, ad Rom. 8. Quòd si Spiritus eius, qui suscitauit Iesum à mortuis, habitat in vobis. Quinta est, quia creare est solius Dei: creare autem pertinet ad Spiritum sanctum, ex illo Psalmi 103. Emitte Spiritum tuum, & creabuntur: item Iob. 33. Spiritus Dei fecit me. Sexta est quia Deus est, qui loquitur in Prophetis, vt cõstat Numeror. 12. sed Spiritus sanctus loquitur in Prophetis, Actuum 1. Oportet impleri scripturam, quam prædixit Spiritus sanctus per os Dauid: idem habetur Matthæi 22. ac 2. Petri 1. Septima est, quia esse vbique est proprium Dei per attributum immensitatis: sed esse vbique conuenit Spiritui sancto; Sapientiæ 1. Spiritus Domini repleuit orbem terrarum: ergo Spiritus sanctus est verus Deus, & consubstantialis Patri ac Filio.

AD primum ergo dicendum, cum D. Tho. 4. contra Gentes cap. 23. quòd similia quæ dicunt imperfectionem, vt moueri, effundi, contristari, affligi, irasci, & alia dicuntur de Deo tantùm metaphoricè, ex quadam analogia ad animum humanum qui ex diuersitate obiectorum ad similes passiones mouetur: innouari autem idem est ac de nouo dari, per hoc autem quòd Spiritus sanctus vobis detur, illo quidem vtcumque in hac vita fruimur, non tamen sic cadit sub nostro dominio, quin ipse sit supremus omnium Dominus. Ad illum locũ Rom. 8. Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus, dicendum quòd Scriptura sæpe attribuit Deo, ea quæ Deus facit nos facere, iuxta illud Genesis 22. Nunc cognoui, quòd times Deum, id est nunc cognoscere feci: vnde in præsenti: Ipse Spiritus postulat, idem est ac facit nos postulare. Ad vltimum locum dicendum cum D. Thoma ibidem, quòd Spiritus sanctus accipit à Patre & Filio essentiam diuinam, diuinam virtutem, & operationem quæ identificantur cum diuina essentia: vnde Spiritus sanctus non loquitur à semetipso, sed habet suum loqui à Patre & Filio: audire autem ipsius est accipere scientiam à Patre & Filio; hæc

nec eſt inconueniens, quòd ponatur *Audiet* in futuro: nam æterno verba cuiuſlibet temporis aptari poſſunt; & ita ab æterno audiit, audit, & audiet, eo quòd æternitas totum tempus complectitur.

Ad ſecundum ſic reſpondet D. Thomas loco citato ad 4. Nec Spiritum ſanctum à diuinitate excludit (ſcilicet ſacra Scriptura) quòd Pater & Filius interdum connumerantur, non facta mentione de Spiritu ſancto: ſicut nec Filium à diuinitate excludit, quòd interdum fiat mentio de Patre, non facta mentione de Filio. Per hoc enim tacitè Scriptura inſinuat, quòd quicquid ad diuinitatem pertinens de vno trium dicitur, de omnibus eſt intelligendum, eo quòd ſunt vnus Deus. Neque etiam poteſt Deus Pater ſine Verbo & Amore intelligi, neque è conuerſo: & propter hoc in vno trium omnes intelliguntur. Vnde & interdum fit mentio de ſolo Filio in eo, quod eſt commune tribus, ſicut eſt illud Matthæi 11. Neque Patrem quis nouit, niſi Filius: cùm tamen, & Pater, & Spiritus ſanctus Patrem cognoſcant: ſimiliter etiam de Spiritu ſancto dicitur Corinthiorum 2. Quæ ſunt Dei nemo nouit, niſi Spiritus Dei: cùm tamen certum ſit, quòd ab hac cognitione diuinorum neque Pater, neque Filius excludantur. Ad illum locum Ioannis 1. Omnia per ipſum facta ſunt, dicendum ſpecialiter quòd ſic eſt intelligendus, ſcilicet omnia eſſe facta per Verbum, quæ ſunt facta: aliàs ſi per ly *omnia* intelligantur omnia ſimpliciter & abſolutè, conuincet non ſolùm Spiritum ſanctum eſſe factum per Verbum, ſed etiam ipſum Patrem, & ipſummet Verbum eſſe factum per ſeipſum.

Ad tertium dicendum, quòd in Diuinis per primam proceſſionem procedit quicquid poteſt procedere per intellectum, ſiue in ratione intelligibili, cùm intellectio diuina ſit infinita: per ſecundam autem proceſſionem procedit quicquid poteſt procedere per voluntatem in ratione Amoris: & ſic etiam iſta proceſſio eſt infinita, ſicut prima.

DVBIVM IV.

Vtrùm tres diuinæ perſonæ ſolo numero diſtinguantur inter ſe.

Svpponendum eſt, quòd in termino diuinæ proceſſionis quatuor reperiuntur. Primum eſt ipſa perſona procedens, quæ eſt terminus *qui*. Secundùm eſt ipſa natura diuina communicata, quæ eſt terminus *quo*, ſiue terminus formalis. Tertium eſt modus, ſiue ratio ſub qua diuina natura eſt terminus *quo*, non quidem productus, ſed communicatus, diuinarum proceſſionum: nam in proceſſione Verbi eſt terminus per modum ſimilitudinis: in proceſſione autem Spiritus ſancti ſiue diuini Amoris, eadem natura diuina eſt terminus per modum impulſus: & per hoc formaliter diſtinguntur iſtæ proceſſiones. Quartum eſt proprietas perſonalis conſtitutiua vtriuſque perſonæ procedentis: quæ proprietas quodammodo eſt terminus *quo* ipſius proceſſionis, producitur enim vt *quo*: & hæc proprietas, quia ſimul debet conſtituere, & diſtinguere ab aliis perſonam à ſe conſtitutam, & in Diuinis nulla eſt diſtinctio realis, niſi obuiet oppoſitio relatiua; inde eſt quòd debet eſſe relatiua: vnde in Filio eſt filiatio, & in Spiritu ſancto eſt ſpiratio paſſiua ſiue proceſſio. Ipſæ autem diuinæ proceſſiones paſſiuè ſumptæ diſtinguntur non ſolùm formaliter, ſed etiam realiter, vt dictum eſt ſupra Diſputatione 1. licèt enim generatio paſſiua, & ſpiratio paſſiua non opponantur relatiuè formaliter (ſolùm enim generatio paſſiua opponitur generationi actiuæ formaliter, & ſpiratio paſſiua ſpirationi actiuæ) opponuntur tamen relatiuè virtualiter, vt ibidem oſtenſum eſt; quod ſufficit ad diſtinctionem realem inter ipſas. Proceſſiones verò actiuè ſumptæ, ſiue potiùs ipſæ productiones, non diſtinguntur realiter, ſed tantùm formaliter; quia inter ſe nullam dicunt oppoſitionem relatiuam, & ambæ conueniunt vni perſonæ, ſcilicet Patri æterno, ipſe enim & generat, & ſpirat: & licèt Filius ſpiret, & non generet; tamen quia ipſum Spirare Filij eſt idem quod Spirare Patris (eſt vna quippe numero duorum ſpiratio) ideò realiter ſunt idem generare & ſpirare: ſicut idem eſſent realiter generari & ſpirari, niſi eſſet ordo originis, quatenus perſona procedens per generationem eſt principium perſonæ procedentis per ſpirationem: quòd autem diſtinguantur formaliter, ſupra dictum eſt. Similiter generari & ſpirare non diſtinguntur realiter, quia nullam habent inter ſe oppoſitionem relatiuam, vel formalem vel virtualem.

Prima opinio aſſerit, quòd tres diuinæ perſonæ ſimpliciter & abſolutè diſtinguantur ſpecie. Probatur; diſtinctio aliquorum inter ſe debet principaliter deſumi à formalibus conſtitutiuis ipſorum; idem quippe eſt formale conſtitutiuum, ac diſtinctiuum alicuius: ſed proprietates perſonales conſtitutiuæ diuinarum perſonarum diſtinguntur ſpecie inter ſe; ipſæ quippe proprietates ſunt relatiuæ, ſcilicet paternitas, filiatio, & proceſſio; quas conſtat eſſe diuerſæ ſpeciei: ergo etiam tres diuinæ perſonæ per ipſas conſtitutæ diſtinguntur ſpecie.

Secundò, Si quid ſuaderet diuinas perſonas non diſtingui ſpecie, ſimpliciter & abſolutè loquendo; maximè quia conueniunt in eadem natura, non ſolùm ſpecifica, ſed etiam numerica: ſed hæc ratio nulla eſt; quia diſtinctio aliquorum inter ſe, ſicut & cuiuſlibet conſtitutio, potiùs debet attendi penes illud quod eſt formale

formale ac significatum directum, quàm penes illud quod est materiale & significatum indirectum: constat autem quòd formale & directum significatum personæ diuinæ est proprietas relatiua, & quod natura est tantùm materiale & indirectum significatum: ergo non obstante vnitate numerica diuinæ naturæ, tres diuinæ personæ distinguntur specie, propter distinctionem specificam proprietatum personalium. Quinimò si à natura deberet desumi earum distinctio, nec numero distinguerentur, cùm sit eadem numero natura in ipsis; quod tamen asserere est contra fidem: nam tolleretur mysterium Trinitatis.

Tertiò, specialiter probatur de personis procedentibus: Processiones diuinæ tam actiuè, quàm passiuè sumptæ distinguntur formaliter & specificè; cùm actiuè sumptæ sint actiones diuersarum potentiarum, nempe intellectus & voluntatis: ergo diuinæ personæ per eas procedentes distinguntur formaliter & specificè; termini quippe actionum formaliter & specificè distinctarum debent esse formaliter & specificè distincti, vt constat inductione in omnibus; nunquam enim per actiones specie diuersas producuntur termini eiusdem speciei.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt diuinæ personæ possint dici differre specie, cum hoc addito, scilicet proprietatis personalis, siue secundùm speciem proprietatis personalis, eo modo quo species potest admitti in Diuinis, ex parte tantùm imperfecti modi nostri concipiendi Diuina: 2. Tamen simpliciter & absolutè loquendo, sunt eiusdem rationis & quasi speciei; 3. Et solo numero distinguntur. Ita communiter Theologi.

Probatur prima pars conclusionis, tum argumentis pro prima opinione adductis, quæ hanc partem efficaciter probant: tum quia optimè sequitur diuinas personas differre specie proprietatis personalis, siue differre secundùm speciem proprietatis personalis, per hoc quòd earum proprietates personales specie differunt: nam idem est constitutiuum alicuius in specie, ac distinctiuū eius ab aliis in eadem specie, vt patet inductione in omnibus: ergo cùm diuinæ personæ constituantur in diuersa specie aut quasi specie, non simpliciter vt statim dicetur, sed specie proprietatis personalis, per proprietates specie differētes; per easdem distinguentur specie proprietatis personalis. Additum est, eo modo quo species potest admitti in Diuinis, ex parte tantùm imperfecti modi nostri concipiendi Diuina, quia ex parte rei conceptæ non possumus in Diuinis, propter summam actualitatem, & infinitam simplicitatem ponere compositionem generis & differentiæ, ac proinde nec speciem ex tali compositione resultantem: vnde sicut proprietates personales in Diuinis potiùs dicuntur esse diuersæ rationis, quàm diuersæ speciei; sic diuinæ personæ potiùs dicuntur esse diuersæ rationis secūdùm proprietates personales, quàm esse diuersæ speciei; & potiùs dicuntur distingui diuersa ratione proprietatis personalis, quàm diuersa specie.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate S. Ioannis Damasceni lib. 2. orthodoxæ fidei cap. 4. vbi dicit, quòd tres diuinæ personæ distinguntur sicut plura indiuidua vnius speciei. Idem docet D. Thomas q. 10. de potentia art. 2. ad 12. Deinde illa sunt, simpliciter & absolutè loquendo, eiusdem speciei, siue eiusdem rationis, quæ aliunde distincta, conueniunt in eadem natura specifica, & multò magis quæ cōueniunt in eadē numero natura, vt patet inductione in omnibus; nam penes eandem vel diuersam specie naturam, solummodò attenditur identitas vel diuersitas specifica inter aliqua: sed tres diuinæ personæ aliunde distinctæ, conueniunt in vna numero natura, vt sæpè dictum est in toto hoc tractatu, & est probatum ex professo Dubio 1. præsentis Disputationis: ergo simpliciter & absolutè loquendo, tres diuinæ personæ sunt eiusdem rationis, siue eiusdem quasi speciei.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis tanquam de fide. In ea dicimus, quòd licèt diuinæ personæ in multis sint quid vnum, quia sunt vnus Deus, quatenus habent eandem numero naturam, & eadem numero attributa: tamen sunt tria supposita realiter & à parte rei numero distincta, propter oppositas relationes subsistentes quibus constituuntur, & ab inuicem distinguntur. Hoc posito sic breuiter probatur: tres diuinæ personæ ab inuicem distinguntur, vt probatum est supra Dubio primo huius Disputationis; aliàs non esset vera Trinitas personarum in Diuinis: sed non distinguntur specie aut quasi specie, vt dictum est in prima parte conclusionis: ergo solo numero distinguntur.

Ex dictis sequitur, quòd diuinæ processiones sunt diuersæ rationis, siue speciei, eo modo quo species ponitur in Diuinis; & propter diuersitatem quasi specificam proprietatum personalium; & propter differentem modum siue rationem termini formalis, scilicet naturæ diuinæ, communicatæ per modum similitudinis in generatione, & per modum impulsus in spiratione: processio enim per se primò tendit ad naturam vt ad terminum formalem, siue terminum *quo* communicatum, & ad personam vt ad terminum productum; ad proprietatem verò personalem tendit concomitanter & consequenter; siue tendit ad ipsam vt ad terminum quidem formalem *quo*, sed tantùm concomitātem. Vnde processiones diuinæ potiùs

tiùs debent dici vniuocæ propter conuenientiã personæ producentis & personæ productæ in termino *quo* formali primario, videlicet in natura; quàm æquiuocæ, propter differentiam personalem, quæ est tantùm terminus *quo* formalis concomitans.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando agitur de distinctione aliquorum numerica, vel specifica, attenditur tantùm natura, vt patet inductione in creatis; quæ enim habent eandem naturam specie, distinguntur solo numero; quæ verò non habent eandem specie naturam, distinguntur specie: vnde in hac comparatione diuinarum personarum inter se, ipsæ potiùs attenduntur vt sunt indiuidua eiusdem numero diuinæ naturæ, quàm sub ratione formali talis & talis personæ: constat autem quòd in indiuiduo alicuius naturæ formaliter & in recto, consideratur ipsa natura; & consequenter diuinæ personæ non distinguntur simpliciter & absolutè specie, quamuis earum proprietates personales, & constitutiuæ ipsarum in ratione personæ distinguantur quasi specie; quia hæ non tam constituunt indiuidua diuinæ naturæ, quàm personas diuinas: non tamen absolutè ponimus in Diuinis tria indiuidua vt præintellecta personis, imò est vnicum indiuiduum Deitatis sic præintellectum, propter vnitatem numericam diuinæ naturæ.

Ad secundum dicendum similiter, quòd diuinæ personæ hîc in ordine ad distinctionem, non tam considerantur in ratione personæ, quàm in ratione Indiuidui diuinæ naturæ: quamuis ergo natura diuina non sit formale & directum significatum personæ diuinæ, est tamen formale & directum significatum Indiuidui diuini; Indiuiduum quippe significat formaliter & in recto ipsam naturã in concreto cum quodam modo hæcceitatis, vt hic homo. Ad illud quod subiungitur, dicendum quòd diuinæ personæ habent ex suis proprietatibus relatiuis quòd distinguantur: quòd autem non distinguantur plusquam numero, simpliciter & absolutè loquendo, habent ex identitate numerica diuinæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd diuinæ processiones distinguntur formaliter & quasi specificè, si actiuè sumantur, quia sunt actiones diuersarum potentiarum: si verò passiuè sumantur, distinguntur quasi specie, quia terminantur ad personas vt constitutas per proprietates personales diuersæ rationis, & quasi diuersæ speciei; scilicet per relationes oppositas paternitatis, & filiationis, & spirationis passiuæ siue processionis: termini enim *qui* diuinarum processionum sunt ipsæ diuinæ personæ vt tales, siue vt constitutæ in ratione personæ per tales proprietates, ratione quarum distinguntur specie aut quasi specie proprietatis personalis: non autem distinguntur specie absolutè, propter vnitatem numericam naturæ diuinæ. Ad cuius maiorem euidentiam sciendum est, quòd hoc est singulare in Diuinis, proprietates scilicet personales esse diuersæ rationis, cùm debeãt esse relationes oppositæ: vnde non mirum, quòd in Diuinis personis sit differentia quasi specifica ratione ipsarum, cum vnitate naturæ: & quòd per actiones diuersæ rationis producãtur termini solo numero distincti propter rationem assignatam. In aliis autem naturis hoc esse non potest; quia in ipsis formæ constitutiuæ personarum sunt omnes eiusdem speciei; specificantur enim à naturis, ad quarum exigentiam & complementum producuntur.

DVBIVM V.

Vtrùm in Diuinis, sicut sunt tres Personæ, ita sint concedenda tres Res, tres Vnitates, tres Quidditates, tres Veritates, tria Entia, & tria Aliquid.

SVpponendum est, nomen Trinitatis esse in vsu apud Catholicos, ad significandum ea, quæ in Diuinis ternario numero continentur, vt sunt diuinæ personæ, earum personalitates siue proprietates personales, & similia. Nec obstat dictum Concilij Toletani XI. dum ait, quòd non rectè dici potest, vt in vno Deo sit Trinitas. Nam per hæc verba non excludit absolutè Trinitatem à Deo, cùm statim subiungat; Sed vnus Deus Trinitas: excludit autem tantùm Trinitatem à Deo vt Vno, siue à diuina natura. Hoc autem nomen *Trinitas*, vt asserit D.Thomas hic, q. 31. art. 1. ad 2. & in 1. d. 24. q. 2. art. 2. ad 2. propter modum significandi, quia significatur in abstracto, significat vnitatem essentiæ in recto, & numerum personarum in obliquo, quantùm ad etymologiam nominis, prout dicitur Trinitas, Trium vnitas: tamen quantùm ad impositionem nominis est è conuerso; impositum est enim nomen ab ipso numero qui in nomine importatur: vnde quantùm ad veram nominis significationem idem significatur, cùm dicitur Trinitas, ac si diceretur, Tres personæ vnius essentiæ. Nec idem est nomen Trinitatis, ac nomen Triplicitatis: quia Triplicitas importat specialem excessum, qui reperitur inter aliqua: vnde D.Th. hîc quæst. 31. art. 1. ad 3. sic ait: Trinitas absolutè dicitur, significat enim numerum ternarium personarum: sed Triplicitas significat proportionem inæqualitatis, est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boëtium in Arithmetica, & ideò non est in Deo Triplicitas, sed Trinitas: supponitur enim quòd in Diuinis non est inæqualitas inter diuinas personas, sed summa æqualitas in omnibus. Quærimus

rimus in præsenti, vtrùm in Diuinis sicut numerus ternarius & Trinitas applicatur personis, ac personalitatibus siue subsistentiis relatiuis: ita possit applicari omnibus in titulo assignatis.

Prima opinio asserit, prædicta omnia in titulo recensita posse pluraliter ternario numero significari. Probatur sigillatim de omnibus de quibus potest esse difficultas: & quidem quòd sint tres Quidditates; in Diuinis sunt tres res, vt communiter conceditur: ergo etiam sunt tres quidditates, quia ex D.Thoma in 1. d. 25. quæst. 1. artic. 4. nomen rei à quidditate sumitur.

Secundò, quòd sint tres Veritates; non quidem in intelligendo & dicendo, sed in essendo, siue obiectiuæ, probatur; tum quia veritas obiectiua nihil est aliud, quàm realitas cuiuscumque rei, vt conformabilis cum suo proprio conceptu: constat autem quòd in Diuinis sunt tres tales realitates: Tum quia vt patet ex ipsis terminis, hæ sunt distinctæ Veritates, Pater est genitor, Filius est genitus, Spiritus sanctus ab vtroque procedit: Tum quia D. Thomas q. 1. de veritate art. 7. dicit Veritatem sumi etiam personaliter in Diuinis: Tum denique quia tres diuinæ personæ habent suam propriam immaterialitatem, & consequenter suam intelligibilitatem passiuam ac veritatem.

Tertiò quòd in Diuinis sint, simpliciter loquendo, tria Entia, probatur: Ens est superius transcendens respectu diuinarum personarum; quælibet enim diuina persona est ens diuinum: ergo cùm multiplicatis inferioribus multiplicetur superius transcendens, si sint in Diuinis tres personæ, etiam sunt tria Entia. Deinde Ens non significat existentiam, sed entitatem, vt patet ex ipsis terminis; entitas quippe est abstractum entis, & ens est concretum entitatis: ergo cùm in Diuinis tres personæ dicantur tres entitates, etiã dicentur tria Entia. Denique, Ens ad summum dicit realitatem dicentem ordinem ad esse siue ad existentiam, & non ipsum esse aut existentiam: ergo cùm tres diuinæ personæ dicant ordinem ad esse (reuera enim existunt per existentiam absolutam diuinæ naturæ, licèt ipsis negentur propriæ existentiæ) verè sunt tria Entia.

Quartò, quòd sint tria (vt ita dicamus) *Aliquid*, probatur: quælibet diuina persona non est purum nihil, sed verè est aliqua realitas, & aliquod suppositum, & consequenter est aliquid reale: cùm in Diuinis sint tres personæ, etiam sunt tria *Aliquid*.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut in Diuinis sunt tres Personæ: ita sunt concedendæ simpliciter & absolutè loquendo, tres Res, & tres Vnitates: 2. Non autem tres Quidditates, 3. Nec tres Veritates, 4. Nec tria Entia substantiuè, sed tantùm adiectiuè, 5. Nec tria, vt ita dicamus, *Aliquid*. Hæc conclusio quoad primam & secundam partem est communis inter Theologos: quoad reliquas verò est communis inter Discipulos D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis, quòd sint in Diuinis tres Res, authoritate S. Augustini, & S. Anselmi: Augustinus lib. 1. de doctrina Christiana cap. 5. ait: Res, quibus in cœlo fruendum, esse Patrem, Filium, & Spiritum sanctum. Anselmus lib. de Incarnatione Verbi cap. 3. dicit omnes Christianos sentire, personas diuinas secundùm propria & personalia esse tres Res: sed secundùm essentiã esse vnam Rem, absque separatione aliqua vel diuisione. Deinde probatur tum authoritate, tum duplici ratione D.Thomæ: authoritas eius habetur 4. contra Gentes cap. 14. vbi sic ait: Sunt igitur plures (scilicet tres) Res subsistentes, si relationes considerentur; est autem vna Res subsistens, si consideretur essentia.

Prima ratio habetur infra q. 39. art. 3. ad 3. vbi sic ait: Dicendum quòd hoc nomen *Res* est de transcẽdentibus: vnde secundùm quòd pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in Diuinis: secundùm verò quòd pertinet ad substantiam singulariter prædicatur; vnde Augustinus dicit, quòd eadem Trinitas quædã summa Res est. Quæ ratio sic reducitur ad formam: Res significat realitatem ratam & fixam in rerum natura; ac proinde est prædicatum transcendens tam respectu diuinæ essentiæ, quàm respectu relationum & personarum, & aliorum Diuinorum, impræscindibiliter in eis inclusum: cùm ab illis omnibus præscindi non possit, quin sint realitates ratæ & fixæ in rerum natura: ergo cùm prędicatum transcendens sequatur conditionem illorum in quibus includitur, quantùm ad hoc quod est multiplicari, vel non multiplicari; sicut in Diuinis sunt tres personæ, ita sunt tres Res videlicet relatiuæ; & sicut est vna tantùm essentia, ita est tantùm vna Res absoluta.

Secunda ratio D.Thomæ habetur in 1. d. 25. q. 1. art. 4. vbi sic ait: Quidditas siue forma, à qua sumitur nomen Rei in Diuinis, consideratur dupliciter: aut vt forma absoluta, vt essentia vel Deitas, & huiusmodi quæ non multiplicãtur in Diuinis vnde & nomen Rei quod à tali forma sumitur, pluraliter non prædicatur, sed singulariter; prout dicitur quòd Pater & Filius sunt vna Res: est in Diuinis quædam forma relatiua, vt paternitas, quę secundùm rationẽ non solùm in intellectu existentem, sed etiam extra, est alia à filiatione: vnde secundùm quòd ab hac relatione sumitur nomen Rei, Res pluraliter prædicatur; vt sint ibi plures tales formæ relatiuæ: & secũdùm hoc dicimus, quòd Pater, & Filius & Spiritus sanctus sunt tres Res, non tantùm in anima, sed etiam

extra

extra animam, habentes firmitatem in natura. Quæ ratio sic breuiter reducitur ad formam: in Diuinis sunt tres realitates, non solùm secundùm rationem siue in anima; sed verè extra animam habentes firmitatem in natura: ergo in Diuinis sunt tres Res; Res quippe nihil est aliud quàm realitas habens firmitatem in natura. Quòd autem sint tres Vnitates, docet & probat D.Thomas, tum qu. 9. de potentia art.4. ad 14.vbi sic ait: Vnum in Diuinis se habet communiter ad essentiam & relationem: dicimus enim quòd essentia est vna, & quòd Pater est vnus: tum hîc q. 30. art.3. vbi sic ait: Cum dicimus, personæ sunt plures, significantur illæ personæ, & indiuisio circa vnamquamque earum: quia de ratione multitudinis est, quòd ex vnitatibus constet: & in solutione ad 1. sic ait: Vnum, cùm sit de transcendentibus, est communius quàm substantia, & quàm relatio; & similiter multitudo: vnde potest stare in Diuinis & pro substantia, & pro relatione. Ex quibus sic breuiter tres formantur rationes. Prima est; Vnum siue vnitas est prædicatum transcendens, tam respectu essentiæ, quàm respectu personarum: ergo cùm in Diuinis sint tres personæ, sunt etiam tres Vnitates. Secunda est; in Diuinis est Trinitas, siue numerus ternarius transcendẽtalis personarũ: ergo sunt, simpliciter loquendo, in Diuinis tres Vnitates, quia omnis numerus & multitudo constat vnitatibus. Tertia est; quia Vnitas nihil est aliud, quàm entitas, siue realitas in se indiuisa, & ad summum dicit quòd etiam sit diuisa à quolibet alio: ergo cùm in Diuinis sint tres personæ, quarum quælibet est in seipsa indiuisa, & diuisa ab aliis, sunt etiam tres Vnitates.

Probatur secunda pars conclusionis. Quidditas diuina simpliciter & absolutè sumpta, sumitur pro Deitate, siue pro diuina essentia & significat id quod est principium aut quasi principium essendi: sed Quidditas diuina sic sumpta est vna tantùm, & non tres; cùm in Diuinis sit vnum tantùm esse absolutum, vt probatum est supra: ergo simpliciter & absolutè loquendo, in Diuinis non sunt tres Quidditates, sed vna tantùm est Quidditas.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sanctorum Patrum: hanc expressè docet Augustinus lib. 8. de Trinitate, cap. 1. Anselmus in dialogo de Veritate cap. 7. Bernardus serm. 80. in Cantica. Boëtius lib. An Pater, & Filius, & Spiritus sanctus de Diuinitate substantialiter prædicentur, vbi sic ait: Pater veritas est, Filius veritas est, Spiritus sanctus veritas est: non tres veritates, sed vna veritas: si ergo vna in his substantia, vna veritas, necesse est veritatem substantialiter prædicari de bonitate, de incommunicabilitate, de iustitia, ac de cæteris omnibus, quæ tam de singulis, quàm de omnibus singulariter prædicamus. Deinde probatur ratione, quam adducit D.Thomas qu. 1. de veritate art. 5. ad 18. vbi sic ait: Ratio Veri fundatur supra ens: quamuis autem in Diuinis ponantur plures personæ, vel proprietates; non tamen ibi ponitur nisi vnum esse: quia esse in Diuinis non nisi essentialiter dicitur, & omnium istorum enuntiabilium, Patrem esse vel generare, Filium esse vel genitum esse, secundùm quòd ad rem referuntur; est Veritas vna, quæ est Veritas prima & æterna. Igitur ex D. Thoma Veritas non fundatur in quacumque realitate, sed in realitate quæ vel sit à se actu existens, vel quæ sit principium aut quasi principium actus essendi siue existentiæ: constat autem quòd talis realitas in Diuinis est solùm vna scilicet diuina natura. Hanc doctrinam supponit D.Thomas à se probatam art. 1. eiusdem q. triplici diffinitione Veri siue Veritatis: ait enim; tripliciter Veritas & Verum diffiniri inuenitur. Vno modo secundùm id quod præcedit rationem Veritatis, & in quo Verum fundatur: & sic Augustinus diffinit in libro Soliloquiorum; Verum est id quod est: & Auicenna in 11. Metaphysicæ, Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse: & quidam sic, Verum est indiuisio esse, & eius quod est. Denique probatur ratione S. Augustini lib. 8. de Trinitate cap. 1. In Diuinis Veritas in essendo (de hac enim ibi præcipue loquitur) est magnitudo & perfectio: sed in Diuinis non sunt tres magnitudines aut perfectiones: ergo nec tres Veritates: probat autem quòd Veritas sit magnitudo & perfectio, quia fundatur in esse: vnde concludit sic, quia in essentia Veritatis hoc est Verum esse, quod est esse: & hoc est esse, quod est magnum esse: hoc est ergo magnum esse, quod Verum esse. Et ex hoc principio infert quòd tota sanctissima Trinitas non est maior, nec perfectior qualibet diuina persona, quia non est verior. Ex his sequitur, quòd in Diuinis non sunt tria Vera substantiuè, sed tantùm adiectiuè; quia ad multiplicationem nominis substantiui, præter multiplicationem suppositorum, requiritur multiplicatio formę importatæ per tale nomen: ad multiplicationem verò nominis adiectiui, sufficit multiplicatio suppositorum habentium formam importatam per tale nomen, vt dicetur infra.

Probatur quarta pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D.Thomæ. In 1. d. 25. q. 1. art. 4. sic ait: Nomen Entis sumitur ab esse rei: & ideo cùm vnũ & idem sit esse trium personarum: si Ens sumatur substantiuè, non potest pluraliter prædicari de tribus personis, quia forma à qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis: si autem sumatur participialiter & adiectiuè, sic pluraliter prædicari potest; quia huiusmodi recipiunt numerum à suppositis, & non à forma significata: idem repetit respondendo ad 1. sed clariùs eadem quæstione

stione & eodem articulo ad Annibaldum sic ait: Ens secundùm Auicennam ab esse imponitur, sicut res à quidditate: in Diuinis autem vnicum est esse; & ideò quantùm ad id, à quo nomen Entis imponitur, nõ prædicatur in Diuinis pluraliter. Sed quia diuersimode impositũ est ad esse significandũ, scilicet adiectiuè & substantiuè: adiectiuũ verò numerum recipit à suppositis, substantiuum autem à forma, à qua imponitur: ideo hoc nomen *Ens*, si substantiuè sumatur, non prædicatur nisi singulariter in Diuinis: si autem sumatur adiectiuè, potest pluraliter prædicari; substantiua enim plurificantur ratione formæ significatæ, adiectiua ratione suppositorum. Hæc vera sunt si simpliciter & absolutè sumatur Ens: si autem ratione adiuncti sumatur, non vt est principium essendi, sed vt opponitur nihilo, quando sumitur entitas in abstracto, sic poterit pluraliter prædicari: & sic in Diuinis possunt admitti tria Entia relatiua. Et similiter possunt poni tres entitates relatiuæ, quomodo sæpe suprà posuimus loquentes de diuinis personis & relationibus, assignando ipsis propriam entitatem.

Probatur quinta pars conclusionis duplici ratione desumpta ex D. Thoma. Aliquid idem est, ac aliud quid, vt ait S. Doctor q. 1, de veritate art. 1. sed in Diuinis nõ est aliud & aliud substantiuè sumptum; quia hæc important differentiam essentialem: sed tantùm est alius, & alius, quia tantùm importãt distinctionẽ suppositorũ. Secunda est, quia Aliquid simpliciter & absolutè sumptum, significat rem absolutam, & opponitur ad hoc quod est esse ad aliquid: vnde cùm in Diuinis non sint tres res absolutæ, non sũt etiam tria, vt ita dicamus, *aliquid*. Hanc doctrinam tradit D. Thomas q. 2. de potentia art. 5. vbi sic ait: Nec tamen sequitur quòd quamuis paternitatem Filius non habeat, quam Pater habet, aliquid habeat Pater, quod non habet Filius: nam ipsa relatio secundùm rationem sui generis, in quantùm est relatio, non habet quòd sit aliquid, sed solùm quòd sit ad aliquid: quòd sit verò aliquid secundùm rem, habet ex illa parte qua inest; vel vt idem secundùm rem vt in Diuinis; vel vt habens causam in subiecto, sicut in creaturis. Vnde cùm id quod est absolutum, communiter sit in Patre & Filio, non distinguuntur secundùm Aliquid, sed secundùm Ad Aliquid tantùm. Vnde non potest dici, quòd aliquid habet Pater, quod non habet Filius; sed quòd Aliquid secundùm vnum respectum conuenit Patri, & secundùm alium Aliquid Filio. Cum hoc tamen stat, quòd si *aliquid* sumatur, prout præcisè dicit realitatem, & opponitur nihilo, possit pluraliter poni in Diuinis cum addito limitante, vt si dicantur tria *aliquid* relatiua.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma loco in obiectione citato in responsione ad 2. quòd nomen Rei sumitur à Quidditate, non vt tantùm significat essentiam, sed vt importat quamcumque rationem formalem: vnde & licèt propriè loquendo quidditas tantùm significet essentiam substantiæ, tamen aliquo modo sumitur pro ratione formali cuiuscumque alterius rei.

Ad secundum dicendum, quòd ad fundandam veritatem, non sufficit quæuis realitas conformabilis cum suo proprio conceptu, sed requiritur vt dictum est, vel quòd à se actu habeat esse, vel quòd saltem sit principium ipsius. Assignatæ autem propositiones important & significant eandem veritatem formaliter & in abstracto, quæ est diuinæ essentiæ in omnibus diuinis inclusæ; quamuis materialiter & in concreto plures veritates concipiantur per prædictas propositiones: igitur tantùm importantur plures veritates adiectiuè & concretiuè, non autem substantiuè & in abstracto. Nec D. Thomas loquitur loco citato de veritate in essendo, de qua in præsenti agimus, sed de veritate similitudinarie & metaphoricè sũpta, in quantũ Filius dicitur Verus & Veritas, quia ex vi suæ processionis procedit similis suo principio, sicut creaturæ dicuntur veræ, quia procedunt similes suo principio. Licèt autem diuinæ personæ habeant immaterialitatem & intelligibilitatem; non tamen habent distinctam ab immaterialitate & intelligibilitate diuinæ essentiæ, nec sunt principium aut quasi principium essendi: vnde non fundant distinctam veritatẽ à veritate diuinæ essentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd Ens participialiter sumptum, vel vt est principium essendi, non est superius transcendens superioritate & communitate rationis, de qua procedit obiectio, respectu diuinarum personarum, vt debeat multiplicari multiplicatis personis. Ad aliud dicendum, quòd licet Ens nominaliter sumptum, & vt opponitur nihilo, non dicat existentiam, nec ordinem ad illam; & sub hac ratione possit pluraliter prædicari in Diuinis: non tamen simpliciter sumptum; quia, vt dictum est, denominatur ab actu essendi; & ita vel debet actu à se esse, vel saltem debet esse principium essendi: & iuxta hanc distinctionem Entis in concreto, distinguenda est entitas in abstracto. Ad aliud dicendum, quòd non sufficit quicumque ordo ad existentiam, vt aliquid dicatur Ens simpliciter, sed debet esse ordo ad existentiam propriam ac sibi proportionatam, qualem non habent diuinæ personæ.

Ad quartum dicendum, quòd si *Aliquid* sumatur, vt opponitur nihilo, potest pluraliter prædicari in Diuinis; & potest sic sumi, ratione alicuius termini adiuncti: sed quia simpliciter & absolute non sic sumitur, sed potiùs vt significat rem absolutum, & opponitur ei quod est esse Ad aliquid; ideò non prædicatur

dicatur pluraliter in Diuinis, nec sunt tria, vt ita dicamus, *aliquid*.

DVBIVM VI.

Vtrùm termini Numerales ponant aliquid in Diuinis.

SVpponendum est, quòd termini numerales dicuntur illi, qui significant aliquem numerum, vel vnitatem quæ est principium numeri: vt sunt Vnum, Duo, Tria. Certum est autem in Diuinis esse vnitatem & numerum: vnitatem quidem in absolutis, numerum verò in relatiuis. Numerus qui ponitur in Diuinis, non est numerus prædicamentalis, qui est vna per se species quantitatis discretæ, constans ex vnitatibus tanquam veris partibus, & dicens veram compositionem, ac importans alias imperfectiones Diuinis repugnantes: sed est numerus transcendentalis, qui reperitur in rebus purè spiritualibus, & qui non est vnum quid per se, sed est pluralitas vnitatum dicentium inter se aliquem ordinem; vnde ad faciendam multitudinem non comparantur vt partes, sed vt extrema. Quòd in Diuinis sit ponendus numerus transcendentalis, patet ex sacra Scriptura, Conciliis, sanctis Patribus, & ratione: in sacra Scriptura 1. Ioannis vltimo habetur; Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus: & hi tres Vnum sunt. In VI. Synodo generali actione 11. habetur: Sancta Trinitas numerabilis personalibus facta est subsistentiis. Et in Concilio Toletano XI. in confessione fidei dicitur: In relatione personarum numerus cernitur. Idem docent sancti Patres, vt Augustinus lib.7. de Trinitate cap.6. vbi sic ait: Tres personas eiusdem essentiæ, vel tres personas vnam essentiam dicimus. Damascenus lib.3. de fide, cap.5. Tres personæ supernæ Trinitatis inconfusè vniuntur, & indiuisibiliter discernuntur & numerantur, & numerus diuisionem non inducit. Et tandem D. Th. multis in locis, probat esse numerum in Diuinis, vt in præsenti qu.30. art.3. & qu. 9. de potentia art.5. Ratio est, quia quælibet diuina persona affert suam propriam vnitatem distinctam ab aliis: & consequenter in Diuinis est pluralitas & multitudo vnitatum, ac proinde est numerus transcendentalis. Quòd si in creatis reperiantur aliquæ imperfectiones in numero transcendentali ratione rerum numeratarum, debent excludi à Diuinis, vbi est præcisè numerus extremorum, siue relationum oppositarum, ex quibus non potest fieri compositio, nec possunt se habere mutuò per modum partis respectu alicuius; cùm potiùs ex propria ratione se mutuò excludant. Quærimus igitur, Vtrùm termini Numerales in Diuinis addant aliquid.

Prima opinio S. Bonauenturæ in 1. d. 24. art. 1. q. 1. Alensis 1. p. q.13. membro 1. Scoti lib.4. Metaphysicæ q.4. Vasquis hîc, disp. 128. & 129. asserit, tam vnitatem, quàm numerum in Diuinis addere aliquid positiuum rebus, de quibus dicuntur, quod per terminos numerales dicunt significari de formali. Probatur, ex Philosopho 10. Metaphysicæ cap. 5. Vnum & multitudo opponuntur contrariè: ergo vtrumque dicit de formali, & secundùm quòd opponitur alteri, aliquid positiuum: oppositio enim contraria est tantùm inter duo positiua.

Secundò, Vnũ & multitudo, etiam in Diuinis aliquid superaddunt rebus, de quibus dicitur; alias nihil significarent supra res de quibus dicuntur, quod tamen falsum est; nam qui dicit, essentia diuina est vna, vel diuinæ personæ sunt tres, non idem dicit ac si diceret, essentia diuina est essentia, vel personæ diuinæ sunt personæ: vel ergo superaddunt aliquid positiuum, & ita habetur intentum: vel superaddunt aliquid negatiuum vel priuatiuum, & adhuc habetur intentum; nam negatio & priuatio debent fundari in aliquo positiuo superaddito.

Tertiò, Si vnum & multitudo in Diuinis, non superadderent rebus, de quibus dicuntur, aliquid positiuum, sed tantùm aliquid negatiuum aut priuatiuum: non posset esse aliud quàm quòd Vnum neget multitudinẽ, & multitudo neget Vnitatem: sed hoc dici non potest; tum quia si vtrumque dicat de formali negationem, alterutrum negando aliud, esset negatio negationis, quod est absurdum; tum quia habitus, siue res priuata est prior priuatione, & ita Vnum cùm sit prius multitudine, non potest esse negatio aut priuatio multitudinis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd termini Numerales in Diuinis, non superaddũt rebus, de quibus dicuntur, aliquid positiuum; sed tantùm aliquid negatiuum, siue priuatiuum. Vnde ponunt ipsas res de quibus dicuntur cum aliqua negatione: qui igitur dicit, *Vnus Deus*, idem dicit ac, Deus carens diuisione siue indiuisus: qui autem dicit, *Tres personæ diuinæ*, dicit ipsas personas cum duplici negatione, scilicet quamlibet in seipsa indiuisam, & quòd vna non sit altera. Quòd autẽ multitudo dicat duplicem negationem, prouenit ex eo quòd constat vnitatibus; & ita vnam dicit ratione sui, aliam verò ratione cuiuslibet vnitatis qua constat. Hæc conclusio sic explicata est communis inter Discipulos D. Thomæ.

Probatur conclusio, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ. hîc q. 30. art. 3. postquam dixit, Vnum transcendentale, quod solum potest poni in Diuinis, distingui ab Vno prædicamentali; quòd istud addit aliquid positiuum

ſupra rem de qua dicitur; illud autem addit tantùm indiuiſionem: ſic concludit: Termini ergo numerales ſignificant in Diuinis illa, de quibus dicuntur, & ſuper hoc nihil addunt, niſi negationem. Et quantùm ad hoc, veritatem dixit Magiſter in Sententiis: vt cùm dicimus eſſentia eſt vna, Vnum ſignificat eſſentiam indiuiſam: cùm dicimus perſona eſt vna, ſignificat perſonam indiuiſam: cùm dicimus, perſonæ ſunt plures, ſignificantur illæ perſonæ, & indiuiſio circa vnamquamque earum; quia de ratione multitudinis eſt, quòd ex vnitatibus conſtet. Sed clariùs, licèt fuſiùs noſtram concluſionem explicat, & probat D. Thomas q. 9. de potentia art. 7. vbi ſic ait: Vnum, quod conuertitur cum ente, non addit ſupra ens, niſi negationem diuiſionis: non quòd ſignificet ipſam indiuiſionem tantùm, ſed ſubſtantiam eius cum ipſa: eſt enim Vnum idem, quod ens indiuiſum. Et ſimiliter multitudo correſpondens vni, nihil addit ſupra res multas, niſi diſtinctionem; quæ in hoc attenditur, quòd vna earum non eſt alia: quod quidem non habent ex aliquo ſuperaddito, ſed ex propriis formis. Patet ergo quòd Vnum, quod conuertitur cum ente, ponit quidem ipſum ens, ſed nihil ſuperaddit, niſi negationem diuiſionis. Multitudo autem ei correſpondens addit ſupra res, quæ dicuntur multæ, quòd vnaquæque earum ſit vna, & quòd vna earum non ſit altera: in quo conſiſtit ratio diſtinctionis. Et ſic cùm Vnum addat ſupra ens vnam negationem, ſecundùm quòd aliquid eſt indiuiſum in ſe: multitudo addit duas negationes, provt ſcilicet aliquid eſt in ſe indiuiſum, & provt eſt ab alio diuiſum; quod quidẽ diuidi eſt vnum eorum non eſſe alterũ. Dico ergo quòd in Diuinis non prædicantur Vnum & multa, quæ pertinent ad genus quantitatis; ſed Vnum quod conuertitur cum ente, & multitudo ei correſpondens. Vnde Vnum & multa ponũt quidem in Diuinis ea, de quibus dicuntur, ſed non ſuperaddunt, niſi diſtinctionem & indiſtinctionem: quod eſt ſuperaddere negationem, vt ſupra expoſitum eſt. Vnde concedimus, quòd quantùm ad id quod ſuperaddunt eis, de quibus prædicantur, remotiuè in Deo accipiuntur: in quantùm autem includunt in ſua ſignificatione ea, de quibus dicuntur, poſitiuè accipiuntur. Hæc D. Thom. quibus nihil clarius: Vnde nihil addi poteſt.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thom. loco in obiectione citato, lectione 4. ibi exponente mentem Philoſophi, quòd quia Vnum non ſignificat priuationem puram: non enim ſignificat ipſam indiuiſionem; ſed ipſum ens indiuiſum: manifeſtum eſt, quòd Vnum & multitudo non opponuntur ſecundùm priuationem puram & habitum, ſed ſicut contraria. Licèt ergo primariò & directè Vnum opponatur diuiſioni: ſecundariò tamen & ex conſequenti opponitur multitudini, quia includit diuiſionem.

Ad ſecundum dicendum, quòd Vnum & multitudo in Diuinis addunt tantùm aliquid negatiuum ſupra res, de quibus dicuntur, vt explicatum eſt; quod negatiuum fundatur ſupra entitatem poſitiuam ipſarum rerum, de quibus Vnum & multitudo dicuntur.

Ad tertium dicendum, quòd Vnum non negat per ſe primò & directè multitudinem, ſed diuiſionem eius de quo dicitur: multitudo autem duo negat, ſcilicet diuiſionem in ſe illorum de quibus dicitur; & quòd vnum ſit aliud: quamuis ex conſequenti & materialiter Vnum neget multitudinem, & multitudo neget vnitatẽ ſiue Vnum. Diuiſio autem negata tam ab Vno, quàm à multitudine, eſt prior & Vno, & multitudine, vt docet D. Thomas hîc q. 30. art. 3. ad 3. vbi ſic ait: Vnum non eſt remotiuum multitudinis, ſed diuiſionis quæ eſt prior ſecundùm rationem, quàm Vnũ vel multitudo: multitudo autem non remouet vnitatem, ſed remouet diuiſionem circa vnumquodque eorum, ex quibus conſtat multitudo. Quando autem D. Thomas ait, quòd Vnum non remouet multitudinem, nec multitudo Vnum, debet intelligi primariò & formaliter, & non ſecundariò & materialiter. Igitur primum quod concipimus, eſt ratio entis; deinde eſt carentia entis, ſiue non ens; extrema enim contradictoria ſe conſequuntur, ita tamen quòd affirmatio ſit prior negatione; in hac autem oppoſitione, eſt diuiſio vnius extremi ab alio: poſtea concipimus in extremo affirmatiuo vnitatem poſitiuam, in quantùm ipſum concipimus in ſe indiuiſum; in extremo autem negatiuo concipimus vnitatem negatiuam: ac tandẽ conceptis multis vnitatibus concipimus multitudinẽ ex illis conſtantem. Hæc docet D. Th. ſupra qu. 11. art. 2. ad 4. & clariùs q. 9. de potentia art. 7. ad. 15. vbi inter alia hæc habet. Primum quod in intellectum cadit, eſt ens. Secundum verò eſt negatio entis. Ex his autem duobus ſequitur tertiò intellectus diuiſionis: ex hoc enim quòd aliquid intelligitur ens, & intelligitur non eſſe hoc ens, ſequitur in intellectu, quòd ſit diuiſum ab eo. Quartò autẽ ſequitur in intellectu ratio vnius, provt ſcilicet intelligitur hoc ens non eſſe in ſe diuiſum. Quintò autem ſequitur intellectus multitudinis, provt ſcilicet hoc ens intelligitur diuiſum ab alio, & vtrumque ipſorum eſſe in ſe vnum: quantumcumque enim aliqua intelligantur diuiſa, non intelligitur multitudo, niſi quodlibet diuiſorum intelligatur eſſe Vnum.

QVÆSTIO

Digitized by Google

QVÆSTIO XXXII.

De diuinarum perſonarum cognitione, in quatuor articulos diuiſa.

CONSEQVENTER inquirendum eſt de cognitione diuinarum perſonarum.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrùm per rationem naturalem poſſint cognoſci diuinæ perſonæ.

¶ Secundò, vtrùm ſint aliquæ notiones diuinis perſonis attribuendæ.

¶ Tertiò, de numero notionum.

¶ Quartò, vtrùm liceat diuerſimodè circa notiones opinari.

ARTICVLVS I.

Vtrùm trinitas diuinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci.

181. AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd trinitas diuinarum perſonarum poſſit per naturalem rationem cognoſci. Philoſophi enim non deuenerunt in Dei cognitionem niſi per rationem naturalem. Inueniuntur autem à Philoſophis multa dicta de trinitate perſonarum. Dicit enim Ariſt.* in 1. de cæ. & mun. Per hunc numerum, ſcilicet ternarium, adhibuimus nos ipſos ſignificare Deum vnum eminentem proprietatibus eorum quæ ſunt creata. Auguſt. etiam dicit 7. confeſ.† Ibi legi, ſc. in libris Platonicorum: non quidem his verbis, ſed hoc idem omnino multis & multiplicibus ſuaderi rationibus, quòd in principio erat verbum, & verbum erat apud Deum, & Deus erat verbum: & huiuſmodi quæ ibi ſequuntur. In quibus verbis diſtinctio diuinarum perſonarum traditur. Dicit etiam in glo.* Rom. 1. & Exod. 7. quod magi Pharaonis defecerunt in tertio ſigno, id eſt, in notitia tertiæ perſonæ, ſ. ſpir. ſancti. Et ſic ad minus duas cognouerunt. Triſmegiſtus etiam dixit†, Monas genuit monadem, & in ſe ſuum reflexit ardorem. Per quod videtur generatio filij & ſpiritus ſancti proceſſio intimari. Cognitio ergo diuinarum perſonarum poteſt per rationem naturalem haberi.

¶ 2 Præterea, Ric. de ſanct. Vict. dicit in lib. de trin.* Credo ſine dubio, quod ad quamcumque explanationem veritatis non modo probabilia, immo etiam neceſſaria argumenta non deſint. Vnde, etiam ad probandum trinitatem perſonarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis diuinæ, quæ ſeipſam infinitè communicat in proceſſione diuinarum perſonarum. Quidam vero per hoc, quod nullius boni ſine conſortio poteſt eſſe iucunda poſſeſſio. Auguſtin.* verò procedit ad manifeſtandum trinitatem perſonarum ex proceſſione verbi & amoris in mente noſtra. Quam viam ſupra ſecuti ſumus†. ergo per rationem naturalem poteſt cognoſci trinitas perſonarum.

¶ 3 Præterea, Superfluum videtur homini tradere, quod humana ratione cognoſci non poteſt. Sed non eſt dicendum quòd traditio diuina de cognitione trinitatis ſit ſuperflua. Ergo trinitas perſonarum ratione humana cognoſci poteſt.

SED contra eſt quod Hilar. dicit in lib. 1. de trin.* Non putet homo ſua intelligentia generationis ſacramentum poſſe conſequi. Ambroſ.† etiam dicit, Impoſſibile eſt generationis ſcire ſecretum; Mens deficit: vox ſilet. Sed per originem generationis & proceſſionis diſtinguitur trinitas in perſonis diuinis, vt ex ſupra dictis patet.* Cùm ergo illud homo non poſſit ſcire & intelligentia conſequi, ad quod ratio neceſſaria haberi non poteſt, ſequitur quòd trinitas perſonarum per rationem cognoſci non poſſit.

CONCLVSIO.

Impoſſibile eſt per rationem naturalem ad trinitatis diuinarum perſonarum cognitionem peruenire.

RESPONDEO dicendum, quòd impoſſibile eſt per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis diuinarũ perſonarum peruenire. Oſtenſum eſt enim ſupra,* quod homo per rationem naturalem in cognitionem Dei peruenire non poteſt, niſi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem ſicut effectus in cauſam. Hoc igitur ſolum ratione naturali de Deo cognoſci poteſt, quod competere ei neceſſe eſt ſecundum quod eſt omnium entium principium. Et hoc fundamento vſi ſumus ſupra † in conſideratione Dei. Virtus autem creatiua Dei eſt communis toti Trinitati. Vnde pertinet ad vnitatem eſſentiæ, non ad diſtinctionem perſonarum. Per rationem igitur naturalem cognoſci poſſunt de Deo ea quæ pertinent ad vnitatem eſſentiæ, non autem ea quæ pertinent ad diſtinctionem perſonarum. Qui autem probare nititur Trinitatem perſonarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primò quidem quantum ad dignitatem ipſius fidei, quæ eſt vt ſit de rebus inuiſibilibus, quæ rationem humanam excedunt. Vnde Apoſt. dicit ad Hebr. 11. quòd fides eſt de non apparentibus. Et Apoſt. dicit, 1. Cor. 2. cap. Sapientiam loquimur inter perfectos. Sapientiam verò non huius ſeculi, neque principum huius ſeculi, ſed loquimur Dei ſapientiam in myſterio, quæ eſt abſcondita. Secundò quantum ad vtilitatem trahendi alios ad fidem. Cùm enim aliquis ad probandam fidem inducit rationes, quæ non ſunt cogentes, cedit in irriſionem infidelium. Credunt enim quòd huiuſmodi rationibus innitamur, & propter eas credamus. Quæ igitur fidei ſunt, non ſunt tentanda probare niſi per auctoritates his, qui auctoritates ſuſcipiunt. Apud alios verò ſufficit defendere non eſſe impoſſibile quod prædicat fides. Vnde Dionyſ.* dicit, 2. cap. de diu. no. Si aliquis eſt qui totaliter eloquiis reſiſtit, longè erit à noſtra philoſophia. Si autem ad veritatem eloquiorum ſcilicet ſacrorum reſpicit, hoc & nos canone vtimur.

AD primum ergo dicendum, quòd philoſophi non cognouerunt myſterium Trinitatis diuinarum perſonarum per propria, quæ ſunt paternitas, filiatio, & proceſſio, ſecundum illud Apoſt. 1. ad Cor. 2. Loquimur Dei ſapientiam, quam nemo principum huius ſeculi cognouit, id eſt, philoſophorum, ſecundum glo. Cognouerunt tamen quædam eſſentialia attributa, quæ appropriantur perſonis ſicut potentia patri, ſapientia filio, bonitas ſpiritui ſancto, vt infra patebit.* Quod ergo Ariſtot. dicit, per hunc numerum adhibuimus nos ipſos, &c. non eſt ſic intelligendum, quod ipſe poneret ternarium numerum in diuinis. Sed vult dicere, quod antiqui vtebantur ternario numero in ſacrificiis & orationibus, propter quandam ternarij numeri perfectionem. 209 In libro etiam Platonicorum inuenitur, In principio erat verbum: non ſecundum quod verbum ſignificat perſonam genitã in diuinis, ſed ſecundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quã Deus omnia condidit, quæ filio appropriatur. Et licet appropriata tribus perſonis cognouerint, dicuntur tamen in tertio ſigno defeciſſe, id eſt in cognitione tertiæ perſonæ: quia à bonitate, quæ ſpiritui ſancto appropriatur, deuiauerunt: dum cognoſcentes Deum, non ſicut Deum glorificauerunt, vt dicitur Rom. 1. vel quia ponebant Platonici vnum primum ens, quod etiam dicebant eſſe patrem totius vniuerſitatis rerum, conſequenter ponebant aliam ſubſtantiam ſub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum. In qua erant rationes omnium rerum, ſicut Macrob.* recitat ſuper ſomnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam ſubſtantiam tertiam ſeparatam, quæ videretur ſpiritui ſancto reſpondere. Sic autem nos non ponimus patrem & filium ſecundum ſubſtantiam differentes, ſed hoc fuit error Origenis & Arij † ſequentium Platonicos. Quod verò Triſmegiſtus dixit, monas monadem genuit, & in ſe ſuum reflexit ardorem: non eſt referendum ad generationem filij vel proceſſionem ſpir. ſancti, ſed ad productionem mundi. Nam vnus Deus produxit vnum mundum propter ſuiipſius amorem.

AD ſecundum dicendum, quòd ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Vno modo ad probandum ſufficienter aliquam radicem. Sicut in ſcientia naturali inducitur ratio ſufficiens ad probandum, quod motus cæli ſemper ſit vniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quæ ſufficienter probet radicem, ſed quæ radici iam poſitæ oſtendat congruere conſequentes effectus. Sicut in aſtrologia ponitur ratio excentricorum & epicyclorum ex hoc, quòd hac poſitione facta poſſunt ſaluari apparentia ſenſibilia circa motus cæleſtes: non tamen ratio hæc eſt ſufficienter probans, quia etiam fortè alia poſitione facta ſaluari poſſent. Primo ergo modo poteſt induci ratio ad probandum Deum eſſe vnum, & ſimilia. Sed ſecundo modo ſe habet ratio quæ inducitur ad manifeſtationem Trinitatis: quia, ſcilicet Trinitate poſita congruunt huiuſmodi rationes, non tamen ita quod per has rationes ſufficienter probetur trinitas perſonarum. Et hoc patet per ſingula. Bonitas enim infinita Dei manifeſtatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis eſt ex nihilo producere.* Non enim oportet ſi infinita bonitate ſe communicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat, ſed ſecundum modum ſuum recipiat diuinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quòd ſine conſortio non poteſt eſſe iucunda poſſeſſio alicuius boni: locum habet, quando in vna perſona non inuenitur perfecta bonitas. Vnde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius conſociati ſibi. Similitudo autem intellectus noſtri non ſufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quòd intellectus non vniuocè inuenitur in Deo & in nobis. Et inde eſt quòd Auguſt. † ſuper Io. dicit, quòd per fidem venitur ad cognitionem, & non è conuerſo.

AD tertium dicendum, quod cognitio diuinarum perſonarum fuit neceſſaria nobis dupliciter. Vno modo ad rectè ſentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quòd dicimus, Deum omnia feciſſe verbo ſuo, excluditur error ponentium Deum produxiſſe res ex neceſſitate naturæ. Per hoc autem quòd ponimus in eo proceſſionem amoris, oſtenditur quòd Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam cauſam extrinſecam, ſed propter amorem ſuæ bonitatis. Vnde & Moyſes poſtquam dixerat, In principio creauit Deus cœlum & terram: ſubdit, dixit Deus, fiat lux, ad manifeſtationem diuini verbi. Et poſtea dixit, vidit Deus lucem quòd eſſet bona, ad oſtendendam probationem diuini amoris. Et ſimiliter in aliis operibus. Alio modo & principalius ad rectè ſentiendum de ſalute generis humani, quæ perficitur per filium incarnatum, & per donum ſpiritus ſancti.

ARTICVLVS II.

Vtrùm ſint ponendæ notiones in diuinis.

182. AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd non ſint ponendæ notiones in diuinis. Dicit enim Dionyſ. in 1. cap. de diu. no.* quòd non eſt audendum dicere aliquid de Deo, præter ea quæ nobis ex ſacris eloquiis ſunt expreſſa. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis ſacræ ſcripturæ. Ergo non ſunt ponendæ notiones in diuinis.

¶ 2 Præterea, Quicquid ponitur in diuinis, aut pertinet ad vnitatem eſſentiæ, aut ad trinitatem perſonarum. Sed notiones non pertinent ad vnitatem eſſentiæ, nec ad trinitatem perſonarum. De notionibus enim neque prædicantur ea quæ ſunt eſſentiæ. Non enim dicimus quòd paternitas ſit 175 195

Margin notes: *Cap. 1. non multũ à princ.* — *Lib. 1. non multũ procul à medio illius.* — *† Gregor. 10. 1. ſuper illud, Et Deus erat verbum. Et idem refert Hieron. in ep. ad Pammachiũ & Occeanum.* — *Tract. 27. in Io. circa medium.* — *Inf. q. 40. art. 1. cor. & 1. d. 26. q. 2. art. 3.* — ** Cap. 1. parum à princ.*

R.P. Philippi Gam. Diſſ. Theolog. in c. p.

sapiens, vel creet. Neque etiam ea, quæ sunt personæ. Non enim dicimus quòd paternitas generet, & filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in diuinis.

¶ 3. Præterea, In simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta, quæ sint principia cognoscendi: quia cognoscuntur seipsis. sed diuinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in diuinis personis notiones.

lib. 3. orthod. fidei, c. 5. circa principiu. Sed contra est, quod dicit Ioann. * Damasc. differentiam hypostaseon, id est personarum in tribus proprietatibus, id est paternali & filiali, & processionali, recognoscimus. Sunt ergo ponendæ proprietates & notiones in diuinis.

CONCLVSIO.

Notiones quasdam in diuinis necesse est poni inquantum essentialia nomina significare oportet in abstracto & in concreto, quod nullatenus diuinæ simplicitati obstat.

Respondeo dicendum, quod Præpositiuus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates & notiones in diuinis. Et sicubi inueniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consueuimus dicere, rogo benignitatem tuam, id est te benignum: ita cum dicitur in diuinis paternitas, intelligitur Deus pater. *q. 3. art. 3. ad 1. principal, & q. 13. art. 1.* Sed sicut ostensum est supra, * diuinæ simplicitati non præiudicat, quod in diuinis vtamur nominibus concretis & abstractis. Quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem diuinam secundum quod in se est considerandam: & ideo secundum modum suum diuina apprehendit & nominat, id est secundum quod inuenitur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit. In quibus ad significandum simplices formas, nominibus abstractis vtimur: ad significandum vero res subsistentes, vtimur nominibus concretis. Vnde & diuina, sicut supra dictum est, † ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus; ratione *Locis nunc proxime citatis.* vero subsistentiæ & complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto & in concreto significare (vt cùm dicimus deitatem & Deum, vel sapientiam & sapientem) sed etiam personalia, vt dicamus paternitatem & patrem. Ad quod duo præcipuè nos cogunt. Primò quidem hæreticorum instantia. Cùm enim confiteamur Patrem & Filiū & Spiritum sanctum esse vnum Deum & tres personas, quærentibus quo sunt vnus Deus, & quo sunt tres, sicut respondetur quòd sunt essentia vel deitate vnum: ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distingui. & huiusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, vt paternitas & filiatio. Et ideò essentia significatur in diuinis vt quid, persona verò vt quis, proprietas autem vt quo. Secundo, quia vna persona inuenitur in diuinis referri ad duas personas, scilicet persona patris ad personam Filij, & personam Spiritus sancti. Non autem vna relatione, quia sic sequeretur, quod etiam Filius & Spiritus sanctus vna & ea-
295 dem relatione referrentur ad Patrem.* Et sic, cùm sola relatio in diuinis multiplicet trinitatem, sequeretur, quod Filius & Spiritus sanctus non essent duæ personæ. Neque tamen potest dici (vt Præpositiuus dicebat) quod sicut Deus vno modo se habet ad creaturas, cùm tamen creaturæ diuersimode se habeant ad ipsum, sic Pater vna relatione refertur ad Filium & ad Spiritum sanctum, cùm tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cùm ratio specifica relatiui consistat in hoc, quod ad aliud se habet: necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diuersæ secundum speciem, si ex opposito vna relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse Domini & Patris secundum diuersitatem filiationis & seruitutis. Omnes autem creaturę sub vna specie relationis referūtur ad Deum vt sunt creaturæ ipsius. Filius autem & Spiritus sanctus non secundum relationes vnius rationis referuntur ad Patrem, vnde non est simile. Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, vt supra dictum est. *q. 28. a. 1. ad 3.* * Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconueniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium & Spiritum sanctum. Vnde secundum duas relationes Filij & Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium & Spiritum sanctum. Vnde, cùm non sit nisi vna Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates & notiones.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet de notionibus non fiat mentio in sacra Scriptura, fit tamen mentio de personis in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum, quòd notiones significantur in diuinis, non vt res, sed vt relationes quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, vt supra dictum est. *Q. 28. a. 1.* * Et ideo ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus: quia hoc repugnat modo significandi ipsarum.* Vnde non possumus
c 210. dicere quòd paternitas generet, vel creet, sicut sapientia vel intellectus. Essentialia verò, quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remouent conditiones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus, possumus enim dicere, quòd paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcunque huiusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt substantialia, personalia & essentialia prædicari de notionibus: possumus enim dicere quòd paternitas est Deus, & Deitas est pater.

Ad tertium dicendum, quòd licet personæ sint simplices, tamen absque præiudicio simplicitatis possunt propriè rationes personarum in abstracto significari, vt dictum est.*
185

ARTICVLVS III.

Vtrum sint quinque notiones.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quòd non sint quinque notiones. Propriè enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in diuinis non sunt nisi quatuor, vt supra dictum est. * Ergo & notiones sunt tantum quatuor. 183 *1. d. 26. q. 2. ar. 3. & d. 27. q. 1. art. 1. c. & dist. 28. q. 1. & po. q. 9. ar. 9. 12. & 27. & q. 10. ar. 5. 12. & opu. 2. ca. 57. 58. 59. 60. & 61.* *Q. 28. ar. 4.*

¶ 2 Præterea, Propter hoc quòd in diuinis est vna essentia, dicitur Deus vnus: propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in diuinis sunt quinque notiones, dicetur quinus. Quod est inconueniens.

¶ 3 Præterea, Si tribus personis existentibus in diuinis sunt quinque notiones, oportet quòd in aliqua personarum sint aliquæ notiones, duæ vel plures, sicut in persona patris ponitur innascibilitas, & paternitas & communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non: Si differunt re, sequitur quod persona patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differant ratione tantum, sequitur quod vna earum possit de alia prædicari, vt dicamus, quod sicut bonitas diuina est eius sapientia propter indifferentiam rei: ita communis spiratio sit paternitas. Quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

¶ 4 Sed cōtra. Videtur quod sint plures Quia sicut pater à nullo est, & secundum hoc accipitur notio, quæ dicitur innascibilitas: ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

¶ 5 Præterea, Sicut patri & filio commune est quòd ab eis procedat Spiritus sanctus: ita commune est filio & Spiritui sancto quòd procedant à patre. Ergo sicut vna notio ponitur communis patri & filio: ita debet poni vna notio communis filio & Spiritui sancto.

CONCLVSIO.

Quinque tantum notiones sunt in diuinis, innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio.

Respondeo dicendum, quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi diuinam personam. Diuinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet à quo alius, & qui ab alio: & secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona patris non potest innotescere per hoc quòd sit ab alio, sed per hoc quòd à nullo est. Et sic ex hac parte eius notio est innascibilitas. * Sed inquantum aliquis est ab eo, 188 innotescit dupliciter. Quia inquantum filius est, ab eo innotescit notione paternitatis: inquantum autem Spiritus sanctus est, ab eo innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc, quòd est ab alio nascendo, & sic innotescit per filiationem. Et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus, & per hoc innotescit eodem modo sicut & Pater, scilicet communi spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quòd est ab alio vel ab aliis, & sic innotescit processione. Non autem per hoc quòd alius sit ab eo: quia nulla diuina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque notiones in diuinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio & processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est relatio nisi per reductionem, vt infra dicetur. * Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas: quia conuenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio, & processio. Nam communis spiratio & innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales. vt infra magis patebit. * *Q. 33. art. 4. ad 3.* *Q. 40. art. 1. ad 1.*

Ad primum ergo dicendum, quòd præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, vt dictum est. * *In corp. ar.*

Ad secundum dicendum, quòd essentia in diuinis significatur vt res quædam, & similiter personæ significantur vt res quædam, sed notiones significantur, vt rationes notificantes personas. Et ideo licet dicatur Deus vnus propter vnitatem essentiæ, & trinus propter trinitatem personarum: non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum, quòd cùm sola oppositio relatiua faciat pluralitatem realem in diuinis, plures proprietates vnius personæ cùm non opponantur adinuicem relatiuè, non differunt realiter. Nec tamen de se inuicem prædicantur: quia significantur vt diuersæ rationes personarum. Sicut etiam non dicimus, quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ: licet dicamus, quòd scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum, quòd cùm persona importet dignitatem, vt supra dictum est, * non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc, quòd nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem patris, quòd sit à nullo. *Q. 29. ar. 3*

Ad quintum dicendum, quòd Filius & Spiritus sanctus non conueniunt in vno speciali modo existendi à Patre: sicut Pater & Filius conueniunt in vno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale. Et ideo non est simile.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm liceat contrariè opinari de notionibus.

Ad Qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit enim Aug. in 1. de Trinit. † quod non erratur alicubi periculosius, quàm in materia trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere 184 *1. dist. 33. art. 5.* *Lib. 1. de Trin. ca. 3. to. 3.*

pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

¶ 2 Præterea, Per notiones cognoscuntur personæ, vt
Art. præc. dictum est. * Sed circa personas non licet contrariè opinari. Ergo nec circa notiones.

SED contra, Articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

CONCLVSIO.

Cùm notiones ad fidem nisi indirectè spectent, contrariè opinari de ipsis licet, si nihil adsit, vel consideretur consequi, quod fidei est contrarium.

RESPONDEO dicendum, quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter. Vno modo directè, sicut ea quæ nobis sunt principaliter diuinitus tradita, vt Deum esse trinum, & vnum, filium Dei esse incarnatum, & huiusmodi. Et circa hæc opinari falsum, hoc ipso inducit hæresim: maximè si pertinacia adiungatur. Indirectè verò ad fidem pertinent ea, ex quibus consequitur aliquid contrarium fidei. Sicut si quis diceret, Samuelem non fuisse filium Helcanæ. Ex hoc enim sequitur, scripturam diuinam esse falsam.

Circa huiusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequam consideretur vel determinatum sit, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, & maxime si non pertinaciter adhæreat. Sed postquam manifestum est, & præcipuè si sit per Ecclesiam determinatum, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, in hoc errare, non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica, quæ priùs non reputabantur propter hoc, quod nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur. Sic igitur dicendum est, quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans, quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Et per hoc patet responsio ad obiecta.

DISPVTATIO V.

De cognitione diuinarum personarum.

POST considerationem diuinarum personarum in seipsis, restat vt consideremus, quomodò se habent in ordine ad cognitionem nostram; quod fit in præsenti Disputatione; antequam de ipsis in particulari agamus.

DVBIVM I.

Vtrùm seclusa visione beatifica, fieri possit vt habeatur euidens notitia Sanctissimæ Trinitatis.

SVpponendum est, quòd præsens Dubium procedit de notitia euidenti huius mysterii in seipso, & non tantùm in attestante. Hæc autem est differentia inter cognitionem euidentem rei in seipsa, & cognitionem euidentem eiusdem rei in attestante: quod cognitio euidens rei in seipsa non potest haberi, nisi per ipsammet rem vnitam intellectui modo intelligibili, vel saltem per speciem eius intelligibilem quidditatiuè & adæquatè ipsam repræsentantem: cognitio verò euidens in attestante solùm requirit, quòd habeatur certitudo, quòd attestans illam reuelet, & quòd est infallibilis in sua reuelatione. Non est dubium, quin seclusa visione beatifica fieri possit, vt habeatur euidēs notitia mysterii sanctissimæ Trinitatis, quam habuerunt multi Sancti hîc in via. Vtrùm autem cum hac euidentia in attestante possit stare fides eiusdem mysterij, aliqui affirmant; alii verò vt Bannes in præsenti negant, dicentes; quòd fides importat cognitionem omninò obscuram, vnde cum fide non potest stare cognitio aliquo modo euidens; siue immediatè, quando res cognoscitur euidenter in seipsa; siue mediatè, quando cognoscitur euidenter vel in attestante, vel per demonstrationem cuius principia sint euidentia. Sed hæc difficultas non est huius loci, pertinet enim ad secundam secundæ vbi agitur de fide. Vnde in præsenti agimus solùm de euidēti notitia Sanctissimæ Trinitatis in seipsa: non autem est idem cognitio certa, ac cognitio euidens, vt communiter conceditur; nam omnes fideles habent per fidem certissimam cognitionem huius mysterii, & omnium aliorum, & adeò certam, vt debeant esse parati mori in eorum confessione: nullus autem fidelis habet de facto cognitionē euidentem ipsorum, cùm fidei cognitio debeat esse obscura, & excludat quamcumque aliam cognitionem euidentem rei in seipsa, vt probatur suo loco: solis Beatis & omnibus conceditur euidens & intuitiua cognitio huius mysterii & aliorum. Quærimus ergo, vtrùm possit fieri, quòd habeatur euidens notitia, saltem abstractiua Sanctissimæ Trinitatis, seclusa visione beatifica; sicut in visione beatifica habetur eius notitia euidens intuitiua. Sed quia de his agitur in communi 2. 2. q. 1. art. 4. & 5. ideò breui absoluemus.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ, asserit posse fieri diuinitùs, vt seclusa visione beatifica, habeatur notitia euidens mysterij sanctissimæ Trinitatis. Eius authores sunt diuisi: aliqui enim dicunt id fieri posse per speciem repræsentantē quidditatiuè ipsum Deum. Alij autem dicunt id fieri posse per aliquem effectum supernaturalem. Alii denique dicunt, quòd fieret per intimam vnionem, sed inexplicabilem, ipsius Dei Trini & Vni cum intellectu hominis viatoris. Probatur hæc opinio: quòd detur euidens notitia mysterii sanctissimæ Trinitatis saltem abstractiua, seclusa visione beatifica: Non repugnat nec ex parte ipsius Dei, nec ex parte intellectus creati: quòd non repugnet ex parte Dei, patet; quia secundùm se est euidentissimè cognoscibilis, cùm sit purissimus actus ac omninò immaterialis, sola quippe materialitas impedit cognitionem, tam actiuam, quàm passiuam: quòd etiam non repugnet ex parte intellectus creati, probatur; nam si in visione beatifica Deus vnitur seipso cum intellectu creato, perfectissimo modo, quia est cognitio intuitiua; poterit vniri alio modo minùs perfecto cum eodem intellectu creato, in ordine ad cognitionem sui, euidentem quidem, sed abstractiuam: ergo seclusa visione beatifica fieri potest, vt habeatur euidens notitia sanctissimæ Trinitatis.

Secundò, Omnis causa efficiens & finalis potest euidenter cognosci per proprios effectus, saltem quantùm, *An est ipsius*, vt communiter

niter conceditur; quia effectus præsupponit causam efficientem, cùm operari sequatur esse; præsupponit etiam causam finalem, si idem sit principium efficiens & finis, vt in Deo contingit: sed Deus vt Trinus est causa efficiens & finalis omnium effectuum supernaturalium; sicut vt Vnus est causa efficiens & finalis omnium effectuum naturalium: ergo sicut Deus cognoscitur euidenter vt Vnus per effectus naturales, poterit etiam cognosci euidenter vt Trinus per effectus supernaturales.

Tertiò, Non repugnat dari speciem intelligibilem creatam, quæ euidenter repræsentet Deum vt Trinum; imò de facto talis species data est in sancto Paulo, qua euidenter recordabatur post raptum, se in ipso raptu vidisse Deum Trinum & Vnum: ergo potest fieri, vt seclusa visione beatifica, per talem speciem habeatur euidens notitia sanctissimæ Trinitatis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd seclusa visione beatifica, non potest fieri, vt habeatur cognitio euidens sanctissimæ Trinitatis, siue intuitiua, siue abstractiua. Ita Caietanus, Bannes & alii Discipuli D. Thomæ hic art. 1. ac plures alii.

Probatur conclusio. Si seclusa visione beatifica posset fieri, vt haberetur cognitio euidēs sanctissimæ Trinitatis, talis cognitio debuisset Christo Domino communicari extra visionem beatificam; nam vt communiter conceditur 3. p. q. 11. Christus Dominus omnia nouit quæ pertinent ad eius statū, & omni modo possibili ipsius conditioni, hanc perfectionem exigenti; propterea in ipso, præter scientiam diuinam, ponuntur tres aliæ scientiæ dicentes perfectionem, videlicet Scientia beata siue visio beatifica, Scientia indita vel infusa, & Scientia acquisita siue experimentalis; & plures ponerentur, si essent possibiles: sed in Christo Domino non fuit euidens cognitio sanctissimæ Trinitatis, præter quam per visionem beatificam, vt docet D. Thomas 3. p. q. 11. art. 1. vbi sic ait: Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam (loquitur de scientia indita perfectissima post visionem beatificam) non cognouit, sed per primam, de qua supra dictum est, siue per scientiam beatam: quòd si per hanc scientiam non cognouit Dei essentiam, nec consequenter diuinas personas: ergo seclusa visione beatifica non potest fieri, vt habeatur euidens notitia sanctissimæ Trinitatis.

Secundò, Ad cognitionem euidentem sanctissimæ Trinitatis in seipsa, requiritur vel quòd Deus vniatur in ratione speciei intelligibilis cum intellectu creato, vel quòd detur species repræsentans quidditatiuè ipsū Deum, vt patet; nam obiectum cognosci non potest vt in se est ac quidditatiuè, nisi vniatur potentiæ cognoscitiuæ vno ex prædictis modis, vt communiter conceditur: sed primum fieri non potest nisi per lumen gloriæ, quod infert visionem beatificam: secundum autem dari non potest, vt probatum est supra q. 12. quoad vtrumque: ergo seclusa visione beatifica fieri non potest, vt habeatur cognitio euidens sanctissimæ Trinitatis.

AD primum ergo dicendum, quòd non est possibilis vnio Dei cum intellectu creato in ratione speciei intelligibilis, qualis debet esse vnio quæ sit principium cognitionis euidentis sanctissimæ Trinitatis, nisi per lumen gloriæ, vt dictum est.

AD secundum dicendum, quòd effectus supernaturales procedunt à Deo, non solùm vt Trino, sed etiam vt Vno: sicut & effectus naturales; imò procedunt à tribus diuinis personis vt sunt vnus Deus, quia opera Dei ad extra sunt indiuisa, agunt enim diuinæ personæ per eandem indiuisibilem omnipotentiam: & consequenter tales effectus non possunt nos inducere ad cognitionem euidentem sanctissimæ Trinitatis, etiam quantùm, *An est ipsius.*

AD tertium dicendum, quòd illa species est impossibilis, vt dictum est, & probatum supra q. 12. Illa autem quæ erat in sancto Paulo, non repræsentabat quidditatiuè Deum Trinum & Vnum vt est in se, repræsentatione distincta & euidenti, de qua quæritur in præsenti; sed repræsentatione confusa, imò & indirecta, quia repræsētabat formaliter & directè, vidi Deum Trinum & vnum, ad quod sufficit quòd confuse repræsentaret Deum Trinum & Vnum.

DVBIVM II.

Vtrùm mysterium Sanctissimæ Trinitatis possit per naturalem rationem probari.

SVpponendum est, hoc mysterium sanctissimæ Trinitatis posse probari; vel contra eos, qui illud negantes admittunt sacram Scripturam, quales sunt Iudæi, & hæretici, quorum primi admittunt vetus Testamentum: secundi autem admittunt vtrumque Testamentum: & de his non agimus in præsenti, quia sufficienter Dubio primo præcedentis Disputationis probata est veritas huius mysterii tam ex veteri, quàm ex nouo Testamento. Vel potest probari contra eos, qui non admittunt sacras Scripturas, quales sunt Gentiles, & Mahometani vt in plurimùm: contra quos proinde procedendum est ratione naturali: & in ordine ad istos est præsens Dubium.

Prima opinio asserit, mysterium sanctissimę Trinitatis posse per naturalem rationem probari. Probatur; multi Philosophi Gentiles, non admittentes sacras Scripturas, cognouerunt hoc mysterium: nam refertur illud Trismegisti,

giſtis. Prima mens Pater genuit Filium, & Pater & Filius produxerunt Spiritum ſanctum. Item; Monas genuit Monadem, & in ſe ſuum reflexit Amorem. Orphæus ait:

Te, Cœlum teſtor, ſapiens opus Omnipotentis
Te, Verbum Patris vero, quod protulit Ipſe.

Zoroaſtes Chaldæus; Toto, inquit, in mundo lucet Trias, cuius Monas eſt Princeps, quæ genuit Duadem. Plotinus dicitur librum ſcripſiſſe de tribus hypoſtaſibus Dei. Videantur alij apud D.Thomam hic art. 1. ergo hi cognouerunt hoc myſterium lumine naturali, ac proinde poteſt cognoſci per rationẽ naturalẽ.

Secundò, Eſt principium naturaliter notum, quòd bonum eſt ſui cõmunicatiuum, & conſequenter quòd ſummum bonum eſt ſummè ſui cõmunicatiuum, omni modo poſſibili: quæ ſumma communicatio non eſt, niſi pertingat ad vnitatem eiuſdẽ numero naturæ. Eſt etiam notum naturaliter quòd in natura intellectuali eſt duplex productio, vna Verbi per intellectum, alia Amoris ſiue impulſus & ſpiritus per voluntatem: quæ duo ſunt accidentalia in creatis, propter imperfectionẽ principij: ergo cùm in Diuinis ſit infinita perfectio, & ſumma ſimplicitas, ita vt quicquid eſt in Deo eſt Deus, ſequitur ſecundùm rationem naturalem, quòd eſt ibi duplex productio ſcilicet Verbi & Amoris in ſimilitudinem eiuſdem numero naturæ: & ita hoc myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis poteſt per naturalem rationem probari.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis, ſicut & alia myſteria purè fidei, non poſſunt demonſtratiuè probari per rationem naturalem poſitiuè: 2. Benè tamen poſſunt probari negatiuè, ſoluendo ſcilicet omnia quæ poſſunt objici contra: 3. Specialiter autem hoc myſterium poteſt probabiliter ſuaderi, tum congruentiis, tum Gentilium oraculis, tum Ethnicorum Philoſophorum dictis. 4. Poteſt etiam aliquibus ſimilitudinibus, etſi deficientibus, explicari. Ita docent communiter omnes Theologi.

Probatur & explicatur prima pars concluſionis. Dicimus enim, quòd ex myſteriis diuinis nobis propoſitis ad credendum, aliqua ſunt purè fidei, cadunt enim per ſe ſub fide; alia verò ſunt præambula ad fidem, & cadunt ſub ea per accidens. Myſteria primi ordinis ſunt, quæ viribus naturæ inueſtigari non poſſunt, quia non relucent in operibus naturæ, vt hoc myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis, Incarnationis, Euchariſtiæ, & ſimilia. Myſteria ſecundi ordinis ſunt, vt quòd Deus ſit Vnus, Omnipotens, Sapiens & ſimilia. His poſitis, probatur authoritate ſacræ Scripturæ. Iſaiæ 53. Generationem eius quis enerrabit? 1. ad Cor. 2. Loquimur Dei ſapientiam, quã nemo Principum huius ſeculi cognouit, id eſt Philoſophorum ſecundùm Gloſſam. Deinde probatur authoritate ſanctorum Patrum: Ambroſius lib. 1. de fide cap. 5. ait: Impoſſibile eſt generationis (ſcilicet Verbi diuini) ſcire ſecretum, mens deficit, vox ſilet. Idem docent alij ſancti Patres, & D.Thomas id probat hic art. 1. imò ſubiungit, quòd derogat fidei, qui intendit per rationem naturalem probare hoc Myſterium. Denique probatur ratione D.Thomæ: non poſſumus Deum cognoſcere naturaliter, niſi per creaturas vt à Deo procedentes, tanquã effectus à prima & vniuerſaliſſima cauſa: ſed creaturæ vt procedentes à Deo manifeſtãt tantùm vnitatem Dei, quia virtus creatiua Dei, vt potè communis toti Trinitati, pertinet ad vnitatem eſſentię, & non ad diſtinctionem perſonarum: ergo Deus vt Trinus, ſiue myſterium ſanctiſſimæ Trinitatis non poteſt demonſtratiuè probari per rationem naturalem poſitiuè.

Probatur ſecunda pars concluſionis, tum authoritate D.Thomæ, tum communi conſenſu Scolaſticorum, tum denique ſequenti ratione: Ex vna parte myſteria fidei ſunt vera, vt potè à Deo reuelata, qui mentiri non poteſt, cùm ſit prima veritas: ex alia verò parte veritas non opponitur veritati, alioquin Deus author omnis veritatis tam naturalis, quàm ſupernaturalis, eſſet ſibi contrarius: vnde quicquid obiicitur contra veritatẽ myſteriorum fidei, debet eſſe falſum: ergo poteſt ſolui à viris eruditis, & conſequenter hęc myſteria poſſunt per rationem naturalem probari negatiuè.

Probatur & explicatur tertia pars concluſionis. Quamuis D.Thomas hic art. 1. aſſerat eum derogare fidei, qui per naturalem rationem nititur eius myſteria probare: non tamen ſic eſt intelligendus, vt velit quòd rationes naturales non poſſint deſeruire ad explicanda & confirmanda myſteria fidei, tum fidelibus, tũ infidelibus, ſed tantùm vult, quòd non debemus vti illis rationibus vt principali noſtræ fidei fundamento, cùm tale fundamentum ſit infallibilis authoritas Dei reuelantis. Probatur igitur triplici congruentia: Primam affert ipſemet Deus, Iſaiæ 52. dicens: Nunquid ego qui parere alios facio, ipſe non pariam: ex qua ſic deducitur ratio: Omnis perfectio, quæ attribuitur creaturis, potiori iure debet attribui Deo: ſed generare ſibi ſimile eſt perfectio: ergo debet attribui Deo, & conſequenter ſic probabiliter ſuadetur per rationem naturalem generatio Verbi. Secunda congruentia eſt illa, quæ adducta eſt in ſecunda obiectione in contrarium. Tertia deſumitur ex Philoſopho 2. Ethicorum: Ad beatitudinem alicuius pertinet aliquos habere amicos: ſed Deus antequam mundus eſſet, erat perfectiſſimè beatus, alioquin non fuiſſet Deus: ergo habebat & nunc habet perſonas inuicem diſtinctas.

Digitized by Google

ſtinctas. Sed hæ rationes ſunt quidem congruentes, ſed non efficaciter probant, vt expendit D. Thomas hîc art. 1. ad 2. Deinde probatur ex Oraculis Gentilium: celebre eſt illud quod habebatur in templo Serapidis ſequenti diſticho contentum, quo Vnitas diuinæ eſſentiæ, & Trinitas perſonarum declaratur.

Principio Deus eſt, tum Sermo, at Spiritus iſtis
Additur: Hac tria ſunt coæua, & tendentia in vnum.

Sybillæ etiam multa de hoc myſterio ac de Incarnatione filij Dei prædixerunt. Denique probatur ethnicorum Philoſophorum dictis, in prima obiectione adductis, & aliis quæ refert D. Thomas hîc art. 1. argumento 1. in contrarium.

Probatur quarta pars concluſionis authoritate ſanctorum Patrum, qui hoc myſterium aliquibus ſimilitudinibus explicarunt. S. Dionyſius lib. de diuinis nominibus cap. 5. comparat tribus Luminoſis vnitis, quoũ eſt idem lumen. S. Athanaſius comparat Arbori, ita vt Pater ſit radix, Filius ſit terminus, & Spiritus ſanctus ſit ramus: vnde ſicut hæc tria ſunt vna arbor, ſic tres diuinæ perſonæ ſunt vnus Deus: & ſicut radix producit truncum, & radix ac truncus producunt ramum; ſic Pater producit Filium, Pater & Filius producunt Spiritum ſanctum. Idem Sanctus comparat Patrem Soli, Filium lumini Solis, & Spiritum ſanctum calori, quæ tria ſunt ſibi coæua. Alij comparant tribus plicis eiuſdem veſtis. Alij comparant Animæ rationali, in qua ſunt tres potentiæ, videlicet intellectus, voluntas, & memoria. Alij comparant Triangulo, Alij aliis rebus: quæ tamen omnes ſimilitudines multùm deficiunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi Philoſophi poſſunt explicari eo modo, quo explicat D. Thomas art. 1. huius qu. ad 1. Vel ſi loquuntur verè de perſonis ſanctiſſimæ Trinitatis, dicendum quòd non cognouerunt hoc myſterium lumine naturali: ſed vel legerunt in Oraculis Sybillarum, quæ diuinitùs prophetarunt; vel legerunt in veteri Teſtamento; vel à Iudæis peritis audierunt, multi quippe ex Philoſophis diu peregrinati ſunt, & de Pithagora refert Euſebius, quòd diu manſerit in noſtro monte Carmelo, vbi multa fidei arcana à ſanctis illis Patribus audiuit, quæ potuit ſuis Diſcipulis tradere.

Ad ſecundum dicendum, quòd hæc ratio eſt optima congruentia, ſuppoſita fide huius myſterij, ſed abſolutè non conuincit; bonitas enim infinita Dei manifeſtatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis eſt ex nihilo producere: non enim oportet, ſi Deus infinita bonitate ſe communicat, quòd aliquid infinitum à Deo procedat, ſed ſufficit quòd ſecundùm modum ſuum recipiat diuinam bonitatem: ita D. Thomas hîc art. 1. ad 2. vbi etiam circa tertiam congruentiam ait: Similiter etiam quod dicitur, quòd ſine conſortio non poteſt eſſe iucunda poſſeſſio alicuius boni; locum habet quando in vna perſona non inuenitur perfecta bonitas; vnde indiget, ad plenam iucunditatis bonitatem, bono alicuius alterius conſociati ſibi.

DVBIVM III.

Vtrùm ſint ponendæ Notiones in Diuinis.

SVpponendum eſt., quòd Notio ſumitur multis modis. Primò pro definitione rei apud Ariſtotelem, & Tullium; ex eo quòd per definitionem res innoteſcit. Secundò pro actu quo cognoſcimus, qui & notio, & formalis cognitio dicitur. Tertiò ſumitur pro ratione obiectiua, quia eſt ratio qua cognoſcitur res. Quartò tandem applicando ad propoſitum, Notio eſt propria ratio cognoſcendi diuinam perſonam, pertinẽs ad originem & dignitatem: hæc definitio Notionis diuinæ habetur in D. Th. hîc art. 3. Notio diuina dicitur *ratio*, in quo conuenit cum aliis rationibus diuinis abſolutis, vt Sapientia &c. dicitur *propria*, in quo incipit diſtingui ab illis rationibus abſolutis, quæ non ſunt propriæ alicuius perſonæ, ſed communes omnibus illis: dicitur *cognoſcendi*, per quod notio formaliſſimè diſtinguitur à relatione, & proprietate vt ſic, vt docet D. Thom. in 1. d. 26. q. 2. art. 3. vbi ſic ait: Dicendum quòd notionis, proprietatis, & relationis differentia poteſt tripliciter aſſignari. Primò, quòd paternitas dicitur relatio, ſecundùm quòd ad Filium refertur: dicitur autem proprietas, in quantùm ſoli Patri conuenit: dicitur Notio, in quantùm eſt principium formale innoteſcendi Patrem. Hæc autem tria ſe habent ad inuicem prædicto ordine, vt ibidem probat ſic D. Thomas: Cùm nihil poſſit eſſe principium innoteſcendi aliquid, niſi ſit ſibi proprium, intellectum notionis præcedit intellectus proprietatis. Et quia proprietas non conuenit, niſi rei diſtinctæ ab aliis; & diſtinctio in Diuinis non eſt niſi per oppoſitionem relationis, intellectum proprietatis in Diuinis præcedit intellectus relationis. Dicitur, *diuinam perſonam*, quia cùm ſolæ diuinæ perſonæ inter ſe diſtinguantur, opus eſt notionibus, quibus ſingulæ dignoſcantur. Adduntur autem aliæ particulæ, *pertinens ad originem & dignitatem*, maioris claritatis gratiâ, & colliguntur ex D. Thoma hîc art. 3. Prima quidem, quòd notio pertineat ad originem, accipitur ex corpore articuli, ex eo quòd diuinæ perſonæ innoteſcendæ multiplicantur ſecundùm originem. Secunda autem, quòd pertineat ad dignitatem, accipitur ex reſponſione ad 4. nihil enim debet attribui diuinis

perſonis,

Digitized by Google

personis, quasi proprietas qua innotescant, nisi importet dignitatem, saltem secundùm aliquid in se imbibitum per modum transcendentis: vnde ibidem D. Thomas ait, quòd non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc, quòd nulla persona est ab ipso: hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad authoritatem Patris, quòd sit à nullo. Notiones autem diuinæ sic explicatæ aliis nominibus appellantur à sanctis Patribus: à Dionysio cap. 1. de diuinis nominibus dicuntur Nominationes; ratio est, quia nomina diuinarum personarum desumuntur ab istis notionibus; prima quippe persona dicitur Pater à paternitate, & ingenitus ab innascibilitate. A Basilio lib. 2. contra Eunomium dicuntur Characteres, ratio est, quia sicut per Characterem agnoscimus aliquem, sic per notiones agnoscimus diuinas personas. A S. Ioanne Damasceno dicuntur Proprietates, ratio est, quia omnes notiones, excepta spiratione actiua, quæ conuenit duabus personis, sunt proprietates alicuius diuinæ personæ. Ab aliis dicuntur Formæ, quia significantur per modum abstractorum. Tandem dicuntur Notiones, quod nomen est nunc communiter receptum in scholis: vnde Augustinus 5. de Trinitate cap. 6. ait; Alia Notio est, qua intelligitur genitus; & alia, qua ingenitus: & Basilius epist. 37. ad Gregorium fratrem ait: Pater verò, qui super omnia Deus est, peculiarem Hypostaseos suæ Notionem solus habet, quòd Pater est, & quòd ex nulla omninò causa subsistit, atque isto iterum indicio, & ipse propriè ac separatim agnoscitur: ratio huius nominis est, quia per has formas siue rationes diuinæ Personæ innotescunt.

Prima opinio negat ponendas esse notiones in Diuinis: hanc secutus est Præpositiuus, vt refert D. Thomas hîc art. 2. Probatur: si in Diuinis ponendæ essent notiones, hoc deberet fieri cum fundamento in re siue ex parte rei conceptæ: non enim in Diuinis procedendum est ex fictione nostri intellectus: sed nullum est tale fundamentum ponendi notiones in Diuinis, quia summæ simplicitati diuinæ repugnat in Deo distinguere abstractum à concreto, v. g. paternitatem à Patre; ad ponendas autem notiones in Diuinis requiritur talis distinctio abstracti à concreto: ergo in Diuinis non sunt ponendæ notiones.

Secundò, Si quid suaderet ponendas esse notiones in Diuinis, maximè duplex ratio quam affert D. Thomas hîc art. 2. quarum Prima est, vt respondeatur hæreticis inquirentibus quo diuinæ personæ sunt vnum, & quo sunt tres. Secunda autem est, quia cùm persona Patris referatur, & ad Filium, & ad Spiritum sanctum, oportet in Patre distinguere duas relationes diuersæ rationis, correspondentes illis quibus Filius & Spiritus sanctus ad ipsum referuntur vt potè relationibus diuersę speciei: sed vtraque ratio deficit; Prima quidem, quia ex Augustino in sermone de fide & Symbolo, seclusis notionibus respondendum est; Credimus Trinitatem personis distinctam, substantia vnitam: vel cum Hieronymo in responsione fidei Catholicæ; substantiâ vnum sunt, sed personis ac nominibus distinguntur: Secunda autem, quia non solùm vna relatio terminat plures alias eiusdem speciei, vt constat in Patre qui habet plures filios; sed etiam terminat plures diuersæ speciei, vt constat in filio, cuius ratio filiationis terminat paternitatem & maternitatem, quæ sunt relationes diuersæ speciei: deinde si quid probaret hæc ratio, probaret etiam, quòd sicut in Diuinis filiatio & processio sunt relationes, non solùm formaliter, sed etiam realiter distinctæ, sic & paternitas correspondens filiationi, & spiratio correspondens processioni, essent in Patre duæ relationes non solùm formaliter, sed etiam realiter distinctæ; quod tamen est falsum: ergo non sunt ponendæ notiones in Diuinis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd necessariò sunt ponẽdæ notiones in Diuinis, & eadem necessitate, qua debent poni proprietates constitutiuæ & distinctiuæ diuinarum personarum: hæ quippe proprietates, vt sunt rationes cognoscendi diuinas personas; dicuntur notiones. Ita communiter tenent nunc omnes Scholastici.

Probatur conclusio, tum auhoritate & rationibus D. Thomæ hîc art. 2. quæ benè intellectæ efficaciter illam probant, vt constabit ex solutione eorum quæ contra ipsas obiiciuntur: Tum authoritate Conciliorum & sanctorum Patrum, quibus maximè in rebus fidei stãdum est: Concilia ponunt in Diuinis proprietates distinctiuas personarum ab inuicem: quas constat esse notiones, cùm sint rationes cognoscendi ipsas personas. Sancti Patres ponunt in Diuinis notiones, vt constat ex dictis in supponendo: ergo necessariò sunt ponendæ.

Secundo probatur ratione; Si quid obstaret, cur non ponendæ essent in Diuinis notiones personarum, maximè summa simplicitas diuina, ratione cuius abstractum non potest cum fundamento in re distingui à concreto; hæc quippe est ratio negantium in Diuinis notiones: sed hæc ratio nulla est, quia in absolutis ponitur aliqualis distinctio inter concretum & abstractum; in sacra siquidem Scriptura fit mentio Dei in concreto, & Deitatis siue diuinæ naturæ in abstracto; fit mentio Dei sapientis, & diuinæ sapientiæ, & similium: ergo in Diuinis sunt ponendæ notiones. Deinde tanta est eminentia Diuinorum, vt contineat perfectioné & concreti, & abstracti, seclusis eorum imperfectionibus, & absque vlla distinctione reali

reali inter ipsa; imò aliquando absque vlla distinctione virtuali: ergo hæc eminentia est sufficiens fundamentum intellectui creato, distinguendi à Patre v.g. paternitatem; & à Filio filiationem (& sic de aliis) quasi formas constitutiuas & distinctiuas ipsorũ quibus ipsæ personæ sic constitutæ & distinctæ nobis innotescant: ac proinde ponendi in Diuinis notiones, quæ nihil aliud sunt quàm rationes propriæ cognoscendi diuinas personas.

Ad primum ergo dicendum, quòd eminentia diuinæ perfectionis est fundamentum nobis distinguendi abstractũ à concreto. Quòd si in absolutis hoc fit, quando nulla est distinctio virtualis ex parte ipsorum, vt inter Deum & Deitatem: multò magis hoc potest fieri in diuinis personis, in quibus essentia diuina omnibus communis, distinguitur virtualiter à proprietate personali, & ipsa proprietas personalis distinguitur virtualiter à persona per ipsam constituta, tanquam inclusa ab includente; persona quippe includit in recto ipsam proprietatem personalem tanquam formale constitutiuum, & naturam diuinam in obliquo.

Ad secundum dicendum, quantùm ad impugnationem primæ rationis D.Thomę: quòd per responsiones Augustini & Hieronymi, satisfit interrogationi hæreticorum, inquirentium in communi præcisè, quonam Trinitas distinguitur; optimè enim respondetur, quòd distinguitur personis: si autem inquirãt in particulari, quonam Pater v.g. distinguitur à Filio, non benè respondetur quòd distinguitur persona, cùm vterque sit persona, sed debet responderi, quòd distinguitur sua proprietate personali, quæ est in ipso, & non in Filio. Quantùm ad impugnationem secundæ rationis D.Thomæ dicendum, quòd vna quidem relatio terminat plures alias vnius rationis, vt paternitas plures filiationes, & relatio vnius similis plures relationes similitudinis: sed vna relatio secundùm speciem, aut quasi speciem non potest terminare duas relationes diuersæ rationis siue speciei, quando sunt relationes adæquatæ, & in hoc fundatur ratio D.Thomę: nec instantia in contrarium adducta aliquid probat; nam paternitas & maternitas non sunt relationes distinctæ specie adæquata, quia concursus patris & matris ad generationem filij est tantùm partialis, ex parte vniuscuiusque concurrentis in diuerso genere causæ: vnde sicut requiritur vtriusque concursus vt sit concursus adæquatus, sic requiritur vtriusq; relatio vt sit terminus adęquatus filiationis: nihil autem entitatis filiationis deperit pereunte patre, aut matre; solùm desinit terminari ad illum qui perit: & sic habet quidem terminum, sed non adæquatum. Non desunt, qui ponant in filio duas relationes diuersas, quarum vna respiciat patrem, & alia respiciat matrem; & secundùm hos nulla esset difficultas in ratione D.Thomæ: sed prior solutio est magis conformis doctrinæ eiusdem D.Thomæ. Ad illud quod subiungitur, dicendum quòd in Diuinis distinctio realis prouenit præcisè ex oppositione relatiua, vnde cùm paternitas & spiratio non opponantur, nec directè, nec indirectè, non distinguntur realiter inter se, sed tantùm formaliter & quasi specie, quia correspondent duabus aliis relationibus diuersæ rationis & quasi speciei, nempe filiationi & processioni: quòd autem filiatio & processio distinguantur realiter, prouenit ex earum oppositione indirecta, vt supra dictum est, & ampliùs infra dicetur.

DVBIVM IV.

Vtrùm in Diuinis sint quinque Notiones.

Svpponendum est ex D.Thoma hîc art. 3. quòd cùm diuinæ personæ multiplicentur secundùm originem, & sic multiplicatæ notificentur, notiones ipsæ non possunt accipi in Diuinis, nisi secundùm quòd consideramus in diuinis personis hos duos modos, *à quo alius*, & *qui ab alio*. Vnde quærimus in præsenti, vtrùm secundùm hos duos modos possint accipi in Diuinis quinque notiones, nec plures, nec pauciores.

Prima opinio asserit, esse pauciores notiones, quàm quinque communiter assignatæ, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio, & processio. Probatur; Notio definitur, propria ratio cognoscendi diuinam personam: vnde debet esse proprietas personalis siue constitutiua alicuius personæ: sed innascibilitas, licèt sit proprietas, non tamen est constitutiua personæ; & communis spiratio nec est proprietas, cùm conueniat duabus personis, nec est constitutiua alicuius diuinæ personæ: ergo in Diuinis non sunt quinque notiones. Deinde, notio in Diuinis, solis cõuenit personis, vt constat ex ipsa definitione notionis: sed innascibilitas conuenit etiam absolutis, nempe Deo seu indiuiduo Deitatis: ergo ex hoc etiam capite innascibilitas non est notio. Denique, notio est aliquid pertinens ad dignitatem personæ, cuius est notio, vt dictum est: sed innascibilitas, cùm sit negatio, & non aliquid positiuum, non potest pertinere ad dignitatem alicuius diuinæ personæ: ergo etiam ex hac parte non est notio diuina.

Secunda opinio asserit esse plures notiones in Diuinis, quàm quinque. Probatur, per prædictas quinque notiones non adæquatè innotescunt tres diuinæ personæ: Nam per nullam ipsarum innotescit, quòd Filius non spiretur, nec quòd Spiritus sanctus non spiret: ergo debet illis addi inspirabilitas passiua conueniens Filio,

Filio, & inspirabilitas actiua conueniens Spiritui sancto. Deinde, potentia generatiua in Patre, & potentia spiratiua in Patre & Filio habent quicquid attinet ad rationem notionis, nam potentia generatiua est propria Patri, & potentia spiratiua est propria Patri & Filio; per vtramque cognoscuntur aliquæ diuinæ personæ; & tandem vtraque pertinet ad originem & dignitatem: ergo debent annumerari prædictis quinque notionibus. Denique, plures aliæ rationes ad originem & dignitatem pertinentes, & quibus specialiter possunt innotescere diuinæ personæ, conueniunt vt propriæ diuinis personis: nempe Patri, quòd sit maior Filio, quòd sit fontale principium totius Trinitatis: Filio, quòd sit Verbum & Imago: Spiritui sancto, quòd sit Amor & Donum: ergo prædictæ rationes debent dici notiones, & ita notiones diuinæ sunt plures, quàm quinque assignatæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis sunt quinque notiones, nec plures, nec pauciores: videlicet Innascibilitas, Paternitas, Filiatio, communis Spiratio, & Processio. 2. Ex quibus quatuor sunt relationes; nam Innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem. 3. Quatuor autem tantùm proprietates sunt: nam communis spiratio non est proprietas, quia conuenit duabus personis. 4. Tres autem sunt notiones personales, idest constituentes personas, scilicet Paternitas, filiatio, & processio: nam communis spiratio, & innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autẽ personales. Vnde sequitur quòd in Diuinis omnis proprietas est relatio, & notio; & omnis relatio est notio: sed non è contra. Hæc conclusio quoad omnes suas partes est D. Thomæ expressis verbis hîc art. 3. & communis inter Theologos.

Probatur conclusio quoad primam partem, in qua sola est difficultas, tum authoritate, tum fundamentali eâque manifesta ratione D. Tho. quam his verbis proponit in 1. d. 26. quæst. 2. art. 3. vbi totum hoc radicitùs explicat. Harum autem notionum quinque sufficientia sic patet: Ad hoc enim quòd aliquid dicatur notio personæ, tria requiruntur. Primò quòd ad originem pertineat: quia relationibus originis personæ distinguuntur. Secundò, quòd pertineat ad dignitatem: quia persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente. Tertiò, quòd dicat aliquid speciale: quia commune non est sufficiens principium innotescendi. Dico igitur quòd pertinens ad originem potest significari, vel affirmatiuè, vel negatiuè. Si affirmatiuè, vel dicetur secundùm rationem principij, vt *à quo alius*: vel secundùm rationem eius quod est à principio, vt *qui ab alio*. Vtrumque istorum dicit originem in communi: vnde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quòd determinetur secundùm specialem modum originis, qui non est nisi dupliciter, vt supra probatum est, scilicet per modum naturæ, & per modum amoris: & secundùm vtrumque habemus duas relationes; vnam, quæ designat rationem principij; & alteram, quæ designat rationem eius quod est à principio: & sic sunt quatuor notiones; scilicet paternitas & filiatio, quantùm ad modum originis naturæ; processio & communis spiratio, quantùm ad modum originis amoris. Si significatur negatiuè: vel negatur ratio principij, vel ratio eius quod est à principio. Si negatur ratio principij; non est ad dignitatem pertinens: & ideò non potest esse notio Spiritus sancti, non esse principium alicuius personæ diuinæ. Si negatur ratio eius quod est à principio; aut in speciali, aut in generali. Si in speciali, non potest esse notio: quia quantò affirmatio est magis specialis, tantò notio opposita est magis communis: sicut non-homo est magis cõmune, quàm non-animal: quia omne non-animal est non-homo; sed non conuertitur. Si in generali, sic erit negatio specialis, & ad dignitatem pertinens: vnde faciet notionem Patris, quæ est innascibilitas, quæ significat non esse ab alio secundùm quòd est proprietas Patris. Hæc D. Thomas: quibus ad maiorem claritatem & firmitatem addi debent quæ ipse docet opusc. 2. cap. 57. & 58. vbi determinans has notiones siue proprietates diuinarum personarum; excludit à quinario numero ipsarum omnia alia, quæ possent fingi esse fundamenta aliarum notionum: Vnde sic ait; Necesse est personarum proprietates (quas ibidem in titulo cap. 57. & cap. 59. vocat Notiones) quibus ab inuicem distinguuntur, in aliquo numero esse, quarum tres oportet Patri conuenire. Vna qua distinguitur à Filio solo: & hæc est paternitas. Alia, qua distinguatur à duobus, scilicet Filio & Spiritu sancto: & hæc est innascibilitas: quia Pater non est Deus procedens ab alio, Filius autem & Spiritus sanctus ab alio procedunt. Tertia est, qua ipse Pater cum Filio à Spiritu sancto distinguitur: & hæc dicitur communis spiratio. Proprietatem autem, qua Pater differat à solo Spiritu sancto, non est assignare; eo quòd Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti. Filio autem necesse est duas conuenire; Vnam scilicet, qua distinguatur à Patre: & hæc est filiatio. Aliam, qua simul cum Patre distinguatur à Spiritu sancto: quæ est communis spiratio. Non autem est assignare proprietatem, qua distinguatur à solo Spiritu sancto: quia, vt iam dictum est, Filius & Pater sunt vnum principium Spiritus sancti. Similiter etiam non est assignare proprietatem vnam, qua Spiritus sanctus & Filius simul distinguantur à Patre: Pater enim ab eis distinguitur vna proprietate, scilicet innascibilitate, in

in quantum est non procedens: sed quia Filius & Spiritus sanctus non vna processione procedunt, sed pluribus, duabus proprietatibus à Patre distinguntur. Spiritus autem sanctus habet vnam proprietatem tantùm, qua distinguitur à Patre & Filio, & dicitur processio. Quòd autem non possit esse aliqua proprietas, qua Spiritus sanctus distinguatur à Filio solo, vel à Patre solo, ex dictis patet. Sunt igitur quinque, quæ personis attribuuntur, scilicet Innascibilitas, Paternitas, Filiatio, Spiratio, & Processio. Hactenus D. Thomas quibus nihil restat addendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd vt aliqua ratio in Diuinis dicatur Notio, debet quidem esse proprietas personæ, vel personarum aliquo modo; idest non debet conuenire omnibus personis, sed debet esse propria vni, vel duabus in quantum sunt vnum principium: nec necessariò debet esse constitutiua personæ, & ita non debet esse necessariò proprietas personalis sed personæ; per hanc quippe sufficienter notificatur. Ad aliud dicendum, quòd per innascibilitatem intelligimus in Patre negationem omnis processionis: innascibilitas autem sic sumpta non conuenit Deitati, aut indiuiduo Deitatis nisi vt *quo*, Patri verò conuenit vt *quod*: nam sicut illud quod nascitur in Diuinis vt *quod*, debet esse persona; sic illud quod dicitur innascibile, debet esse persona, quia de negatiuis debet aliquid eodem proportionali modo enuntiari, ac de positiuis correspondentibus. Ad aliud dicendum secundum aliquos, quòd innascibilitas secundùm formale quidem quod exprimit, est negatio: sed quia connotat paternitatem, & Patrem cui conuenit, non est pura negatio: est autem maxima dignitas personæ Patris, quòd ita sit in se & à se, vt nullo modo sit ab alio, quod importat innascibilitas. Vel dicendum, & meliùs, quòd licèt innascibilitas exprimatur per negationem: tamen significat aliquid positiuum: sed de hoc iterum agetur disputatione sequenti.

Ad secundum dicendum, quòd per filiationem sufficienter innotescit quòd Filius non spiratur; cùm enim Filius sit genitus, eo ipso est non spiratus, supposita distinctione trium diuinarum personarum. Spirabilitas autem actiua in Spiritu sancto non potest esse notio, quia ipsi esse sterilem ad intra, non pertinet ad dignitatem ipsius: Vnde D. Thomas hîc art. 3. ad 4. sic ait: Cùm persona importet dignitatem, non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc, quòd nulla persona est ab ipso: hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris, quòd sit à nullo. Ad aliud dicendum, quòd potentia generatiua & potentia spiratiua, secúdùm illud quod important in recto, sunt quid absolutum, vnde non possunt esse notiones, quæ debent esse proprietates personarum, ac proinde relatiuæ saltem per reductionem. Ad aliud dicendum, quòd Pater non est propriè maior Filio; & si dicatur maior intelligi debet quantùm ad naturam humanam assumptam: vel debet exponi sic, quòd dicitur maior non perfectione, sed quia est principium ipsius. Quòd autem Pater sit fontale principium totius Trinitatis, nihil aliud dicit, quàm quòd sit genitor Filij, & spirator Spiritus sancti: primum autem innotescit per paternitatem, secundum autem per spirationem. Quia verò in Diuinis Filius procedit per intellectum, ideo formalissima ratio Filij est formalissima ratio Verbi, & è contra: & quia ex vi suæ processionis procedit similis Patri in natura, ideò procedit vt perfectissima imago ipsius: & consequenter per filiationem innotescit sufficienter quoad hæc omnia: cùm eadem sit relatio Filij, Verbi, & Imaginis, absque vlla distinctione virtuali. Et similiter dicendum de relatione Spiritus sancti, amoris notionalis, & doni item notionalis: quia cùm Spiritus sanctus procedat per voluntatem, ex vi suæ processionis procedit vt Amor diuinus, & habet rationem primi Doni, vt infra dicetur: & propterea sufficienter innotescit quoad hæc omnia per notionem processionis.

DVBIVM V.

Vtrùm diuinæ notiones realiter inter se distinguantur.

SVpponendum est, quòd hæc est differentia in Diuinis inter abstracta absoluta, & abstracta notionalia: quòd abstractis absolutis possumus attribuere actiones ad extra; dicimus enim: Deitas creat, Sapientia regit: non tamen actiones ad intra; non enim possumus dicere: Deitas generat: ratio primi est summa simplicitas diuina, in qua abstractum non distinguitur à concreto, aliquando etiam nec virtualiter: ratio secundi est, quia inter producentem & productum est necessariò distinctio realis, qualis reperitur inter Deitatem & creaturas, non autem inter Deitatem & Filium genitum: abstractis autem notionalibus non possumus attribuere actiones, siue ad extra, siue ad intra; non enim dicimus: paternitas creat, vel generat, loquendo propriè: cuius ratio est, quia v. g. paternitas ex propria sua ratione non est principium agendi nec ad extra, nec ad intra; cùm solùm sit relatio & forma constitutiua personæ: & idem proportione seruata dicendum est de aliis. Nec valet dicere, quòd paternitas potest supponere pro Patre, cùm sit idem realiter, & ita potest dici, quòd paternitas generet, sicut dicitur quòd Pater generat. Nam contra dicendum, quòd licèt in aliis possit

propter

propter identitatẽ fieri ſuppoſitio abſtracti pro concreto: hîc tamen non poteſt, quia ex vna parte paternitas non eſt principium generandi, ex alia verò parte genitũ debet eſſe ſimile generanti, Filius autẽ non eſt ſimilis paternitati.

Prima opinio aſſerit omnes quinque notiones diſtingui actu à parte rei, etiam eas quæ in eadem perſona reperiuntur, vt innaſcibilitas, paternitas, & ſpiratio in Patre: filiatio, & ſpiratio in Filio. Fundamenta huius opinionis eadem ſunt ac ea, quibus ſupra probatur ſpirationem actiuam vt relationem diſtingui actu, tam à paternitate, quàm à filiatione: æquè enim hîc militant ac ibi. Ne autem eadem repetantur, ibi videantur, ſicut & eorum ſolutiones.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd omnes notiones in eadem diuina perſona repertæ, ſunt idem realiter: ſola diſtinctione formali virtuali diſtinctæ. 2. Notiones autem, quæ ita ſunt propriæ vni perſonæ, vt non conueniant aliis, diſtinguntur & formaliter, & realiter à notionibus aliarum perſonarum. 3. Spiratio verò quæ eſt notio communis Patri & Filio, ſolùm diſtinguitur formaliter diſtinctione virtuali à paternitate & filiatione: realiter verò à proceſſione. Hæc concluſio eſt manifeſta ex dictis ſupra diſputatione ſecunda, dum agebatur de relationibus diuinis: cùm enim notiones ſint proprietates relatiuæ, vel formaliter, vel per reductionem, diuinarum perſonarum: quicquid ibi dictum eſt circa diſtinctionem relationum, hîc tantùm eſt indicandum circa diſtinctionem notionum, in probatione & explicatione concluſionis.

Probatur prima pars concluſionis. Ex Concilio Florentino, omnia ſunt vnum realiter in Diuinis, vbi non eſt oppoſitio relatiua: quam conſtat inductione non eſſe inter notiones in vna & eadem diuina perſona repertas. Deinde ſi inter has notiones eſſet diſtinctio realis, ſequeretur in Diuinis eſſe veram Quaternitatem rerum realiter diſtinctarum, quam tamen damnat Concilium Lateranenſe ſub Innocentio III. Ex quo ſequitur quòd Innaſcibilitas, Paternitas, & Spiratio ſunt idem realiter inter ſe. Quod idem dicendum eſt de filiatione & Spiratione. Quòd autem diſtinguantur diſtinctione formali virtuali, patet; quia reſpiciunt diuerſos formaliter terminos.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Tales notiones ita propriæ vni perſonæ, vt non conueniant aliis; vel opponuntur formaliter relatiuè, vt paternitas & filiatio; vel opponuntur virtualiter, cùm ſint proprietates perſonarum relatiuè oppoſitarum, vt innaſcibilitas cum filiatione & proceſſione; & ſimiliter paternitas & filiatio cum proceſſione; hæ quippe radicaliter opponuntur, cùm ſint proprietates conſtitutiuæ perſonarum relatiuè oppoſitarũ: ergo cùm in Diuinis vbi eſt oppoſitio relatiua, ibi ſit diſtinctio realis, notiones quæ ita ſunt propriæ vni perſonę, vt non conueniant aliis, diſtinguntur realiter à notionibus aliarum perſonarum: & hoc docet D. Th. in 1. d. 2. qu. 1. art. 3. ad 6. Quòd autem diſtinguantur etiam formaliter, patet; quia cùm ſint relatiuæ habent diuerſos formaliter terminos.

Probatur tertia pars concluſionis: quòd ſpiſpiratio diſtinguatur formaliter diſtinctione virtuali à paternitate & filiatione, docet D. Thomas hîc art. 2. & aſſignat rationem; quia per vnam relationem Pater non poteſt terminiminare duas alias relationes formaliter & quaſi ſpecie diſtinctas, nempe filiationem & proceſſionem: & idem currit de Filio; non enim poteſt per vnam relationem terminare paternitatem & proceſſionem. Quòd autem non diſtinguatur realiter ab ipſis, ſicut diſtinguitur realiter à proceſſione, patet ex dictis ſupra; quia non opponitur ipſis relatiuè, ſicut opponitur proceſſioni.

QVÆSTIO XXXIII.

De perſona patris, in quatuor articulos diuiſa.

CONSEQVENTER conſiderandum eſt de perſonis in ſpeciali. Et primò circa perſonam patris.

¶ Circa quam quæruntur quatuor.

¶ Primò, vtrum patri competat eſſe principium.

¶ Secundò, vtrum perſona patris propriè ſignificetur hoc nomine, pater.

¶ Tertio, vtrum per prius dicatur in diuinis pater ſecundum quod ſumitur perſonaliter, quàm ſecundum quod ſumitur eſſentialiter.

¶ Quarto, vtrum ſit proprium patri eſſe ingenitum.

ARTICVLVS I.

Vtrùm competat patri eſſe principium.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd pater non poſſit dici principium filij, vel ſpiritus ſancti. Principium enim & cauſa idem ſunt ſecundum Philoſophum. † Sed non dicimus patrem eſſe cauſam filij. Ergo non debet dici quòd ſit eius principium. 185

In 1. qu. 36. ar. 4. & 1. d. 29. ar. 2. & qu. 1. ca. 2. & pe. q. 10. ar. 1. 8. & 10.

† Ex li. 4. Meta. text. 3. to. 3.

¶ 2 Præterea, Principium dicitur reſpectu principiati. Si igitur pater eſt principium filij, ſequitur filium eſſe principiatum: & per conſequens eſſe creatum. Quod videtur eſſe erroneum.

¶ 3 Præterea, Nomen principij à prioritate ſumitur. Sed in diuinis non eſt prius & poſterius, vt Athanaſ. * dicit. Ergo in diuinis non debemus vti nomine principij.

** In ſuo ſymbolo fidei.*

SED contra eſt, quòd Auguſt. in 4. de Trin. † Pater eſt principium totius deitatis.

† Lib. 4. de Tri. ca. 20. declinando ad finem to. 3.

CONCLVSIO.

Cùm pater ſit à quo eſt filius, & Spiritus ſanctus, conuenienter ſibi eſſe principium conuenit.

RESPONDEO dicendum, quod hoc nomen principium, nihil aliud ſignificat quam id à quo aliquid procedit. Omne enim à quo aliquid procedit, quocunque modo, dicimus eſſe principium, & è conuerſo. Cùm ergo pater ſit à quo procedit alius, ſequitur quod pater eſt principium.

AD primum ergo dicendum, quod Græci vtuntur in diuinis indifferenter nomine cauſæ, ſicut & nomine principij: Sed Latini doctores non vtuntur nomine cauſæ, ſed ſolum nomine principij. Cuius ratio eſt; quia principium communius eſt quam cauſa: ſicut cauſa communius quam elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur principium, ſed non cauſa. Quanto autem aliquod nomen eſt communius, tanto conuenientius aſſumitur in diuinis, vt ſupra dictum eſt. * Quia nomina quanto magis ſpecialia ſunt, tanto magis determinãt modum conuenientem creaturæ. Vnde hoc nomen, cauſa, videtur importare diuerſitatem ſubſtantiæ, & dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen principij. In omnibus enim cauſæ generibus ſemper inuenitur diſtantia inter cauſam, & id cuius eſt cauſa, ſecundum aliquam perfectionem, aut virtutem. Sed nomine principij vtimur etiam in his, quæ nullam huiuſmodi

** Q. 13. art. 11.*

modi differentiam habent, sed solum secundum quendam ordinem. Sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cum dicimus frontem lineæ esse principium lineæ.

Ad secundum dicendum, quòd apud Grecos inuenitur de filio vel spiritu sancto dici quod principientur. Sed hoc non est in vsu Doctorum nostrorum. Quia licet attribuamus patri aliquid auctoritatis ratione principij, nihil tamen ad subiectionem vel minorationem quocunque modo pertinens attribuimus filio vel spiritui sancto, vt vitetur omnis
Lib. 9. de Tri. inter medium & finem libri. erroris occasio. Secundum quem modum Hilar. dicit* 9. de Trinit. Donantis auctoritate pater maior est, sed minor non est filius, cui vnum esse donatur.

Ad tertium dicendum, quòd licet hoc nomen, principium, quantum ad id a quo imponitur ad significandum,
75 videatur à prioritate sumptum non tamen significat priorita-
69 b tem, sed originem. Non enim idem est quod significat no-
186 Qu. 13. a. 8. men, & à quo nomen imponitur, vt supra dictum est.*

ARTICVLVS II.

Vtrùm hoc nomen, pater, sit nomen propriè diuinæ personæ.

186 Ia. q. 40. art. 2. cor. & 3. q. 60. ar. 7. 2. & 4. d. 3. art. 2. q. 1. 5. Q. 13. art. 11.
Ad Secundum sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, pater, non sit propriè nomen diuinæ personæ. Hoc enim nomen, pater, significat relationem. Persona autem est substantia indiuidua. Non ergo hoc nomen, pater, est propriè nomen significatiuum personæ.

¶ 2 Præterea. Generans communius est quàm pater. Nam omnis pater est generãs, sed non è conuerso. Sed nomẽ communius magis propriè dicitur in diuinis, vt dictum * est, Ergo magis proprium nomen est personæ diuinæ generans & genitor, quam pater.

¶ 3 Præterea. Nihil quod secundum metaphoram dicitur, potest esse nomen proprium alicuius. Sed verbum metaphorice apud nos dicitur genitum vel proles. Et per consequens ille cuius est verbum metaphorice dicitur pater. Non ergo principium verbi in diuinis potest propriè dici pater.

¶ 4 Præterea, Omne quod dicitur in diuinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis: sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo. Verior enim ibi videtur esse generatio, vbi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicuius diuinæ personæ.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. Ipse inuocabit
Psal. 88. me, pater meus es tu.

CONCLVSIO.

Cùm ipsa paternitate pater in diuinis distinguatur ab omnibus aliis personis, conuenienter sibi patris nomen conuenit.

Respondeo dicendum, quòd nomen proprium cuiuslibet personę significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima & corpus, ita de intellectu huius hominis est hæc ani-
Lib. 7. metaph. text. 34. & 35. tom. 3 ma & hoc corpus; vt dicit. in * 7. Metaph. His autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona patris ab omnibus aliis, est paternitas. Vnde proprium nomen personæ patris est hoc nomen, pater, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideo hoc nomen pater, apud nos
166 non significat personam, sed relationem personæ, e non autem est ita in diuinis, vt quidam falsò opinati sunt. Nam relatio quam significat hoc nomen, pater, est subsistens perso-
Q. 29. a. 4 na. Vnde supra dictum * est, quòd hoc nomen, persona, in diuinis significat relationem vt subsistentem in diuina natura.

Lib. 2. text. 44. tom. 4. Ad secundum dicendum, quod secundum Philo. in * 2. de anima, denominatio rei maximè debet fieri à perfectione & fine. Generatio autem significat vt in fieri. Sed paternitas significat complementum generationis: & ideò potius est nomen diuinæ personæ pater, quàm generans vel genitor.

Ad tertium dicendum, quòd verbum non est quid subsistens in natura humana. Vnde non propriè potest dici genitum vel filius. Sed verbum diuinum est aliquid subsistens in
261 natura diuina. e Vnde propriè & non metaphoricè dicitur filius, & eius principium pater.

Ad quartum dicendum, quòd nomen generationis & paternitatis, sicut & alia nomina, quæ propriè dicuntur in diuinis, per prius dicuntur de Deo, quàm de creaturis, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum si-
71 gnificandi. a Vnde & Apost. dicit ad Ephes. 3. Flecto genua
70 mea ad patrem domini mei Iesv Christi, ex quo omnis paternitas in cælo & in terra nominatur. Quod sic apparet. Manifestũ est enim quòd generatio accipit speciem à termino qui est forma generati. Et quãto hic fuerit propinquior formæ generantis, tanto verior & perfectior est generatio. Sicut generatio vniuoca est perfectior quàm non vniuoca. Nã de ratione generantis est, quòd generet sibi simile secundum formam. Vnde hoc ipsum quòd in generatione diuina, est eadem numero forma generantis & geniti, in rebus autem
161 creatis non est eadem numero, sed specie tantum. a ostendit
a b c quòd generatio, & per consequens paternitas per prius sit in Deo quàm in creaturis. Vnde hoc ipso, quòd in diuinis est distinctio geniti à generante secundum relationem tantum, ad veritatem diuinæ generationis & paternitatis pertinet.

ARTICVLVS III.

Vtrùm hoc nomen, pater, dicatur in diuinis per prius secundum quod personaliter sumitur.

187 1. dist. 2.
Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quòd hoc nomen, pater, non dicatur in diuinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. Commune enim secundum intellectum est prius proprio; sed hoc nomen, pater, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ patris: secundum verò quod sumitur essentialiter, est commune toti trinitati. Nam toti trinitati dicimus, pater noster. Ergo per prius dicitur pater essentialiter sumptum, quã personaliter.

¶ 2 Præterea, In his quæ sunt eiusdem rationis, non est prædicatio per prius & posterius. Sed paternitas & filiatio secundum vnam rationem videntur dici secundum quod persona diuina est Pater Filij, & secundum quod tota trinitas est Pater noster vel creaturæ, cùm secundum * Basilium accipere sit commune creaturæ, & filio. Ergo non per prius dicitur pater in diuinis secundum quod sumitur essentialiter, quàm secundum quod sumitur personaliter. Tom. 1. in hom. de fide, quæ est 15. circa medium.

¶ 3 Præterea, Inter ea quæ non dicuntur secundum rationem vnam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud Coloss. Qui est imago Dei inuisibilis primogenitus omnis creaturæ. Ergo non per prius dicitur in diuinis paternitas personaliter sumpta, quàm essentialiter, sed secundum rationem eandem.

Sed contra est, quod æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filij, ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filij, quàm respectu creaturæ.

CONCLVSIO.

Cùm in Deo Patre perfecta paternitatis ratio inueniatur respectu Filij, in Deo autem & creatura non nisi secundum aliqualem similitudinem: prius nomen Patris in diuinis dicitur personaliter, quam essentialiter.

Respondeo dicendum, quòd per prius dicitur nomen de illo in quo saluatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo saluatur secundum aliquid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè saluatur: quia omnia imperfecta sumũtur a perfectis. Et inde est quod hoc nomen, leo, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis saluatur, quod propriè dicitur leo, quàm de aliquo homine in quo inuenitur aliquid de ratione leonis, vt puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid huiusmodi. De hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis,* q. 27. a. 2.
quòd perfecta ratio paternitatis & filiationis inuenitur in & q. 28.
Deo Patre & Deo Filio, quia Patris & Filij vna est natura & a. 1. 4.
gloria. Sed in creatura filiatio inuenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationẽ, cùm non sit vna natura Creatoris & creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem. Quæ quanto perfectior fuerit, tanto propinquius acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicuius creaturæ Pater propter similitudinem vestigij tantum, vtpote irrationalium creaturarum: secundum illud Iob. 38. Quis est pluuiæ pater? aut quis genuit stillas roris? Alicuius verò creaturæ, scilicet rationalis secundum similitudinem imaginis: secundum illud Deut. 32. Nonne est ipse Pater tuus qui possedit & fecit & creauit te? Aliquorum vero est pater secundum similitudinem gratiæ. Qui etiam dicuntur filij adoptiui, secundum quod ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratię acceptum: secundum illud Rom. 8. Ipse spiritus reddit testimonium spiritui nostro, quod sumus filij Dei. Si autem filij, & hæredes. Aliquorum verò secundum similitudinem gloriæ, prout iam gloriæ hæreditatem possident, secundum illud Rom. 5. Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei. Sic igitur patet, quòd per prius paternitas dicitur in diuinis secundum quod importatur respectus personæ ad personam, quàm secundum quod importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd communia absolutè dicta secundum ordinem intellectus nostri, sunt priora quàm propria, quia includuntur in intellectu propriorum, sed non è conuerso. In intellectu enim personæ patris intelligitur Deus, sed non conuertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam per posterius dicuntur, quàm propria, quæ important respectus personales: quia persona procedens in diuinis, procedit vt principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ad artifice, quàm artificiatum, quod producitur ad similitudinem verbi concepti in mente: ita per prius procedit filius à patre, quàm creatura, de qua nomen filiationis dicitur secundum quod aliquid participat de similitudine filij vel patris: vt patet per illud quod dicitur Rom. 8. Quos præsciuit & prædestinauit fieri conformes imaginis filij eius.

Ad secundum dicendum, quod accipere dicitur esse commune creaturæ & filio, non secundum vniuocationem, sed secundum similitudinem quandam remotam: ratione cuius dicitur primogenitus creaturæ. Vnde in auctoritate inducta subditur: Vt sit ipse primogenitus in multis fratribus: postquam dixerat conformes fieri aliquos imaginis filij Dei. Sed filius Dei naturaliter habet quoddã singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quod accipit: vt idem Basil.* Loco citato in argum.
dicit. Et secundum hoc dicitur vnigenitus: vt patet Ioan. 1. Vnigenitus qui est in sinu patris, ipse nobis enarrauit. Et per hoc patet solutio Ad tertium.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm esse ingenitum, sit patri proprium.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quòd esse In- 188
genitum, non sit patri proprium. Omnis enim pro- 1. d. 13. ar.
prietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas. Sed inge- 4. & d. 26.
nitus nihil ponit in patre, sed remouet tantum. Ergo non q. 1. a. 1. &
significat proprietatem patris. opusc. 1. c. 9.

¶ 2 Præterea, Ingenitum aut dicitur priuatiuè aut negatiuè. Si negatiuè, tunc quicquid non est genitum, potest dici

dici ingenitum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia diuina. Ergo ingenitum etiam eis conuenit. Et sic non est proprium patri. Si autem priuatiuè sumatur, cùm omnis priuatio significet imperfectionem in priuato, sequitur quòd persona patris sit imperfecta. Quod est impossibile.

¶ 3 Præterea, Ingenitus in diuinis non significat relationem, quia non dicitur relatiuè: significat ergo substantiam. Ingenitus igitur & genitus secundum substantiam differunt. Filius autem qui est genitus, non differt à patre secundum substantiam. Pater ergo solus non debet dici ingenitus.

¶ 4 Præterea, Proprium est quod vni soli conuenit. Sed cùm sint plures ab alio procedentes in diuinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium patri esse ingenitum.

¶ 5 Præterea, Sicut pater est principium personæ genitæ, ita & personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium patris ponitur esse quòd sit ingenitus: etiam proprium eius debet poni quod sit improcessibilis.

Lib. 4. de trinit. non mul. rem. à fine lib.

SED contra est, quod dicit Hilar. 4. de trinit. * est vnus ab vno, scilicet ab ingenito genitus: proprietate videlicet in vnoquoque & innascibilitatis & originis.

CONCLVSIO.

Ingenitum esse est proprium patri, inquantum sibi proprium est non ab alio esse.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut in creaturis inuenitur principium primum, & principium secundum: ita in personis diuinis, in quibus non est prius & posterius, inuenitur principium non de principio, quod est pater, & principium à principio, quod est filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter. Vno quidem modo in quantum est principium primum, per hoc quòd habet relationem, ad ea quæ ab ipso sunt. Alio modo inquantum est primum principium, per hoc quod non est ab alio. Sic igitur, & pater innotescit quidem paternitate & communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. Inquantum autem est principium non de principio, innotescit per hoc quòd non est ab alio. Quod pertinet
163 ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, ingenitus.

AD primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt, quòd innascibilitas, quam significat hoc nomen, ingenitus, secundum quod est proprietas patris, non dicitur tantum negatiuè, sed importat vel vtrumque simul, scilicet quod pater à nullo est, & quòd est principium aliorum: vel importat vniuersalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum: quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate & spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas & auctoritas nihil aliud significant in diuinis, quàm principium originis. Et ideo dicendum est secundum August. in 5. de Trinit. * quod ingenitus negationem generationis passiuè importat. Dicit enim quod tantum valet quod dicitur ingenitus, quantum valet quod dicitur non filius, nec propter hoc sequitur quòd ingenitus non debeat poni propria notio patris: quia prima & simplicia per negationes notificantur. Sicut dicimus punctum esse cuius pars non est.

* Lib. 5. de trin. c. 7. in prin. to. 3.

45 a
52 d
431

AD secundum dicendum, quòd ingenitum quandóque sumitur negatiuè tantum. Et secundum hoc Hiero. * dicit Spiritum sanctum esse ingenitum, id est, non genitum. Alio modo potest dici ingenitum aliquo modo priuatiuè. Non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur priuatio. Vno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud: sicut si lapis dicatur res mortua: quia caret vita, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur priuatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis, sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere. Et hoc modo priuatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur priuatiuè de patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum diuinæ naturæ non est genitum, cuius tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici ingenitum. Vnde ad hoc quod sit proprium soli patri, oportet vlterius in nomine ingeniti intelligere quod conueniat alicui personæ diuinæ, quæ sit principium alterius personæ, vt sic intelligatur importare negationem in genere principij personaliter dicti in diuinis. Vel vt intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio: & non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto conuenit esse ingenitum: qui est ab alio per processionem, vt persona subsistens: nec etiam diuinæ essentiæ, de qua potest dici quod est in filio vel in Spiritu sancto ab alio, s. à patre.

* Lamen in regul. sentent. lib. 1. c. 13. §. f.

AD tertium dicendum, quòd secundum Damasc. * Ingenitum vno modo significat idem quod increatum, & sic secundum substantiam dicitur, per hoc enim differt substantia creata ab increata. Alio modo significat id quod non est genitum. Et sic relatiuè dicitur eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis: sicut non homo ad genus
18 substantiæ, & non album ad genus qualitatis. Vnde, cùm genitum in diuinis relationem importet, ingenitum etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quod pater ingenitus distinguatur à filio genito secundum substantiam, sed solum secundum relationem, inquantum scilicet relatio filij negatur de patre.

* Lib. 1. de fide ortho. cap. 9.

AD quartum dicendum, quòd sicut in quolibet genere oportet ponere vnum primum, ita in diuina natura oportet ponere vnum principium quod non sit ab alio, quod ingenitum dicitur. Ponere igitur duos innascibiles, est ponere duos Deos, & duas naturas diuinas. Vnde Hilar. dicit in lib. de Synodis. * Cùm vnus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt. Et hoc præcipue, quia si essent duo innascibiles, vnus eorum non esset ab alio. Et sic non distinguerentur oppositione relatiua. Oporteret igitur quod distinguerentur diuersitate naturæ.

* Lib. de Synodis, ad medium illius, pag. 6. paginas, & d. sanctio 26.

AD quintum dicendum, quod proprietates patris, prout non est ab alio potius significatur per remotionem natiuitatis filij, quàm per remotionem processionis Spiritus sancti. Tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, vt supra dictum est, * tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem filij. Vnde remoto à patre quòd non sit genitus, cùm tamen sit principium generationis: sequitur consequenter, quod non sit procedens processione Spiritus sancti: quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

* q. 27. a. 4.

DISPVTATIO VI.

De persona Patris in particulari.

CONSIDERATIS iis, quæ pertinent ad diuinas personas in communi: considerandum est de eisdem personis in particulari suo ordine, ita vt primò agatur de persona Patris, sed breuiter; cùm enim sit à seipsa, & non ab alio producta, pauca circa ipsam occurrunt dicenda.

DVBIVM I.

Vtrùm conueniat Patri esse principium ad intra.

SVpponendum est, tanquam de fide, Patrem æternum esse principium ad extra, siue creaturarum: sed hoc non est ipsi proprium, at commune est ipsi cum aliis diuinis personis; quia opera diuinarum personarum ad extra sunt indiuisa, vt communiter conceditur: cuius ratio est, quia agunt per omnipotentiam tribus ipsis communem: Vnde Deus, vt dicit tres diuinas personas, est principium ad extra creaturarum, & similiter causa. Quærimus autem in præsenti; Vtrùm Pater æternus sit principium etiam ad intra secundùm processiones immanentes, ita vt hoc sit ipsi aliquo modo proprium. Non autem potest dici causa ad intra: hæc enim nomina Causa & Effectus non vsurpantur à Doctoribus Latinis in Diuinis processionibus, vt docet D. Thomas hîc art. 1. ad 1. quamuis verè & realiter in Diuinis vna persona sit producens, & alia producta: triplicem huius rationem affert ibidem D. Thomas; tum quia inter causam & effectum est diuersitas siue distinctio substantiæ; tum quia causa excedit aliquo modo effectum in perfectione; tum quia effectus dependet à causa. Vnde sic ait D. Thomas: Principium communius est, quàm causa; sicut causa, communius est, quàm elemẽtum; primus enim terminus, vel etiam prima pars rei dicitur Principium, sed non Causa. Quantò autem aliquod nomen est communius, tantò conuenientius assumitur in Diuinis, vt supra dictum est, quia nomina quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum conuenientem

creaturæ

creaturæ (scilicet limitationem.) Vnde hoc nomen *Causa* videtur importare diuersitatem substantiæ, & dependentiam alicuius ab altero, quam non importat nomen Principij: in omnibus enim causæ generibus semper inuenitur distantia inter causam, & id cuius est causa, secundùm aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine Principij vtimur etiam in his, quæ nullam huiusmodi differentiam habent, sed solùm secundùm quendam ordinẽ, sicut cùm dicimus, Punctum esse principium lineæ, vel etiam cùm dicimus, Primam partem lineę esse principium lineæ. Nec obstat quòd S. Augustinus lib. 7. de Trinitate cap. 4. vsurpet nomen Causæ in Diuinis, sicut & S. Hieronymus supra cap. 3. epistolæ ad Ephesios, dum ait, Pater sui origo est, suæque causa substantiæ: nam secuti sunt Doctores Græcos, apud quos idem est Causa ac Principium.

Prima opinio, sed hæretica, negat conuenire Patri in Diuinis esse Principium: Si in Diuinis pater esset principium v. g. Filij, Filius haberet principium, & posset dici principiatus, cùm ista sint correlatiua Principium & Principiatum: sed secundum Magistrum Sententiarum hæc propositio, Filius habet principium, negatur absolutè: & communiter negatur Filium posse dici principiatum: ergo non conuenit Patri in Diuinis esse principium.

Secundò, Si Pater esset principium Filij in Diuinis deberet illum producere: sed non producit; tum quia in Filio nihil est aliud quàm essentia & relatio, quorum neutrum est producibile; essentia quidem, quia est eadem essentia diuina Patris, relatio autem, quia ex Aristotele relatio non producitur per se, sed tantùm resultat: tum quia si Pater producit Filium, vel producit iam existentem, vel non existentem: primum est impossibile, quia quod iam existit, non indiget produci: si dicatur secundum, sequitur quòd Filius esset productus ex non existentibus, & ita esset creatura, vt dicebat Arius: tum quia si producit, vel continuò producit, vel desiit producere: primum dici non potest, quia talis productio continuata esset imperfecta & incompleta: nec secundum dici potest, quia in æternitate non est successio, ita vt aliquid de præsenti transeat in præteritum: ergo in Diuinis non conuenit Patri esse Principium ad intra.

Tertiò, Si quid suaderet, quòd in Diuinis conueniat Patri esse Principium, maximè authoritas August. lib. 4. de Trinit. cap. 20. vbi ait: Pater est Principium totius Deitatis: sed hoc dictum Augustini est falsum; nam tota Deitas non producitur; & si quid probaret, probaret etiam quòd Pater produceret seipsum, cùm Deitas identificetur cum Patre; & tamen constat, quòd nihil potest seipsum producere: ergo in Diuinis non conuenit Patri esse Principium. Maximè quia si alia aliqua persona ab illo produceretur, hæc ab illo reciperet esse, & ita haberet esse receptum; quod tamen repugnat personæ diuinæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum secundùm fidem, quòd in Diuinis conuenit Patri esse Principium ad intra. 2. Quòd si nomine Principij intelligatur id quod producit aliquam diuinam personam: esse principium ad intra non est proprium Patri, sed est ipsi commune cum Filio. 3. Si autem nomine Principij ad intra, intelligatur id quod producit in Diuinis omnes personas procedentes: esse principium ad intra est proprium solius Patris 4. Sicut & esse Principium omninò primum. Ita tenent communiter omnes Catholici.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum: Ioannis 1. In Principio erat Verbum; & Psal. 109. Tecum Principium: quæ loca sic intelliguntur vt nomine Principij accipiatur Pater: vt docet D. Thomas, S. Augustinus, N. Cyrillus in illis locis: vnde secundùm ipsos idem est dicere: *In Principio erat Verbum*, ac dicere, *in Patre erat Filius*: & idem est dicere; *Tecum Principium*, ac dicere, *Tecum Pater*. Deinde ille est Principium, à quo alius procedit; vt patet ex ipsis terminis: sed Filius in Diuinis procedit à Patre, ex illo Ioannis 5. Ego ex Deo processi: & Psalmo 9. Ex vtero ante Luciferum genui te: ergo secundùm fidẽ in Diuinis conuenit Patri esse Principium ad intra.

Probatur secunda pars conclusionis. Secundùm fidem Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio; siue Pater & Filius, vt vnum Principium, producunt Spiritum sanctum, vt infra probabitur, & constat ex Symbolis fidei; in Niceno quippe dicitur de Spiritu sancto: Qui ex Patre Filióque procedit: & in Symbolo Athanasij habetur: Spiritus sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens: ergo cùm non solus Pater producat ad intra, si nomine Principij intelligatur id, quod producit aliquam diuinam personam: esse Principium ad intra non est proprium Patri, sed est ipsi commune cum Filio.

Probatur tertia pars conclusionis. Solus Pater in Diuinis producit omnes personas procedentes, scilicet Filium & Spiritum sanctum: quamuis enim Filius producat Spiritum sanctum, non tamen producit seipsum, hoc enim est impossibile, & tamen est persona ab alio procedens: ergo si nomine Principij ad intra, intelligatur id, quod producit in Diuinis omnes personas procedentes: esse Principium ad intra est proprium solius Patris. Et hoc voluit Augustinus iuxta interpretationem Magistri in 1. d. 29. dum ait: Pater est Principium totius Deitatis: & Concilium Vormatiense dum ait,

ait, Patrem esse Principium totius Trinitatis: idest, Pater est Principium omnium personarum diuinarum ad intra procedentium.

Probatur quarta pars conclusionis. Licèt Filius in Diuinis sit principium ad intra, scilicet Spiritus sancti; hoc tamen non habet à se, sed à Patre, à quo habet quicquid habet; dum enim ab ipso procedit, accipit ab eo diuinam naturam, & cum ea omnes diuinas perfectiones, ac virtutem spiratiuam, ipsúmque spirare; & ita est Principium de Principio: Pater autem non solùm est Principium aliarum diuinarum personarum, sed etiam hoc habet à seipso, sicut & omnia quæ habet à seipso habet, est enim diuina persona ab alia non procedens; & ita non est Principium de Principio: ergo est proprium solius Patris esse Principium ad intra omninò primum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Principium aliud est producens, siue productionis; & aliud est Principium durationis, quod idem est ac initium siue inceptio: ne igitur detur occasio erroris, non est absolute concedendum, quòd Filius in Diuinis habet principium; sed solùm cum hoc addito, habet principiū productiuum sui; non enim habet principium durationis, cùm enim sit Patri coæternus, nunquam incœpit. Non autem propriè possumus dicere quòd habet initium, quia initium significat tantùm incœptionem. Nec potest Filius dici principiatus; hoc enim nomen ex D. Thoma hîc art. 1. ad 2. importat aliquam imperfectionem; videtur enim præ se ferre aliquam subiectionem & minorationem: diuinis autem personis nihil nisi perfectum attribuimus.

Ad secundum dicendum, quòd Pater producit Filium in Diuinis; propterea dicitur Principium ipsius. Ad primam impugnationem in contrarium dicendum, quòd producitur filiatio subsistens quæ est terminus *quo* productus; essentia diuina autem est terminus *quo* talis productionis, sed tantùm communicatus: Filius verò constans ex natura & relatione filiationis est terminus *qui* productus. Nec mirum est, quòd in Diuinis relationes per se producantur vt *quo*, cùm sint subsistentiæ constitutiuæ diuinarum personarum: vnde non obstat quòd relationes creatæ, cùm sint puræ relationes, tantùm resultent. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd Pater in Diuinis producit filium, neque priùs non existentem, neque priùs existentem, sed existentem simul cum ipso producente, ac ipsa productione; quia æterno non datur prius: hæc autem omnia scilicet Pater producens, productio, & Filius productus sunt ab æterno, vnde corrigenda est imaginatio. Nec Filius producitur ex non existentibus, siue ex nihilo, sed de substantia Patris. Ad tertiam impugnationem dicendum, quòd Pater semper & continuò producit Filium: nec sequitur quòd productio sit imperfecta & incompleta; imò sequitur esse maximè perfectam, quia est tota simul, inuariabilis, & æterna.

Ad tertium constat ex dictis, quomodò sit intelligendū dictum Augustini iuxta nostram conclusionem. Ad id quod subditur, dicendum quòd Filius ex eo quòd producitur à Patre, habet esse ab illo, siue accipit esse; non tamen sequitur quòd habeat esse receptum, cùm esse diuinum sit per se subsistens, & identificatum realiter omnibus quæ sunt in Deo, cùm sit actus purissimus.

DVBIVM II.

Vtrùm esse ingenitum sit proprium personæ Patris.

Svpponendum est, quòd sancti Patres antiqui repudiarunt hanc vocem *Ingenitus* propter hæresim Arianam: vnde S. Ambrosius soluens quoddam argumentum Arianorum, negat, in Diuinis Patrem esse ingenitum: ipsi quippe Ariani accipiebant hanc vocem *ingenitus* variis modis repugnantibus personæ diuinæ. Dicebant primò, quòd esse ingenitū idem est, ac imperfectè productum, ex eo quòd sola generatio est perfecta productio. Secundò dicebant quòd esse ingenitum idem est, ac non esse factum siue creatum: & ita cùm dicerent Filium Dei esse factum & creatum; dicendo Patrem esse ingenitum, accipiebant ly *ingenitum* relatiuè, & ita confirmabāt suum errorem, quòd Filius dictus in sacra Scriptura genitus, esset factus & creatus. Sed quia hæ interpretationes huius vocis *ingenitus* sunt extortæ, detectâ iam malitiâ hæreticorum, nunc Doctores Catholici vtuntur hac voce in Diuinis; imò & Ecclesia, vocando Patrem Ingenitum, & Filium eius Vnigenitum: & propter hoc in præsenti quærimus; vtrùm esse Ingenitum sit proprium personæ Patris.

Prima opinio negat, quòd esse Ingenitum, sit proprium personæ Patris. Probatur authoritate sanctorum Patrum Augustini & Hieronymi: Hieronymus citatus à D. Thoma hîc art. 4. ad 2. dicit, Spiritum sanctum esse ingenitum, & consequenter esse ingenitum non est proprium Patri, cùm conueniat alteri ab ipso. Augustinus lib. 5. de Trinitate cap. 7. dicit quòd tantùm valet quòd dicitur *ingenitus*, quantùm valet quòd dicitur *non filius*: constat autem quòd non solus Pater, sed etiam Spiritus sanctus est non Filius: ergo esse ingenitum, non est proprium personæ Patris.

Secundò, Esse ingenitum, idem est, ac esse non genitum, vt patet ex ipsis terminis: sed non solùm Pater, verùm etiam Spiritus sanctus est

est non genitus, vt constat ex Symbolo Athanasij, vbi sic habetur: Spiritus sanctus à Patre & Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens: ergo esse ingenitum, non est proprium personæ Patris.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis conuenit Patri esse ingenitum. 2. Quòd si esse ingenitum sumatur vt significat idem, ac non habere esse per generationem, non est proprium personæ Patris esse ingenitum, sed conuenit ipsi cum Spiritu sancto, & est commune vtrique: 3. Si autem sumatur pro eo quod omninò non est ab alio, vt communiter sumitur, sic est proprium personæ Patris: 4. Sicut etiam est proprium, si per *ingenitum* intelligatur Principium non habés esse per generationem. Hæc conclusio quoad omnes partes est communis inter Theologos.

Probatur prima pars conclusionis: tum authoritate Ecclesiæ, quæ Patrem vocat Ingenitum, & filium Vnigenitum: tum authoritate sanctorum Patrum, vt Hilarij lib. 4. de Trinitate prope finem, vbi ait: Est vnus ab vno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in vnoquoque, & innascibilitatis, & originis: item Augustini lib. 5. de Trinitate cap. 7. ac tandem D. Thomæ hîc art. 4. tum sequenti ratione; Pater est principium non de principio, siue non habens esse ab alio, nec per generationem, nec alio quocumque modo, vt fides docet: ergo conuenit ipsi esse ingenitum.

Probatur secunda pars conclusionis, tum duplici argumento in contrarium adducto, quæ hanc partem conclusionis efficaciter probant: tum ex dictis supra Disputatione prima, vbi ostensum est, processionē Spiritus sancti nō esse generationem, & consequenter Spiritus sanctus est ingenitus, prout Ingenitum significat idem, ac non habere esse per generationem.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate Conciliorum. Dicitur in Concilio Toletano XI. in confessione fidei: Patrem quidem ingenitum profitemur; subditque; hic Spiritus sanctus neque genitus, neque ingenitus creditur; secundùm fidem Filius est genitus: ergo soli Patri conuenit esse ingenitum, modo hic explicato. Idem definitum est in Concilio Niceno, vt refert S. Athanasius in epist. ad Serapionem his verbis: Spiritus sanctus non est ingenitus, quia esse imprincipiatum & ingenitū soli Deo Patri sancta Ecclesiæ Congregatio apud Nicenam rectè & fideliter attribuit, & de solo Patre hoc esse credendum & prædicādum toti mundo sub anathemate mandatur. Deinde probatur expressa authoritate D. Thomæ hîc art. 4. ad 2. vbi sic ait: Ad hoc vt esse ingenitum, sit proprium soli Patri, oportet vt intelligatur in nomine Ingeniti, quòd omninò non sit ab alio, & non solùm quod non sit ab alio per generationem: sic enim nec Spiritui sancto conuenit esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, & persona subsistens. In responsione verò ad 5. declarat cur hæc proprietas Patris, quòd non sit ab alio, potiùs significatur per remotionem natiuitatis Filij, quàm per remotionem processionis Spiritus sancti: & affert duplicem rationem dicens: Tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale: Tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem filij. Vnde remoto à Patre, quòd non sit genitus, cùm tamen sit principium generationis; sequitur consequenter quòd non sit procedens processione Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens. Denique probatur ratione ex prædictis deducta: Quod in Diuinis conuenit soli personæ Patris, est proprium ipsius, vt constat ex ipsis terminis: sed esse ingenitum, vt sumitur pro eo, quòd omninò non est ab alio, conuenit soli personæ Patris; nam aliæ duæ personæ sunt ab alio, Filius quidem à Patre per generationem, Spiritus sanctus autem et à Patre & Filio, vt ab vno principio, per processionem, vt fides docet: ergo si esse Ingenitum sumatur pro eo, quod omninò non est ab alio, vt communiter sumitur, sic est proprium personæ Patris.

Probatur quarta pars conclusionis, tum authoritate D. Thomæ hîc art. 4. ad 2. vbi sic ait: Vnde ad hoc quòd esse ingenitum sit proprium soli Patri, oportet vlterius in nomine Ingeniti intelligere, quòd conueniat alicui personæ diuinæ, quæ sit principium alterius personæ: vt sic intelligatur importare negationem in genere principij personaliter dicti in Diuinis. Deinde probatur ratione: Ex vna parte, licèt Filius in Diuinis sit Principium; tamen habet esse per generationem: ex alia verò parte, licèt Spiritus sanctus non habeat esse per generationem, at per processionem, tamen non est principium: & ita soli Patri conuenit, quòd sit Principium non habens esse per generationem: ergo esse ingenitum est proprium personæ Patris; si per esse Ingenitum intelligatur principium non habens esse per generationem.

AD primum ergo dicendum, quòd S. Hieronymus loquitur iuxta secundam partem nostræ conclusionis. Augustinus autem loquitur absolutè, quod *ingenitus* idem est ac *non filius*: prout autem esse ingenitum, vel non Filium, applicatur Patri, remouetur à Patre esse ab alio simpliciter, & non solùm secundùm aliquem determinatum modum, vt ait D. Thomas in 1. d. 28. quæst. 1. art. 1. ad 4. propter duplicem rationem adductam ex eodem sancto Doctore hîc art. 4. ad 5.

AD secundum similiter dicendum, quòd si *ingenitum* sumatur, vt præcisè opponitur ad *esse genitum*, non est proprium personæ Patris,

tris; nam vt sic conuenit etiam Spiritui sancto, vt constat testimonio in contrarium adducto, ex Symbolo Athanasij. Sic autem in præsenti non sumitur *ingenitum*, sed sumitur vt excludit esse ab alio quocumque modo, vt dictum est.

DVBIVM III.

Vtrùm esse Ingenitum dicat per se primò in Patre proprietatem positiuam.

SVpponendum est, quòd in præsenti materia esse Ingenitum idem est, ac esse Innascibile: Vnde abstractum correspondens ingenito, dicitur innascibilitas, & consequenter idem est quærere, Vtrùm in Diuinis innascibilitas sit formaliter ac per se primò proprietas positiua Patris: ac quærere, Vtrùm esse ingenitum dicat per se primò in Patre proprietatem positiuam. Esse autem ingenitum, sumitur non strictè, vt excludit præcisè determinatum modum habendi esse per generationem: sed sumitur latè, vt excludit quemcumque modum habendi esse ab alio, vt dictum est. Quare autem hoc indeterminatum nominetur per negationem specialis processionis, scilicet generationis, duas assignat D. Thomas rationes in 1. d. 28. quæst. 1. art. 1. ad 4. Vnam quidem hîc art. 4. ad 5. indicatam; aliam verò particularem. Vnde ait: Vna causa est, quia processio Spiritûs sancti, secundùm ordinem naturæ præsupponit generationem Filij: & ideò quia negato priori, remouetur posterius, ad remotionem generationis à principio fontali, sequitur processionis remotio per modum Amoris. Secunda est: quia per hoc quòd dicitur ingenitus, secundùm quòd est notio Patris, tollitur omnis modus consequendi generationem: hoc enim conuenit Patri, in quantùm est principium generationis, vt nullo modo generationem consequatur. Generationem autem consequitur aliquid secundùm intellectum tripliciter: vel sicut genitum, vt Filius: vel sicut per generationem acceptum, vt essentia diuina: vel sicut à generato procedens, vt Spiritus sanctus: Vnde nulli horum conuenit *ingenitus*, secundùm prædictum modum.

Prima opinio asserit innascibilitatem in abstracto, & esse ingenitum in concreto, dicere per se primò & directè proprietatem tantùm negatiuam in Patre scilicet non esse ab alio. Probatur authoritate S. Augustini, & D. Thom. Augustinus lib. 5. de Trinitate cap. 7. dicit quòd *Ingenitus* idem est, ac *non filius*. D. Th. hîc art. 4. ad 1. impugnat eos qui negant Ingenitum dici tantùm negatiuè: & in respõsione ad 2. dicit quòd importat negationem. Item in 1. d. 28. q. 1. art. 1. ad 3. & hîc art. 4. ad 3. docet quòd Ingenitum significat negationem relationis filij: & ideò pertinet ad genus relationis reductiuè, sicut quæuis negatio reducitur ad genus sui positiui. Et tandem infra q. 40. art. 3. dicit ex Augustino, quòd Ingenitum nihil ponat, sed negatiuè dicatur.

Secundò, si Ingenitum in concreto, & innascibilitas in abstracto, diceret per se primò & directè in Patre proprietatem positiuam, & non tantùm negationem; sequeretur quòd talis proprietas positiua, cùm ex vna parte sit prima quæ concipitur in Patre, & ex alia parte sit virtualiter distincta à paternitate, esset proprietas constitutiua primæ personæ sanctissimæ Trinitatis; cuius tamen contrarium communiter docent authores, & maximè D. Thomas infra quæst. 40. art. 3. ergo esse ingenitum, non dicit per se primò in Patre proprietatem positiuam.

Tertiò, Non est assignabile, quid sit illud positiuum, quod diceret Ingenitum, si non importaret tantùm proprietatem negatiuam: non enim esset vniuersalis auctoritas, vel etiam fontalis plenitudo, vt probat D. Thomas hîc art. 4. ad 1. nec consequenter esset ratio primi Principij, vel fontalis Principij totius Deitatis aut Trinitatis, vt alij volunt, propter eandem rationem D. Thomæ; nec aliud assignatur: ergo esse Ingenitum, non dicit per se primò in Patre proprietatem positiuam.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licèt esse Ingenitum in concreto, & innascibilitas in abstracto exprimant negationem essendi ab alio: 2. Dicunt tamen per se primò & directè in Patre proprietatem positiuam: 3. Quæ quidem non est ratio primi Principij, vel fontalis Principij totius Deitatis aut Trinitatis, vel vniuersalis auctoritas, vel etiam fontalis plenitudo, vel quid simile; 4. Sed est modus subsistendi siue essendi à se, oppositus modo essendi ab alio, cõuenienti tam Filio quàm Spiritui sancto. 5. Vnde Ingenitum adæquatè sumptum dicit de materiali primam personam sanctissimæ Trinitatis, siue personam Patris: de formali autem, vt habentem esse à se, in quo fundatur hæc negatio, Non esse ab alio. 6. Hic modus essendi à se cùm non imbibatur in proprietate paternitatis: sicut imbibitur modus essendi ab alio tam in filiatione, quàm in processione, constituit peculiarem proprietatem in Patre, quam non cõstituit in Filio, & Spiritu sancto modus essendi ab alio. 7. Quæ tamen proprietas nõ est personalis, sed personæ. Hæc conclusio est Caietani hîc art. 4. Capreoli, Hispalensis, & aliorum.

Probatur prima pars conclusionis, tum multiplici authoritate D. Thomæ adducta in contrarium: dum enim D. Thomas asserit, quòd Ingenitum dicit negationem essendi ab alio, intelligit quãtùm ad expressionem vocabuli: tum ex etymologia ipsius vocabuli; nam Ingenitum idem

idem est, ac non genitum: non genitum autem dicit expressam negationem essendi ab alio per generationem, si strictè sumatur; vel quocumque modo, si latè sumatur, vt sumitur in præsentia.

Probatur secunda pars conclusionis, in qua præcipuè est difficultas, authoritate D. Thomæ in 1. d. 28. quæst. 1. art. 1. vbi dicit innascibilitatem significare quid positiuum: & hîc art. 4. ad 1. vbi sic ait: Nec propter hoc sequitur, quòd Ingenitus non debeat poni propria notio Patris, quia prima & simplicia per negationes notificantur: sicut dicimus Punctum esse, cuius pars non est: hoc autem dixit, vt responderet obiectioni sic factę: Omnis proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas: sed Ingenitus nihil ponit in Patre, sed remouet tantùm: ergo non significat proprietatem Patris. Vnde solutio D. Thomæ in hoc consistit, quòd concessa Maiori, neget Minorem, dicendo quòd ratio qua Pater dicitur ingenitus, licèt sit positiua, tamen notificatur per negationem; quia prima & simplicia per negationes notificantur: exemplum affert de Puncto, quòd sic definitur, Punctum est, cuius pars non est: & licèt hoc exprimat negationem, certum tamen est quòd per se primò & directè significat aliquid positiuum, cùm punctum sit quid positiuum, & ita significat entitatem eius maximè simplicem, ratione cuius simplicitatis non constat partibus. Et quamuis D. Thomas in principio huius responsionis videatur contrarium dicere; tamen non est contrarius, sed impugnat duas opiniones: quarum Prima erat, quòd innascibilitas duo diceret, & quòd Pater à nullo est, & quòd est principium aliorum: Secunda erat, quòd importaret vniuersalem authoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Dicit autem D. Thomas, quòd innascibilitas non potest importare hæc positiua; sed tantùm hoc negatiuum quod ab aduersariis assignabatur, scilicet quòd Pater à nullo est. Sed ipse D. Thomas in fine solutionis dicit, quòd illud, quod ex vi vocabuli est negatiuum, siue quod notificatur per negationem, est quid positiuum. Deinde, non esse ab alio respectu rei actualis, cùm sit negatio, supponit aliquod positiuum in quo fundetur (sicut omne negatiuum fundatur in positiuo): hoc autem positiuum non potest esse aliud, quàm esse à se; ideò enim Pater in Diuinis non est ab alio, quia est à se: ergo Ingenitum, quod exprimit non esse ab alio, dicit per se primò & directè in Patre proprietatem positiuam. Et hoc in Diuinis est valde vsitatum, vt per negationes positiua exprimantur; nam Independentia, Immensitas, Infinitas &c. significant perfectiones positiuas. Denique, proprietates diuinarum personarum debent esse quid positiuum, licèt exprimantur per negationem, vt concedit D. Thomas hîc art. 4. ad 1. sed esse ingenitum, est proprietas Patris, vt probat in eodem articulo: ergo esse ingenitum, est in Patre quid positiuum.

Probatur tertia pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc art. 4. ad 1. vbi sic impugnat hunc dicendi modum: Sed hoc non videtur verum: quia sic innascibilitas (& consequenter esse ingenitum) non esset alia proprietas à paternitate & spiratione, sed includeret eas, sicut includitur propriũ in cõmuni: nam fontalitas & auctoritas (& idem dicẽdum de primo Principio, vel fontali Principio totius Deitatis aut Trinitatis) nihil aliud significant in Diuinis, quàm Principium originis: ergo non possunt constituere in Diuinis peculiarẽ ac determinatã aliquam proprietatem; qualis est innascibilitas, aut esse ingenitũ.

Probatur quarta pars conclusionis. Per hoc negatiuum, *non esse ab alio*, in eo quod est siue existit, nihil tam connaturaliter significatur quàm hoc positiuum, *esse à se*; necessariò enim illud infert: nam quod est, & non est ab alio, debet esse à se: quod autẽ esse à se, sit quid positiuum, constat; tum quia significat perfectissimum modum essendi, nec minoris dignitatis ac est modus essẽdi ab alio (qui sine dubio est positiuus in Filio & Spiritu sancto) quia importat quod illud, quod est à se, habet in se sufficiens principium vt sit, ita vt non debeat habere esse ab alio: ergo illud positiuum, siue illa proprietas positiua, quam per se primò & directè significat in Patre innascibilitas siue esse ingenitum, est modus subsistendi siue essendi à se, oppositus modo essendi ab alio, conuenienti tam Filio, quàm Spiritui sancto. Deinde, innascibilitas, siue esse ingenitum, vt conuenit Patri, excludit omnem modum procedendi ab alio, & exprimitur per hoc quòd est non esse ab alio; vt toties repetit D. Thomas, & communiter conceditur: ergo cùm ex vna parte innascibilitas, siue esse ingenitum, significet quid positiuũ, vt dictum est: ex alia verò parte nullum possit assignari aliud positiuum, quod tam connaturaliter significetur per non esse ab alio, in eo quod est aut existit, quàm esse à se: sequitur quòd illud, quod per se primò & directè significat innascibilitas, aut esse ingenitum, est modus subsistendi siue essendi à se, oppositus modo essendi ab alio, conuenienti tam Filio, quàm Spiritui sancto.

Probatur quinta pars conclusionis ex dictis: Esse ingenitũ, significat in concreto hanc proprietatẽ Patris, scilicet esse à se, & non esse ab alio; quã innascibilitas significat in abstracto: sed nomen adiectiuũ concretũ, quale est Ingenitũ, adæquatè sumptũ, significat tã subiectum, quàm formam per ipsum nomen importatam; subiectum quidem de materiali, de formali autem ipsam formam, vt communiter conceditur;

tur; nomina quippe adiectiua ex propria ratione significant directè formā in subiecto, quamuis ex modo significandi videantur significare in recto ipsum subiectum, & in obliquo ipsam formam; album enim ex modo significandi dicit idem ac habens albedinem, ex propria verò ratione dicit albedinem in subiecto: ergo Ingenitum adæquatè sumptum, dicit de materiali primam personam sanctissimæ Trinitatis, siue personam Patris, quæ est quasi subiectum; de formali autem dicit vt habentem esse à se, quod complexum est per modum formæ.

Probatur sexta pars conclusionis. Proprietates diuinarum personarum significant aliquam perfectionem determinatam & specialem, vt communiter conceditur, & docet D. Thomas in 1. d. 26. q. 2. art. 3. & propterea negat, quòd secundùm rationem Principij in communi, vt *à quo alius*, vel secundùm rationem eius quod est à Principio, vt *qui ab alio*, possint desumi notiones in Diuinis: & subiungit quòd oportet vt determinetur secundùm specialem modum originis: ergo ex vna parte, cùm modus essendi à se sit quid determinatum; non enim sūt possibiles plures modi essendi à se; & aliunde non imbibatur in proprietate paternitatis, cùm de ratione Patris vt sic in communi non sit esse à se, imò non repugnet ipsi esse ab alio: sequitur quòd constituit peculiarem proprietatem in Patre. Ex alia verò parte modus essendi ab alio non est quid determinatum, cùm possit aliquid esse ab alio pluribus modis, & in Diuinis hoc contingit dupliciter, vel per modum naturæ, vel per modum amoris; & aliunde esse ab alio per modum naturæ imbibitur in filiatione, Filius quippe procedit à Patre per modum naturæ; esse verò ab alio per modum Amoris imbibitur in processione Spiritus sancti, qui procedit à Patre & Filio vt Amor diuinus: & cōsequenter modus essendi ab alio non constituit peculiarem proprietatem in Filio & Spiritu sancto, sed dicit duas proprietates, nempe ipsam filiationem in Filio, & processionem in Spiritu sancto, vt hac ratione probat D. Thomas loco citato.

Probatur septima pars conclusionis authoritate D. Thomæ; tum q. præcedenti art. 3. vbi sic ait: Communis spiratio, & innascibilitas dicūtur notiones personarum, non autem personales: constat autem quòd notiones conuenientes vni tantùm personæ, sunt proprietates. Tum infra q. 40. art. 1. ad 1. vbi sic ait: Proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto: sunt enim ipsæ personæ subsistentes, vt paternitas est ipse Pater, & filiatio Filius, & processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis, secundùm aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est eius essentia: inter proprietates autem non personales ponit communem spirationem, & idem est de innascibilitate; hæ siquidem non constituunt personas in Diuinis, sicut constituunt aliæ tres, quę propterea dicuntur proprietates personales.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Th. in omnibus locis citatis, dum ait Ingenitum, vel innascibilitatem importare aliquid negatiuum, & non dicere aliquid positiuum, solùm intendit excludere omne positiuum, quod non significatur per hoc negatiuum, *non esse ab alio*; vt manifestè colligitur ex ipso textu, & aliquando ex modo loquendi; nam in 1. d. 28. q. 1. art. 1. dicit quòd Pater est de non Principio, quod videtur exprimere ipsum esse à se, & non ab alio. Specialiter autem ad primum locum patet ex dictis in secunda parte conclusionis. Ad secundum locum dicendum, quòd ibi loquitur quantùm ad expressum significatum ipsius vocabuli, sub quo tamen continetur aliquod positiuum iam explicatum. Ad tertium locum similiter dicendum, quòd loquitur, quantùm ad expressum significatum vocabuli: nam illud positiuum, quod dicimus significari per Ingenitum, etiam reductiuè est relatiuum, cùm sit modus essendi à se, proprius Patri personæ relatiuæ ad Filium, & ita virtualiter opponitur filiationi, eo modo quo paternitas & filiatio virtualiter opponuntur processioni. Et idem dicendum ad quartum locum.

Ad secundum dicendum, quòd innascibilitas, quamuis proprietas positiua Patris, ex sua tamen ratione habet quòd non sit proprietas personalis, siue constitutiua personæ: tum quia non est prima, quæ concipitur in Patre: tum quia non est ad modum proprietatis per se subsistentis, sed est quasi modus ipsius: tum quia non est relatio completa, sed quædam conditio ipsius. Dicimus igitur, quòd proprietas personalis primæ personæ sanctissimæ Trinitatis est paternitas, modo infra explicando: cui, cùm non sit ab alio producta etiam vt *quo*, competit innascibilitas vt *quo*; & ita constituit primam Patris personam innascibilem & ingenitam.

Ad tertium constat ex dictis, quid sit illud positiuum, quod per se primò directè significat esse Ingenitum, siue innascibilitas: est enim peculiaris modus essendi à se conueniens ipsi Patri expressus per hoc negatiuum quòd *non sit ab alio*, & oppositus modo essendi ab alio conuenienti tā Filio, quàm Spiritui sancto; quamuis ipsi conformis in hoc, quòd vterque non tam significat proprietatem personalem aut relationem completam, quàm conditionem ipsius. Est autem differentia in hoc, quòd modus essendi ab alio importatur in nomine Filij & Spiritus sancti, esse verò à se non importatur in nomine Patris, vt dictum est: insuper, esse ab alio fundatur in vera actione productiua;

esse autem à se non fundatur in aliqua actione, sed in omnimoda primordiali necessitate essendi, quæ est in prima persona sanctissimæ Trinitatis. Quamuis enim Deus ipse, vt dicit tres diuinas personas, sit ens per essentiam & omnimodè necessarium; hæc tamen omnimoda necessitas primordialiter exercetur in persona Patris; nam ab essentia diuina per se subsistéte, quæ est radix omnium diuinorum, postquam intelliguntur emanasse diuinæ proprietates, statim emanare intelligitur proprietas constitutiua primæ personæ diuinæ, quæ pro illo priori originis non intelligitur esse relatio exercita paternitatis, quia non intelligitur, adhuc Filius eius terminus: ex ipsa autem proprietate & natura diuina constituitur Pater. Deinde Pater eadē omnimoda necessitate producit Filium, & Pater & Filius producunt Spiritum sanctum. Vnde Filius & Spiritus sanctus sunt ab alio producente; Pater autem nec est ab alio producente, nec à se producente seipsum, hoc enim est impossibile quòd aliquid producat seipsum; sed est à seipso vt habente omnimodam necessitatem essendi; quod optimè exprimitur per hoc negatiuum, quòd *non sit ab alio.*

QVÆSTIO XXXIV.

De persona filij, in tres articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de persona filij. Attribuuntur autem tria nomina filio, scilicet filius, verbum & imago. Sed ratio filij ex ratione patris consideratur. Vnde restat considerandum de verbo & imagine.

¶ Circa verbum quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum verbum dicatur essentialiter in diuinis, vel personaliter.

¶ Secundo, vtrùm sit proprium nomen filij.

¶ Tertio, vtrum in nomine verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICVLVS I.

Vtrùm verbum in diuinis sit nomen personale.

189 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd verbum in diuinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia proprie dicuntur in diuinis, vt pater & filius. Sed verbum Metaphoricè dicitur in diuinis, vt Orig. dicit super Ioan.† Ergo verbum non est nomen personale in diuinis.

1.2.q.93. art.1.2.& ver. q.4. a.2.& 4.& cg.1.ca.1.
† In Euãg. Ioan.ca 1. super illud In principio erat verbum.

¶ 2 Præterea, Secundum Aug. in lib. de Trin.* Verbum est notitia cum amore. Et secundum Anselm. in Monol.† dicere summo spiritui nihil aliud est, quàm cogitando intueri. Sed notitia & cogitatio & intuitus in diuinis essentialiter dicuntur. Ergo verbum non dicitur personaliter in diuinis.

** Lib. 9. de tri. cap. 10. circa finem.*
† Ex c. 31. 33. & 34. habetur.

¶ 3 Præterea, De ratione verbi est quòd dicatur. Sed secundum Ansel.* sicut pater est intelligens, & filius est intelligens, & spiritus sanctus est intelligens; ita pater est dicens, filius est dicens, & spiritus sanctus est dicens, & similiter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen verbi essentialiter dicitur in diuinis, & non personaliter.

In monol. cap. 58.

¶ 4 Præterea, Nulla persona diuina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum: Dicitur enim in Psalm. 148. Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum eius. Ergo verbum non est nomen personale in diuinis.

SED contra est, quod dicit Aug. in 7. de Trin. Sicut filius refertur ad patrem, ita & verbum ad id cuius est verbum: Sed filius est nomen personale, quia relatiuè dicitur. Ergo & verbum.

Lib. 7. de tri. cap. 1. paulo post principium tom. 3.

CONCLVSIO.

Verbum in diuinis cum procedens ab alio importet, non essentialiter sed personaliter tantum sumitur.

RESPONDEO dicendum, quod nomen verbi in diuinis si propriè sumatur, est nomen personale, & nullo modo essentiale.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd verbum tripliciter quidem in nobis propriè dicitur. Quarto autem modo dicitur impropriè siue figuratiuè. Manifestius autem & communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo, quæ in verbo exteriori inueniuntur, scilicet vox ipsa, & significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum secundum Philosophum in libro primo Perher.* Et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, vt in libro de Anima† dicitur. Vox autem quæ non est significatiua, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic igitur primo, & principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur. Secundario verò ipsa vox interioris conceptus significatiua. Tertio vero ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damas.* in primo libro capitu. decimoseptimo, dicens, quod verbum dicitur naturalis intellectus motus secundùm quem mouetur, & intelligit, & cogitat, velut lux & splendor quantum ad primum. Rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur quantum ad tertium. Rursus etiam verbum est angelus, id est nuntius intelligentiæ quantum ad secundum, Dicitur autem figuratiuè quarto modo verbum, id quod verbo significatur vel efficitur, sicut consueuimus dicere, hoc est verbum quod dixi tibi: vel quod mandauit rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè verbum in Deo secundum quod verbum significat conceptum intellectus. Vnde Aug. dicit in 15. de Trinit.† Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet, verumetiam antequam sonorum eius imagines cogitatione inuoluantur, iam potest videre aliquam verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat verbum. Ipse autem conceptus cordis de ratione sua habet, quod ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis. Vnde verbum secundum quod propriè dicitur in diuinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in diuinis, eo quòd personæ diuinæ distinguuntur secundum originem, vt dictum* est. Vnde oportet quod nomen verbi, secundum quod propriè in diuinis accipitur, non sumatur essentialiter sed personaliter tantum.

Lib. 1. Perîher. in principio tom. 1.
† Lib. 2. de anima tex. 90. to. 2.
Lib. 1. orthod. fid. cap. 17.
Lib. 15. de tri. ca. 10. à medio tom. 3.
q. 27. art. 1. 4. & 5.

AD primum ergo dicendum, quòd Ariani, quorum fons Origenes inuenitur, posuerunt filium alium à patre esse in diuersitate substantiæ. Vnde conati sunt, cùm filius Dei verbum dicitur, astruere non esse propriè dictum, ne sub ratione verbi procedentis cogerentur fateri filium Dei non esse extra substantiam patris. Nam verbum interius sic à dicente procedit, quòd in ipso manet. Sed necesse est si ponitur verbum Dei, metaphoricè dictum, quòd ponatur verbum Dei, propriè dictum. Non enim potest aliquid metaphoricè verbum dici, nisi ratione manifestationis. Quia vel manifestat sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea, quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba nisi inquantum significant interiorem mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphoricè in diuinis, tamen oportet ponere verbum propriè dictum, quòd personaliter dicatur. 160

AD secundum dicendum, quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in diuinis, nisi solum verbum. Solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolutè. Et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu, non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cùm ergo dicitur, quòd verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo eius habitu: sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Vnde & August.* dicit, quòd verbum est sapientia genita. Quod nihil aliud est quàm ipsa conceptio sapientis. Quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi, quòd dicere Deo, sit cogitando intueri, inquantum scilicet intuitu cogitationis diuinæ concipitur verbum Dei. Cogitationis tamen nomen, Dei verbo propriè non conuenit. Dicit enim Aug.* 15. de Trin. Ita dicitur illud verbum Dei, vt cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod non accipiat formam vt verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodammodo volutari. Cogitatio enim propriè in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cùm vero intellectus iam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contemplatur. Vnde Anselmus impropriè accipit cogitationem pro contemplatione. 524

Lib. 7. de tri. c. 2. non longè à principio tom. 3.
Lib. 15. de tri. c. 16. in princ.

AD tertium dicendum, quòd sicut propriè loquendo, verbum dicitur personaliter in diuinis, & non essentialiter: ita & dicere. Vnde sicut verbum non est commune patri & filio & spiritui sancto, ita non est verum quòd pater & filius & spiritus sanctus sint vnus dicens. Vnde Aug. dicit* 7. de Trin. Illo coæterno verbo non singulus intellectus intelligitur in diuinis, sed dici conuenit cuilibet personæ. Dicitur enim non solum verbum, sed res quæ verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo vni soli personæ in diuinis conuenit dici eo modo quo dicitur verbum: Eo verò modo quo dicitur res in verbo intellecta, cuilibet personæ conuenit dici, pater enim intelligendo se & filium & spiritum sanctum, & omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit verbum: vt sic tota trinitas verbo dicatur, & etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo quod concipit intelligendo lapidem dicit. Anselm. verò impropriè accipit dicere pro intelligere. Quæ tamen differunt: nam intelligere impor-

Lib. 7. de tri. c. 1. circa principium.

tat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam. In qua nulla ratio originis importatur: sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus & intellectum, vt supra * ostensum est. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum. nihil enim est aliud dicere quam proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quæ profert verbum est dicens in diuinis, cum tamen singula personarum sit intelligens & intellecta, & per consequens verbo dicta.

Ad quartum dicendum, quòd verbum sumitur ibi figuratiuè, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei inquantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto diuinæ sapientiæ: sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus quod ex verbo regis instigatur.

ARTICVLVS II.

Vtrùm verbum sit proprium nomen filij.

190 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd verbum non sit propriũ nomen filij. Filius enim est persona subsistens in diuinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, vt in nobis patet. Ergo verbum non potest esse proprium nomen personæ filij.

¶ 2 Præterea, Verbum prolatione quadam procedit à dicente: si ergo filius est proprie verbum, non procedit à patre, nisi per modum prolationis. Quod est hæresis Valentini, vt patet per Augustin. in * lib. de hæresibus.

¶ 3 Præterea, Omne nomen proprium alicuius personæ significat proprietatem aliquam eius. si igitur verbum sit proprium nomen filij, significabit aliquam proprietatem eius: & sic erunt plures proprietates in diuinis, quàm supra enumeratæ sunt c.

¶ 4 Præterea, Quicunque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed filius intelligit. Ergo filij est aliquod verbum. Et sic non est proprium filij esse verbum.

¶ 5 Præterea, Hebr. 1. dicitur de filio; Portans omnia verbo virtutis suæ. Ex quo † Basilius accipit quod spiritus sanctus sit verbum filij. Non est ergo proprium filij, esse verbum.

SED contra est, quod August. dicit * 6. de Trinit. Verbum solus filius accipitur.

CONCLVSIO.

Verbum in diuinis, cùm dicatur secundum quod est procedens emanatione intellectus, personæ filij proprium nomen est.

RESPONDEO dicendum, quòd verbum propriè dictum in diuinis personaliter accipitur, & est proprium nomẽ personæ filij, significat enim quandam emanationem intellectus. Persona autem, quæ procedit in diuinis secundum emanationem intellectus, dicitur filius; & huiusmodi processio dicitur generatio, vt supra * ostensum est. Vnde relinquitur, quod solus filius propriè dicatur verbum in diuinis.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nobis non est idem esse & intelligere. Vnde illud, quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram: sed esse Dei est ipsum eius intelligere. Vnde verbum Dei, non est aliquod accidens in ipso, vel aliquis effectus eius, sed pertinet ad ipsam naturam eius. Et ideo oportet quòd sit aliquid subsistens. Quia quicquid est in natura Dei subsistit. Et ideo Damasc. dicit, * quod verbum Dei est substantiale, & in hypostasi ens, Reliqua vero verba, scilicet nostra, virtutes sunt animæ.

Ad secundum dicendum, quòd non propter hoc error Valentini est damnatus, quia filium dixit prolatione natum, vt Ariani calumniabantur, sicut Hilar. refert * 6. de Trin. sed propter varium modum prolationis, quem posuit, sicut patet per Aug. * in lib. de hæresib.

Ad tertium dicendum, quòd in nomine verbi eadem proprietas importatur, quæ in nomine filij. Vnde dicit August. Eo dicitur verbum quo filius. Ipsa enim natiuitas filij quæ est proprietas personalis eius, diuersis nominibus significatur: quæ filio attribuuntur ad exprimendum diuersimodè perfectionem eius. Nam vt ostendatur connaturalis patri, dicitur filius: vt ostendatur coæternus, dicitur splendor: vt ostendatur omnino similis, dicitur imago: vt ostendatur immaterialiter genitus, dicitur verbum. Non autem potuit vnum nomen inueniri, per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum, quòd eo modo conuenit filio esse intelligentem, quo conuenit ei esse Deum, cùm intelligere essentialiter dicatur in diuinis, * vt dictum est. Est autem filius Deus genitus, non autem generans Deus. Vnde est quidem intelligens, non vt producens verbum, sed vt verbum procedens, prout, scilicet in Deo verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu diuino, sed relatione sola distinguitur à principio verbi.

Ad quintum dicendum, quòd cùm de filio dicitur, portans omnia verbo virtutis suæ, verbum figuratiuè accipitur pro effectu verbi. Vnde * glo. ibi. dicit, quod verbũ sumitur pro imperio, inquantum, scilicet ex effectu virtutis verbi est, quòd res conseruentur in esse, sicut ex effectu virtutis verbi est, quod res producantur in esse. Quod vero Basilius interpretatur verbum pro spiritu sancto, impropriè & figuratiuè locutus est, prout verbum alicuius dici potest omne illud quod est manifestatiuum eius, vt sic ea ratione dicatur spiritus sanctus verbum filij, quia manifestat filium.

ARTICVLVS III.

Vtrùm in nomine verbi importetur respectus ad creaturam.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd in nomine verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creatura, essentialiter in diuinis dicitur: sed verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, * vt dictum est. Ergo verbum non importat respectum ad creaturam. 191

¶ 2 Præterea, Quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, vt Dominus & creator: sed verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

¶ 3 Præterea, Verbum importat respectum ad id à quo procedit: si ergo importat respectum ad creaturam, sequitur quòd procedat à creatura.

¶ 4 Præterea, Ideæ sunt plures secundum diuersos respectus ad creaturas. Si igitur verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quod in Deo non sit vnum verbum tantum, sed plura.

¶ 5 Præterea, Si verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi inquantum creaturæ cognoscuntur à Deo. sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in verbo importabitur respectus ad non entia. Quod videtur falsum.

SED contra est, quod dicit August. in * lib. 83. quæstionum, quòd in nomine verbi significatur non solum respectus ad patrem, sed etiam ad illa quæ per verbum facta sunt operatiua potentia.

CONCLVSIO.

Cùm Deus intelligendo se in productione verbi, intelligat creaturas, in verbi nomine intelligitur respectus ad creaturas.

RESPONDEO dicendum, quòd in verbo importatur respectus ad creaturam, Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repræsentatiuum omnis eius quod actu intelligitur. Vnde in nobis sunt diuersa verba, secundum diuersa, quæ intelligimus. Sed quia Deus vno actu & se & omnia intelligit, vnicum verbum eius est expressiuum non solum patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiua tantum, creaturarum autem cognoscitiua & factiua c; ita verbum Dei eius quod in Deo patre est, est expressiuum tantum, creaturarum verò est expressiuum & operatiuum. Et propter hoc dicitur in Psalm. 32. Dixit & facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiua eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum, quòd in nomine personæ includitur etiam natura obliquè c. Nam persona est rationalis naturæ indiuidua substantia: in nomine igitur personæ diuinæ quantum ad relationem personalem non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Nihil tamen prohibet inquantum includitur in significatione eius essentia, quòd importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est filio quòd sit filius: ita proprium est ei quòd sit genitus Deus, vel genitus creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine verbi. 175

Ad secundum dicendum, quòd cum relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturã, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare & gubernare. & talia dicuntur de Deo ex tempore c. Quædam vero relatio est quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, vt scire & velle, & talia non dicuntur de Deo ex tempore c. Et huiusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine verbi. nec est verum, quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore, sed sola illa nomina, quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur c.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Vnde non oportet quòd à creaturis procedat verbum, licet verbum sit expressiuum creaturarum.

Ad quartum dicendum, quòd nomen ideæ, principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam. Et ideo pluraliter dicitur in diuinis c, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, & ex consequenti ad creaturas, inquantum Deus intelligendo se, intelligit omnem creaturam. Et propter hoc in diuinis est vnicum tantum verbum & personaliter dictum.

Ad quintum dicendum, quòd eo modo quo scientia Dei est non entium, & verbum Dei est non entium, quia non est aliquid minus in verbo Dei, quàm in scientia Dei, vt * Augustinus dicit. Sed tamen verbum est entium vt expressiuum & factiuum: non entium autem vt expressiuum & manifestatiuum.

QVÆSTIO

QVÆSTIO XXXV.

De imagine, in duos articulos diuiſa.

[illegible] quærimus de imagine. ¶ Et circa hoc quæruntur duo. ¶ Primo, vtrum imago in diuinis dicatur perſonaliter. ¶ Secundo, vtrum ſit proprium Filij.

ARTICVLVS I.

Vtrùm imago in diuinis dicatur perſonaliter.

192 AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd imago non dicatur perſonaliter in diuinis. Dicit enim Auguſt. in libro de fide ad Petr. [illegible] & imago, ad quam factus eſt homo. Igitur imago dicitur eſſentialiter & non perſonaliter.

¶ 2 Præterea, Hilar. dicit in lib. de ſyn. quòd imago [illegible] ſpecies indifferens. Sed ſpecies [illegible] in diuinis dicitur eſſentialiter: ergo & imago.

¶ 3 Præterea, imago ab imitando dicitur. In quo importatur prius & poſterius. Sed in diuinis perſonis nihil eſt prius & poſterius. Ergo imago non poteſt eſſe nomen perſonale in diuinis.

SED contra eſt, quod dicit Auguſt. * Quid eſt abſurdius [illegible] imaginem [illegible] ? Ergo imago in diuinis [illegible] dicitur. Et ſic eſt nomen perſonale.

CONCLVSIO.

[illegible] in diuinis [illegible] perſonaliter in diuinis dicitur.

RESPONDEO dicendum, quòd de ratione imaginis eſt ſimilitudo. Non tamen quæcunque ſimilitudo ſufficit ad rationem imaginis, ſed ſimilitudo, quæ eſt in ſpecie rei *, vel ſaltem in aliquo ſigno ſpeciei. [illegible] Vnde ſi depingatur color alicuius rei in pariete, non dicitur eſſe imago, niſi depingatur figura. Sed neque ipſa ſimilitudo ſpeciei ſufficit vel figuræ, ſed requiritur ad rationem imaginis origo. Quia vt Auguſt. dicit in lib. * 83. quæſt. [illegible] eſt imago alterius, quia non eſt de illo expreſſum. Ad hoc ergo quod vere aliquid ſit imago, requiritur quod ex alio procedat ſimile ei in ſpecie, vel ſaltem in ſigno ſpeciei. Ea vero quæ [illegible] in diuinis, ſunt perſonalia. Vnde hoc nomen, imago, eſt nomen perſonale.

q. 71. & [illegible] 481

AD primum ergo dicendum, quòd imago propriè dicitur quod procedit ad ſimilitudinem alterius. Illud autem, ad cuius ſimilitudinem aliquid procedit, propriè dicitur exemplar, impropriè vero imago. Sic tamen Aug. * vtitur nomine imaginis, cum dicit diuinitatem ſanctæ Trinitatis eſſe imaginem, ad quam factus eſt homo.

AD ſecundum dicendum, quòd ſpecies (prout ponitur ab Hilar. * in diffinitione imaginis) importat formam deductam in aliquo ab alio. [illegible] ſpecies alicuius, ſicut id quod aſſimilatur alicui, dicitur forma eius, inquantum habet formam illi ſimilem.

AD tertium dicendum, quòd imitatio in diuinis perſonis non ſignificat poſterioritatem, ſed ſolam aſſimilationem.

ARTICVLVS II.

Vtrùm nomen imaginis, ſit proprium filio.

193 AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd nomen imaginis, non ſit proprium filio. Quia, vt dicit Damaſ. Spiritus ſanctus eſt imago filij. Non eſt ergo proprium filij.

¶ 2 Præterea, De ratione imaginis eſt ſimilitudo cum expreſſione, vt Auguſt. dicit in lib. 83. quæſt. [illegible] Spiritui ſancto. Procedit enim ab alio ſecundum rationem ſimilitudinis. Ergo ſpiritus ſanctus eſt imago. & ita non eſt proprium filij, quòd ſit imago.

¶ 3 Præterea, Homo etiam dicitur imago Dei, ſecundum illud 1. ad Corinth. 2. vir non debet velare caput ſuum, quoniam imago & gloria Dei eſt. Ergo non eſt proprium filio.

SED contra eſt, quod Auguſt. dicit * 7. de Trin. quòd ſolus filius eſt imago patris.

CONCLVSIO.

Cum filius in diuinis procedat vt verbum, [illegible] nomen imaginis proprium eſt filio, non autem ſpiritui ſancto.

RESPONDEO dicendum, quòd Doctores Græcorum communiter dicunt ſpiritum ſanctum eſſe imaginem patris & filij. Sed Doctores Latini ſoli filio attribuunt nomen imaginis. [illegible] in canonica ſcriptura, niſi de filio. Dicitur enim Coloſ. 1. Qui eſt imago Dei inuiſibilis, primogenitus creaturæ. Et ad Hebr. 1. Qui cum ſit ſplendor gloriæ, & figura ſubſtantiæ eius. huius autem rationem aſſignant quidam ex hoc, quòd filius conuenit cum patre non ſolum in natura, ſed etiam in notione principij: ſpiritus autem ſanctus non conuenit cum filio, nec cum patre in aliqua notione. Sed hoc non videtur ſufficere. quia ſicut ſecundum relationes non attenditur in diuinis, neque æqualitas neque inæqualitas (vt Auguſt. dicit) ita neque ſimilitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis. Vnde alij dicunt, quòd ſpiritus ſanctus non poteſt dici imago filij, quia imaginis non eſt imago, neque etiam imago patris: quia etiam imago refertur immediate ad id cuius eſt imago. Spiritus ſanctus autem refertur ad patrem per filium. Neque etiam eſt imago patris & filij: quia ſic eſſet vna imago duorum, quod videtur impoſſibile. Vnde relinquitur, quod ſpiritus ſanctus nullo modo ſit imago. Sed hoc nihil eſt. quia pater & filius ſunt vnum principium ſpiritus ſancti, vt infra * dicetur. Vnde nihil prohibet [illegible] patris & filij [illegible] eſſe vnam imaginem, [illegible] vna imago.

Et ideo aliter dicendum eſt, quòd ſicut ſpiritus ſanctus (quamuis ſua proceſſione accipiat naturam patris, ſicut & filius), non tamen dicitur natus: ita licet accipiat ſpeciem ſimilem patris, non dicitur imago: quia filius procedit vt verbum, de cuius ratione eſt ſimilitudo ſpeciei ad id a quo procedit: non autem de ratione amoris, quamuis hoc conueniat amori, qui eſt ſpiritus ſanctus in quantum eſt amor diuinus.

AD primum ergo dicendum, quòd Damaſcenus & alij Doctores Græcorum communiter vtuntur nomine imaginis pro perfecta ſimilitudine.

AD ſecundum dicendum, quòd licet ſpiritus ſanctus ſit ſimilis patri & filio, non tamen ſequitur, quòd ſit imago ratione * iam dicta.

AD tertium dicendum, quòd imago alicuius dupliciter in aliquo inuenitur. Vno modo, in re eiuſdem naturæ ſecundum ſpeciem, vt imago regis inuenitur in filio ſuo. Alio modo, in re alterius naturæ, ſicut imago regis inuenitur in denario. Primo autem modo filius eſt imago Patris. Secundo autem dicitur homo imago Dei, & ideo ad deſignandam in homine imperfectionem imaginis, homo non ſolum dicitur imago, ſed ad imaginem, per quòd motus quidam tendentis in perfectionem deſignatur. Sed de filio Dei non poteſt dici quod ſit ad imaginem, quia eſt perfecta patris imago.

DISPVTATIO VII.

De Perſona Filij.

SECVNDA Sanctiſſimæ Trinitatis perſona eſt Filius, qui in ſacris Scripturis vocatur Verbum & Imago: Vnde in præſenti Diſputatione conſideranda ſunt ea, quæ conueniunt Filio, in quantum eſt Verbum & Imago, in quibus ſunt peculiares difficultates.

DVBIVM I.

Vtrùm ſolus Filius in Diuinis propriè dicatur Verbum.

SVpponendum eſt ex D. Thoma hic art. 1. quòd Verbum quatuor ſignificat. Primum & principale eſt interior mentis conceptus, ſiue ille terminus productus ab intellectu intelligente, qui dicitur ſpecies expreſſa rei intellectæ. Secundum eſt ipſa vox ſignificatiua prædicti conceptus mentis. Tertium eſt ipſa imaginatio talis vocis externæ. Quartum tandem quod dicitur verbum, ſed figuratiuè, eſt præceptum & illud omne quod ſignificatur, vel efficitur verbo. Certum eſt autem quòd Verbum propriè ſumitur in Diuinis, vt probatum eſt ſupra Diſputatione prima, & conſtat ex illo Ioannis, 1. In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum: non autem poteſt præſumi, quòd Euangeliſta loquatur ibi metaphoricè aut impropriè; non enim vocaret Deum id quod propriè non eſt in Deo.

Digitized by Google

in Deo. Quod tamen est contra Arianos, qui negabant Christum Filium Dei esse propriè Verbum, ne cogerentur fateri ipsum esse consubstantialem Patri, siue non esse extra substantiam Patris, cùm verbum interius sic à dicente procedat, vt tamen in ipso maneat. Est etiam certũ, quòd verbum, vt ponitur in Diuinis, significat tantùm conceptũ mentis; quia cùm Deus sit purus spiritus, non potest propriè in eo poni, nisi Verbum purè spirituale; & ita non est in Deo verbũ, quod significat vox, aut imaginatio. Multa autem sunt discrimina inter Verbum Dei propriè sumptum, & verbum intellectus creati. Primum est, quòd Verbum Dei est substantiale, verbum autem intellectus creati est accidentale. Secundum est, quòd Verbum Dei est coæternum ipsi dicẽti, non autem verbum creatum est eiusdem durationis cum dicẽte, aduenit enim ipsi ex tempore. Tertium est, quòd Verbum Dei est vnicum, & implicat multiplicari, in creatis autem verba sunt plurima & diuersa. Quartum est quòd Verbum Dei est immutabile, & habet omnes alias perfectiones diuinas; verba autem creata sũt mutabilia & valde imperfecta. Quærimus in præsenti, vtrùm Verbum Dei sic descriptum, sit nomen personale, & solummodò proprium Filij.

Prima opinio, quæ attribuitur Durando in 1. d. 27. asserit Verbum in Diuinis esse nomen essentiale, & per solam appropriationem conuenire Filio. Probatur tum argumentis adductis à D.Thoma hîc art. 1. & 2. tum sequentibus: Verbum in Diuinis est illud, quo diuinæ personæ intelligunt, officium quippe est verbi, vt sit id in quo perficitur ipsa intellectio, vt patet in nobis: sed id in quo intelligunt diuinæ personæ, non est proprium Filio, sed ad summum est ipsi appropriatum; id enim in quo intelligunt diuinæ personæ, debet esse commune ipsis, ac proinde est essentiale, & non personale; imò est ipsa diuina essentia, quæ est id quod & in quo intelligitur in Diuinis: ergo non solus Filius in Diuinis propriè dicitur Verbum.

Secundò, Illud quod in Diuinis est terminus actionis communis tribus diuinis personis, non est proprium Filio, sed ad summum ipsi appropriatum, vt constat ex ipsis terminis: sed Verbum in Diuinis est terminus actionis communis tribus diuinis personis, nempe intellectionis; omnis quippè intellectio perfecta, qualis debet esse diuina, conueniens tribus personis est productiua Verbi, cùm in Verbo perficiatur, ac proinde est dictio: & propterea S. Anselmus in Monologio cap. 58. ait, quòd sicut tres diuinæ personæ sunt intelligentes, ita etiam sunt Dicentes & Dictæ: ergo non solus Filius in Diuinis dicitur propriè Verbũ.

Tertiò, Verbum ex natura sua habet, quòd non distinguatur ab intellectione: tum quia id asserunt S. Augustinus, & D.Thomas: August. 9. de Trinitate cap. 10. vocat verbum Notitiam, notitia autem est intellectio: D.Th. autem opusc. 13. dicit quòd contemplatio veritatis est Verbum. Tum quia verbũ est actualis manifestatio rei intellectæ: constat autem, quòd actualis manifestatio rei intellectæ est intellectio; rem enim intelligi, est ipsam intellectui manifestari. Tum quia intellectio & verbum solùm distinguntur tanquam fieri & factum esse eiusdem rei, ac proinde tantùm formaliter: ergo sicut in Diuinis intellectio non est propria soli Filio, ita nec Verbum. Propterea S.Basilius lib. 5. contra Eunomium cap. 11. dicit quòd Spiritus sanctus sit Verbum Filij, ex illo ad Hebræos 1. Portans omnia Verbo virtutis suæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd secunda persona sanctissimę Trinitatis dicitur Verbum. 2. Quod nomen est ipsi proprium, & non tantùm appropriatum. Ita communiter docent Theologi in præsenti cum D.Thom.

Probatur breuiter conclusio quoad vtramque partem (manifestè enim & efficaciter probatur ex dictis supra disputatione prima, dum ageretur de diuina processione, quæ est per intellectum) authoritate sacræ Scripturæ, sanctorum Patrum & Scholasticorum, Ioannis 1. dicitur: In principio erat Verbum, & Verbum erat apud Deum, & Deus erat Verbum: quòd autem intelligatur de solo filio Dei, patet ex consequentibus; nam inter alia habet: Et Verbum caro factum est: constat autem secundùm fidem, quòd solus Filius est incarnatus. 1. Ioannis vltimo habetur: Tres sunt, qui Testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus: & hi tres vnum sunt. Plura alia habentur loca, ex quibus hæc veritas probari potest. Hæc autem Scripturæ testimonia sunt in sensu formali & proprio intelligenda: cùm S. Euangelista intenderet manifestare mysterium sanctissimæ Trinitatis, & diuinitatem Christi Domini contra exurgentes hæreticos illam impugnantes; vnde non potest præsumi, quòd sit locutus metaphoricè, vel per appropriationem. Sancti Patres docent communiter hanc veritatem. Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 2. ait: Verbum solus Filius accipitur non simul Pater & Filius. & lib. 7. cap. 15. ait; sicut relatiuè dicitur Filius ita Verbum ad id, cuius est Verbum. Basilius in 1. cap. Ioannis ait: Verbum non Patri, aut Spiritui sancto tribuitur, sed Filio. N.Cyrillus lib. 1. Thesauri cap. 2. ait: Verbum hoc Filium appellat, & hoc nomen quasi proprium, & ipsius Filij maximè significatiuum elegisse videtur. Tandem hanc veritatem docent omnes Scholastici cum Magistro in 1. D.Thoma in præsenti.

Digitized by Google

Secundò, probatur ratione: Illud quod procedit per intellectum, tanquam terminus intrinsecus intellectionis, est verbum propriè, & non tantùm per appropriationem, vt communiter conceditur: sed in Diuinis solus Filius procedit per intellectum, tanquam terminus intrinsecus productus intellectionis paternæ, vt supra disp. 1. ostensum est: ergo solus Filius in Diuinis est Verbum propriè & non tantùm per appropriationem. Ex quo sequitur, quòd nomen Verbi in Diuinis simpliciter sumptum, non est essentiale, sed personale, vt docet D. Thomas hìc art. 1. quia importat relationem originis ad Dicentem, tanquam ab ipso productum: relatiua autem in Diuinis non sunt essentialia, sed personalia; nam oppositio relatiua causat distinctionem, quæ non potest esse in essentialibus, sed tantùm in notionalibus pertinentibus ad diuinas personas.

Ad primum ergo dicendum, quòd Verbum non solùm est medium *in quo* intellectionis diuinæ, sed etiam est terminus ab ipsa productus. Ratio medij intellectionis competit & essentiæ diuinæ, & Verbo; quia tres diuinæ personæ intelligunt omnia intelligibilia, & in essentia, & in Verbo: ratio autem termini producti ab intellectione soli Verbo competit, & hoc inseparabiliter, ita vt dicat necessariò relationem ad Dicentem; & consequenter Verbum in Diuinis est nomen personale, & conuenit propriè, & non tantùm per appropriationem, Filio Dei procedenti per intellectum. Verbum igitur in Diuinis, licèt vt est medium intellectionis, sit quid commune, vt ita dicamus, in quantùm in eo tres diuinæ personæ Pater, Filius qui est ipsummet Verbum, & Spiritus sanctus omnia intelligunt: tamen vt terminus intellectionis productus, est particularis persona, scilicet secunda sanctissimæ Trinitatis.

Ad secundum dicendum, quòd Verbum in Diuinis non est terminus intellectionis communis tribus diuinis personis: sed tantùm est terminus intellectionis paternæ, siue vt est modificata paternitate, sic enim est Dictio. Nec propter hoc intellectio, vt est in Filio & in Spiritu sancto, desinit esse infinitè perfecta in ratione intellectionis: & quamuis formaliter non dicat perfectionem dictionis (quia non omnis intellectio est dictio, vt supra ostensū est q.12.) tamen identicè totam illam perfectionem intellectionis dictiuæ importat, imò infinitā perfectionem diuinam. Ad illud quod subiungitur ex authoritate S. Anselmi, respōdet D.Th. hìc art. 1 ad 3. quod Anselmus impropriè accepit Dicere pro Intelligere, quæ tamen differunt; nam Intelligere importat solam habitudinem intelligētis ad rem intellectam; Dicere verò importat principaliter habitudinē ad verbum conceptum, nihil enim est aliud Dicere, quàm proferre verbū: & sic sola persona, quæ profert Verbum, est Dicens in Diuinis, cùm tamen singula personarum sit intelligens, & intellecta, & per consequens verbo dicta.

Ad tertium dicendum, quòd in creatis intellectio & verbum distinguntur realiter; in Diuinis autem non distingūtur realiter, nisi sit intellectio paterna quæ simul est dictio; & talis distinctio est ratione paternitatis in obliquo importatæ. Ad authoritatem Augustini dicendum cum D.Thom. hìc art. 1. ad 2. quòd cùm verbum dicitur notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus, vel pro aliquo eius habitu, sed pro eo quod intellectus cōcipit cognoscendo. Ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd loquitur in sensu causali, non in sensu formali. Ad aliud dicendum, quòd intellectio est actualis manifestatio rei per modum operationis vitalis, non verò per modum obiecti terminantis intellectionem, sicuti est verbum. Ad aliud dicendum, quòd fieri rei & res quæ fit, realiter distinguntur: intellectio autem est fieri verbi; vt includit dictionem, verbum autem est res quæ fit; & ita intellectio dictiua & verbum distinguntur. Ad illud quod subiungitur dicendum cum D. Thoma hìc art. 2. ad 5. quòd Basilius loquitur impropriè & figuratiuè Apostolus autem per Verbum virtutis ibi intelligit imperium.

DVBIVM II.

Vtrùm in Diuinis Verbum procedat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo formaliter & necessariò.

SVpponendum est, quædam esse in Deo formaliter, & alia eminenter: formaliter dicuntur esse in Deo ea, quæ in eo sunt secundùm propriam rationem formalem: illa verò dicuntur esse eminēter, quæ quidem non sunt in ipso secundùm propriam rationem; sed sunt in eo virtualiter, inquantùm est in Deo ratio aliqua supereminens, quæ æquiualet omnibus illis; & exclusis eorum imperfectionibus & limitationibus, perfectiones in ipsis diuisas indiuisibiliter vnitas continet. Rursus ea, quæ sunt in Deo formaliter, sunt in duplici differentia: quædam enim sunt in ipso necessariò omnimoda necessitate; qualia sunt essentia diuina, attributa ipsius, trinitas diuinarum personarum, ac earum proprietates: quædam sunt non necessariò, vt decreta Dei libera; non quidem quantùm ad omnem entitatem ipsorum: cùm enim non distinguatur realiter eorum entitas à diuina essentia, æquè necessaria sunt quantùm ad suam entitatem ac diuina essentia: sed quantùm ad eorum terminationem passiuam; actus quippe liberi Dei potuerunt absolutè sic vel aliter ad creaturas terminari. Igitur

in

in præsenti non quærimus, vtrùm in Diuinis Verbum procedat ex cognitione eorum, quæ sunt in Deo eminenter; de hoc enim agetur dubio sequenti: sed quærimus; vtrùm procedat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo formaliter, & adhuc necessariò: cùm enim productio Verbi diuini sit omnimodè necessaria, ita vt non potuerit non esse, fieri non potuit vt procedat ex cognitione actuum liberorum, quantùm ad id quod dicunt de libero; cùm vt sic, potuerint non esse; ac proinde eorum cognitio potuit non esse: est autem impossibile, quòd aliquid omnimodè necessarium procedat ex aliquo contingenti.

Prima opinio negat, in Diuinis Verbum procedere ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo formaliter & necessariò. Scotus in 1. d. 12. qu. 1. & alibi asserit Verbum procedere ex cognitione tantummodò diuinæ essentiæ & attributorum ipsius: non verò ex cognitione diuinarum personarum. Vasques autem in præsenti, disp. 142. cap. 4. quamuis concedat Verbum procedere in Diuinis, tam ex cognitione diuinæ essentiæ & attributorum, quàm ex cognitione personarum Patris & Filij; negat tamen ipsum procedere ex cognitione Spiritus sancti, quasi per se & ab intrinseco petita ad talem processionem; quamuis aliunde hæc cognitio se habeat concomitanter ad illam. Probatur hæc opinio. Si Verbum in Diuinis procederet ex cognitione diuinarum personarum Filij & Spiritus sancti, sequerentur duo inconuenientia. Primum est, quòd Verbum produceretur effectiuè à Filio, qui est ipsummet Verbum, & à Spiritu sancto; quia obiectum cognitionis concurrit effectiuè ad productionē Verbi per eandem cognitionem producti, vt communiter docent Discipuli D. Thomæ: constat autem hoc esse falsum & hæreticum. Secundum est, quòd Verbū non minus esset Imago sui & Spiritus sācti, ac est imago Patris; quia æquè repræsentaret se & Spiritum sanctum, ac repræsentat Patrem: constat autem quòd Verbum siue Filius in Diuinis dicitur Imago solius Patris: ergo Verbum in Diuinis non procedit ex cognitione diuinarum personarum Filij & Spiritus sancti.

Secundò, si Verbum procederet in Diuinis ex cognitione sui, & Spiritus sancti, vel talis cognitio esset intuitiua, vel abstractiua: sed neutrum dici potest. Non primum; quia cognitio intuitiua fertur in rem præsentem realiter & actu existentem; constat autem quòd in illo priori quo procedit Verbum, non supponitur præsens realiter & existens, quia tunc per illam cognitionem producitur. Nec secundum; quia cognitio abstractiua inuoluit imperfectionem ex parte obiecti cogniti, quod debet abstrahere ab existentia; constat autem quòd diuinæ personæ vt potè æternæ, nunquam abstrahunt ab existentia: ergo verbum in Diuinis non procedit ex cognitione sui, & Spiritus sancti. Maximè quia in illo priori intellectus paternus est fœcundus, & essentia diuina cum attributis est obiectum infinitè perfectum, ac proinde sufficiens ad productionem Verbi diuini infinitè perfecti.

Tertiò, probatur specialiter, quòd Verbum in Diuinis non procedat ex cognitione Spiritus sancti. Pater in illo priori, quo producit Verbum, non est spirator, sed solùm Pater: ergo licèt tunc debeat se cognoscere vt Patrem, ac proinde debeat cognoscere Filium suum correlatiuum; non tamen debet se cognoscere vt spiratorem, & consequenter nec Spiritum sanctum correlatiuum Spiratoris. Deinde, Verbum in Diuinis procedit vt Filius, vt fides docet: ergo ex vi suæ processionis accipit tantùm naturam diuinam ac eius proprietates, quæ sunt diuina attributa, & propriam personalitatem qua constituitur in ratione Filij; non autem spirationem actiuam, cùm hæc non sit proprietas personalis, nec proprietas diuinæ essentiæ: constat enim inductione, quòd in vera generatione, & ex vi ipsius communicatur tantùm natura cum suis proprietatibus, ac forma constitutiua personæ: & consequenter cùm cognitio, qua procedit Verbum sit generatio; & communicetur Verbo per eam, quicquid per eam cognoscitur, certum est quòd in Diuinis Verbum non procedit ex cognitione Spiratoris nec Spiritus sancti. Maximè, quia si per impossibile excludatur ab intellectu paterno cognitio Spiritus sancti, non desinet procedere Verbum diuinum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis Verbum procedit ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo formaliter & necessariò. Vnde procedit ex cognitione diuinæ essentiæ cum omnibus attributis eius: & ex cognitione trium diuinarum personarum Patris scilicet, & Filij qui est ipsummet Verbum, ac Spiritus sancti, cum omnibus earum proprietatibus, ac rationibus relatiuis. Ita communiter Discipuli D. Thomæ.

Probatur conclusio authoritate D. Tho. hic qu. 34. art. 1. ad 3. sic ait: Eo modo quo dicitur res in Verbo intellecta, cuilibet personæ conuenit dici. Pater enim intelligendo se, & Filium & Spiritum sanctum, & omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit Verbum: vt sic tota Trinitas Verbo dicatur, & etiam omnis creatura. Idem docet alibi; imò probat alibi vt 2. 2. qu. 2. art. 8. ad 3. & 3. p. qu. 3. ar. 3. quòd est impossibile vt Deus videatur in seipso, absque eo quòd videantur diuina essentia, diuina attributa, ac diuinæ personæ.

Secundò, probatur ratione. Verbum in Diuinis procedit à Patre ex cognitione compre-

Digitized by Google

henſiua ipſius Patris, vt patet; nam verbum procedit intellectuali modo vt imago perfectiſſima ipſius, vt communiter conceditur; iuxta illud Apoſtoli: Qui cùm ſit ſplendor Patris & figura ſubſtantiæ eius: ex qua enim parte procedit vt imago perfectiſſima Patris, debet eſſe ipſi conſubſtantiale, & ſimul repræſentare omnia quæ ſunt in Patre quocumque modo; hoc enim eſt de ratione imaginis perfectiſſimæ; aliàs ſi non repræſentaret omnia, poſſet eſſe perfectior: ex qua verò parte procedit intellectuali modo, ex vi ipſius cognitionis qua procedit, debet prædicta omnia quæ ſunt in Patre repræſentare; & ita cognitio qua procedit, debet attingere omnia quæ ſunt in Patre neceſſariò, ſaltem formaliter, vt ita ſit comprehenſiua ipſius: ſed pater non poteſt ſeipſum comprehendere, niſi cognoſcat in ſe ſuam eſſentiam cum omnibus diuinis attributis & perfectionibus ipſius, & inter ipſas virtutem productiuam tam Filij vnici, quàm Spiritus ſancti; quæ virtus importat, & potentiam generatiuam, & potentiam ſpiratiuam: eſt autem impoſſibile, quòd cognoſcatur hæc virtus generatiua, niſi cognoſcatur in ea Filius vnigenitus ipſi adæquatè proportionatus, qui totã eius virtutem exhaurit: & ſimiliter eſt impoſſibile, quòd cognoſcatur hæc potentia ſpiratiua, niſi cognoſcatur in ea Spiritus ſanctus ipſi adæquatè proportionatus, qui totam eius virtutem exhaurit: qui enim comprehendit aliquam potentiam aut virtutem actiuam, debet clarè videre quid ſit, & quid aut quantum poſſit; & ſi ſit ab intrinſeco determinata ad vnum tantùm producendum, vt accidit in præſenti, debet illud vnum clarè videre; quod maximè verum eſt, ſi potentia productiua ſit actualis productio, vt contingit in Diuinis, vbi omnia ſunt per modum actus puriſſimi: ergo in Diuinis Verbum procedit ex cognitione omnium, quæ ſunt in Deo formaliter & neceſſariò; ſcilicet ex cognitione diuinæ eſſentiæ cum omnibus attributis, & ex cognitione trium diuinarum perſonarum.

Confirmatur ratio præcedens. Verbum in Diuinis eſt infinitè perfectum; & conſequenter debet procedere ex cognitione Patris infinitè perfecta, qua maior dari non poſſit; ac proinde debet attingere in Patre rationem Patris, & rationem Spiratoris: Vnde Pater debet ſe cognoſcere & Patrem, & Spiratorem; licèt enim ſecundùm noſtros conceptus imperfectos in illo priori nondum intelligatur Pater, nec Spirator, nullum tamen cum fundamento in re eſt aſſignabile inſtans, in quo prima perſona ſanctiſſimæ Trinitatis non ſit Pater, & Spirator; cùm propria eius menſura ſit æternitas, in qua non eſt prius & poſterius: ergo illa cognitione, qua producit Verbum, cognoſcit Filium & Spiritum ſanctum; quia relatiua, ex Philoſopho, ſunt ſimul natura, duratione, & cognitione: cui non obſtat ordo originis qui inter ea reperitur in Diuinis; nam ordo originis importat prioritatem & poſterioritatem originis, quæ in hoc conſiſtunt, vt vna perſona ſit ab alia; & ita prioritas originis ſolùm excludit ſimultatem ſibi oppoſitam, quæ ſimultas, ſi daretur, in hoc præciſè conſiſteret, quòd vna perſona non eſſet ab alia: vnde hæc prioritas originis non tollit quòd perſona procedens ſit, quando eſt illa à qua procedit, dummodò tunc ab illa procedat; ideſt non tollit quin ſemper ſit cum illa, licèt ſit ab illa.

AD primum ergo dicendũ, quòd neutrum ex inconuenientibus aſſignatis ſequitur. Non primum; quia obiectum cognitum non concurrit ſic effectiuè ad productionem Verbi, quòd habeat verum influxum effectiuum reſpectu illius, vt obiectio inſinuat: ſed dicitur concurrere effectiuè; quia vel per ſe immediatè, vel per ſuam ſpeciem complet principium effectiuum Verbi; non quidem per modum virtutis actiuæ, ſed per modum obiecti; quod potiùs in genere cauſæ formalis extrinſecæ concurrit: Vnde argumentum ſolùm probat, quòd in Diuinis Verbum procedat ſecundùm eſſe reale, à ſeipſo & à Spiritu ſancto concurrentibus in eſſe cognito ad talem proceſſionem: quod non eſt Verbum produci effectiuè à ſeipſo & à Spiritu ſancto; ſed potiùs eſt ipſum produci à ſeipſo & à Spiritu ſancto formaliter extrinſecè. Nec ſequitur ſecundum; quia Verbum in Diuinis dicitur tantùm Imago Patris, à quo exprimitur & producitur, vt poſtea dicetur: ea enim eſt differentia inter imagines perfectas & conſubſtantiales ſuo prototypo, & alias imperfectas; quòd illæ debent effectiuè aut actiuè procedere ab illis, quorum dicuntur imagines, iſtæ verò non: Vnde in creatis filius dicitur imago patris, & non alterius hominis; quamuis in accidentibus, vt figura, ſit ſimilior illi, quàm patri: imago autem depicta, quia imperfecta, dicitur imago illius non à quo fit, ſed ad cuius ſimilitudinem depingitur: in Diuinis autem Verbum eſt imago perfectiſſima & conſubſtantialis, & ita ſolùm eſt imago Patris Dicentis, à quo ſolo actiuè producitur; quamuis poſſit dici ſimile ſibi ipſi & Spiritui ſancto.

AD ſecundum dicendum, quòd illa cognitio, qua procedit Verbum in Diuinis, eſt intuitiua non ſolùm ipſius Patris & eſſentiæ diuinæ, ſed etiam perſonarum Filij & Spiritus ſancti: nam ad cognitionem intuitiuam ſufficit, quòd obiectum cognitum ſit pro omni Nunc durationis, in quo eſt cognitio; vnde quamuis ſit inter diuinas perſonas prioritas originis, & ſimiliter inter cognitionem qua procedit Verbum, & ipſum Verbum, ac Spiritum ſanctum; tamen quia hæ diuinæ perſonæ ſunt pro omni Nunc durationis aſſignabili, in

quo

Digitized by Google

quo est cognitio qua procedit Verbum, cùm hæc omnia mensurentur æternitate formaliter indiuisibili, tanquam mensura propria; sequitur quòd hæc cognitio sit intuitiua, etiam vt attingit Verbum, & Spiritum sanctum. Ad illud quod subiungitur, dicendum, quòd est impossibile cognosci perfectè & comprehensiuè diuinam essentiam, quin in ea videantur diuinæ personæ, vt ostensum est; nam antequam intelligantur productæ, & habere in se esse realiter, præintelliguntur in diuina essentia in esse noto siue cognito.

AD tertium dicendum, quòd licèt secundùm imperfectum modum nostrum concipiendi, pro illo priori Pater non intelligatur vt Spirator in actu exercito, est tamen Spirator in actu signato; quia in illo priori habet potentiam spiratiuam, & hoc sufficit vt in se pro illo Tunc cognoscat Spiritum sanctum. Ad aliud dicendum, quòd Filius in Diuinis ex vi suæ generationis accipit à Patre quicquid debetur ipsi vt ei conueniens, ac proinde cùm ei ab intrinseco sit conueniens & necessarium, vt sit Spirator; vt infrà dicetur; inde est quòd ex vi suæ generationis accipit potentiam spiratiuam, imò & ipsum Spirare. Hoc confirmatur ex his quæ videmus in creatis; nam quando generatio est perfecta, filius accipit à generante, non solum naturam & proprietates ipsius; sed etiam quicquid est ipsi debitum & conueniens in instanti generationis; & hoc ex vi ipsius generationis. Ad illud quod subiungitur, dicendum quòd dato illo impossibili, non procederet idem Verbum in Diuinis, sed esset Verbum alterius rationis: & quia est impossibile Verbum diuinum alterius rationis ab illo quod est; ideò est impossibile, quòd in eius productione excludatur ab intellectu paterno cognitio Spiritus sancti.

DVBIVM III.

Vtrùm in Diuinis Verbum procedat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo eminenter.

SVpponendum est, quòd cùm Deus sit actus purissimus, ac ipsum esse per se subsistens, continet in se omnem rationem & perfectionem essendi; non enim habet vnde limitetur, sicut limitatur omne esse receptum à suo recipiente: Vnde debet in se habere, vel formaliter, vel eminenter, quicquid entitatis & perfectionis reperitur in rerum natura: formaliter quidem; id quod in suo conceptu formali dicit perfectionem simpliciter simplicem: eminenter autem; id omne quod cum perfectione aliquam habet admixtam imperfectionem: cùm enim in Deo, vt potè infinitè perfecto, nulla possit esse imperfectio, aut vestigium ipsius; inde est quòd in ipso non potest formaliter reperiri aliqua ratio inuoluens aliquam imperfectionem, sed debet in ipso esse eminenter; id est secundùm aliquam rationem superiorem, quæ ob summam suam perfectionem & eminentiam, æquiualeat omnibus creaturis, tam possibilibus, quàm actualibus; & vnitè in se contineat omnes perfectiones in ipsis dispersas, sed seclusis earum imperfectionibus. Quod etiam alia ratione potest manifestari: nam cùm Deus sit prima & vniuersalissima omnium causa, in quantum vel producit, vel producere potest omnia; inde est quòd debet in se præhabere secundùm aliquam rationem eminentem, quicquid perfectionis reperiri potest in creaturis tam possibilibus, quàm actualibus; quia aliquid agit in quantùm est actu, & nemo dat quod non habet: Vnde videmus, quòd omnis causa præhabet perfectionem sui effectus; formaliter quidem, si sit causa vniuoca; virtualiter autem & eminenter, idest in aliqua ratione superiori, si sit causa æquiuoca. Cùm igitur omnis ratio entitatis & perfectionis omnium creaturarum tam actualium, quàm possibilium sit in Deo eminenter; postquam determinatum est, Verbum in Diuinis procedere ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo formaliter & necessariò: quærimus in præsenti dubio, Vtrùm etiam procedat ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo eminenter; quod idem est ac quærere, Vtrùm Verbum in Diuinis procedat ex cognitione omnium creaturarum, tam possibilium, quàm actualium.

Prima opinio Scoti in 2. d. 1. q. 1. Vasquis hic disp. 143. Arrubal, Pesantij, & aliorum in præsenti, negat absolutè, Verbum in Diuinis procedere ex cognitione creaturarum, siue possibilium, siue actualium. Probatur authoritate S. Anselmi & D. Thomæ. Anselmus in Monologio cap. 31. dicit, quòd Verbum diuinum non est Verbum creaturarum: quod non esset verum, si ex cognitione ipsarum procederet. D. Thomas qu. 4. de veritate art. 5. dicit, quòd Verbum diuinum ex consequenti & quasi per accidens refertur ad creaturam: accidit enim Verbo, vt per ipsum creatura dicatur: Vnde per se non petit procedere ex cognitione ipsarum. Ibidem ad 7. negat, quòd Verbum in Diuinis procedat à creaturis; quia scientia siue cognitio, qua procedit, non est causata à creaturis.

Secundò, Creaturæ possibiles non habent necessariam connexionem cum essentia diuina; non enim habent omnimodam necessitatem essendi, sicut habet diuina essentia; & aliunde Deus est ita in se absolutus, ac independens à quocumque alio, vt licèt non essent possibiles vllæ creaturæ, adhuc esset Deus æquè perfectus & omnipotens, ac nunc est: quod à posteriori constat; nam diuina essentia non

 dicit

dicit ordinem realem ad creaturas, sicut diceret, si haberet necessariam connexionem cum illis: ergo diuina essentia potest perfectè & comprehensiuè cognosci, absque eo quòd cognoscantur creaturæ:& consequenter Verbum in Diuinis procedens ex cognitione comprehensiua diuinæ essentiæ, non procedit ex cognitione creaturarum: sicut nec Spiritus sanctus procedit ex amore ipsarum.

Tertiò, Si Verbum in Diuinis procederet ex cognitione creaturarum, sequerentur plura inconuenientia. Primum est, quòd creaturæ essent priùs possibiles, quàm esset Verbum:obiectum enim potentiæ cognoscitiuæ præcedit verbum ab ipsa productum, cùm obiectum sit principium cognitionis, & verbum sit terminus ipsius:non autem potest admitti,quòd creaturæ sint possibiles ante Verbum productum. Secundum est,quia sequeretur quòd Deus non esset beatus independenter à creaturis: nam cùm cognitio, qua procedit Verbum, sit cognitio qua Deus est beatus, si cognitio qua procedit Verbum,debet necessariò attingere creaturas, cognitio qua Deus est beatus, necessariò dependebit à creaturis: quod tamen est falsum, & contra illud Psalmistæ: Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Tertium est, quòd si Verbum procederet ex cognitione creaturarum, sequeretur quòd Verbum, ex vi suæ processionis & proprietatis personalis, diceret ordinem ad illas; omne quippe verbum dicit ordinem ad illa, ex quorum cognitione procedit: sed est falsum quòd Verbum diuinum dicat ordinem ad creaturas ex vi suæ processionis & proprietatis personalis; nam dicit tantùm ordinem ad Patrem: ergo Verbum in Diuinis non procedit ex cognitione creaturarum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Verbum in Diuinis procedit ex cognitione omnium,quę sunt in Deo eminenter. 2. Et ita procedit ex cognitione omnium creaturarum possibilium. 3. Non autem ex cognitione creaturarum actualium pro aliqua temporis differentia, aut quacumque alia duratione. Ita communiter Discipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sanctorum Patrum. Augustinus lib. 15. de Trinitate cap. 14. sic ait: Non enim Pater seipsum integrè perfectéque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in eius Verbo, quàm in seipso.Et infra: Nouit itaque omnia Deus Pater in seipso, nouit in Filio, sed in seipso tanquam seipsum, in Filio tanquam Verbum suum, quod est de iis omnibus, quæ sunt in ipso. Anselmus in Monologio cap. 28. & sequentibus docet, quòd Deus vnico Verbo suo dicit omnia, nempe seipsum,& omnia quæ in ipso sunt, & insuper omnes creaturas: & hoc Verbum esse perfectissimum Verbum omnium prædictorum. D.Thomas hîc q.34. art.1. ad 3. sic ait: Pater enim intelligendo se & Filium, & Spiritum sanctum, & omnia alia quæ eius scientia (videlicet necessaria) continentur, concipit Verbum: vt sic tota Trinitas Verbo dicatur,& etiam omnis creatura: quod testimonium in secunda parte conclusionis expendetur. Deinde probatur ratione: Verbum in Diuinis procedit ex cognitione comprehensiua ipsius Dei, ac ex omni parte perfectissima, vt patet; aliàs non esset Verbum infinitè perfectum, posset namque dari perfectius, si procederet ex perfectissima & comprehensiua illa cognitione; quod tamen dici non potest: sed cognitio comprehensiua ipsius Dei, ac ex omni parte perfectissima, debet ita penetrare ipsum Deum, vt nihil sit in ipso, siue formaliter, siue eminenter, quod ipsa non attingat; nam vt ait Augustinus in lib. de videndo Deo, ad Paulinam: Illud comprehenditur videndo,quod ita videtur, vt nihil eius lateat videntem: aut cuius fines circumspici, vel circũscribi possunt: tunc enim fines alicuius circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem peruenitur: & constat ratione:nam si talis cognitio non attingeret omnia, quæ sunt in Deo, etiam eminenter, non esset ex omni parte perfectissima, sed posset dari perfectior, nempe illa quæ hæc omnia attingeret:ergo Verbum in Diuinis procedit ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo eminenter.

Probatur secunda pars conclusionis, tum prædictis authoritatibus sanctorum Patrum,qui cùm asserant Verbum in Diuinis procedere ex cognitione creaturarum possibilium, nō debent tantùm intelligi de ipsis creaturis prout in Deo sunt ipsa creatrix essentia, sed secundùm proprium ipsarum esse possibile, vt constat ex ipso textu; nam de illis loquuntur tanquam de aliquo distincto à Deo. Quòd autem velint,quòd cognitio, qua procedit Verbum in Diuinis,per se petat attingere creaturas; & quòd Verbum non procedat tantùm concomitanter & consequenter ex cognitione ipsarum,constat ex modo loquendi sanctorum Patrum, & maximè D.Thomæ:nam ibi D.Th. dicit quòd Pater intelligendo se,& Filium,& Spiritum sanctum,& omnia alia quæ eius scientia (nempe necessaria, cùm processio Verbi debeat esse omnimodè necessaria) continentur, concipit Verbum: vnde per se requirit ad processionem Verbi, cognitionem creaturarum, ac cognitionem diuinarum personarum,cùm pari modo quantùm ad hoc vtramque requirat. Deinde statim subdit, quòd ex tali cognitione concipit Verbum; constat autem quòd Verbum non concipitur, nisi ex cognitione per se requisita ad eius processionem. Nomine autem omnis creaturæ intelligit D.Thomas omnes creaturas possibiles,

sed

ſed ſolas ipſas, quia omnes ipſæ, ſed ſolæ ſunt obiectum ſcientiæ Dei neceſſariæ, quæ ſola præintelligitur ad productionem Verbi. Idem docet art. 4. ſequenti, vbi ex eo quòd Deus cognoſcendo ſe cognoſcit omnem creaturam (intellige poſſibilem) & ex tali cognitione concipit Verbum, probat quòd Verbum importet reſpectum ad creaturas, quaſi expreſſiuum ipſarum.

Secundò, probatur ratione, Verbum in Diuinis procedit ex cognitione comprehenſiua diuinæ eſſentiæ; quia, vt dictum eſt, ex vi ſuæ proceſſionis debet procedere vt infinitè perfectum in ratione Verbi, ad quam infinitam perfectionem requiritur talis cognitio: ſed cognitio comprehenſiua diuinæ eſſentiæ inuoluit cognitionem omnium creaturarum poſſibilium; hæc enim duo ſe mutuò inferunt, nempe cognoſcere comprehenſiuè diuinam eſſentiam, & cognoſcere in ipſa omnes creaturas poſſibiles, ex D. Thoma ſupra q. 12. art. 8. & qu. 14. art. 5. Et ratio eſt manifeſta; nam qui comprendit diuinam eſſentiam, ita eam penetrat, vt videat quantum, & quibus modis ſit participabilis à creaturis; & conſequenter videt omnes participationes eius poſſibiles; quod eſt videre omnes creaturas poſſibiles, quæ nihil aliud ſunt, quàm entia per participationem diuinæ eſſentiæ poſſibilia, ſiue poſſibiles participationes ipſius: ergo Verbum in Diuinis procedit ex cognitione omnium creaturarum poſſibilium.

Tertiò, In Diuinis Verbum procedit ex cognitione perfectiſſima diuinæ omnipotentiæ, vt patet: ſed talis cognitio attingit omnes creaturas poſſibiles; qui enim perfectiſſimè cognoſcit aliquam potentiam, cognoſcit etiam quid, & quantum poſſit; nam eſſe potentiæ eſt poſſe: Vnde ſicut potentia Deì infinita ſiue omnipotentia non poteſt ſtare, niſi poſſet ſe extendere ad omnia poſſibilia; ſic non poteſt perfectè cognoſci, niſi cognoſcatur vt potens ſe extèndere ad prædicta omnia poſſibilia, quia ſicut res ſe habet ad eſſe, ita & ad cognoſci: eſt autem impoſſibile quòd cognoſcatur perfectè vt potens ſe extendere ad omnia poſſibilia, niſi habeatur cognitio omnium poſſibilium, non ſolùm in confuſo, ſed etiam in particulari; nam quælibet cognitio omnipotentiæ attingit omnia poſſibilia in communi & in confuſo: vnde perfecta & comprehenſiua cognitio omnipotentiæ debet attingere perfectiſſimo modo, quo attingi poſſunt omnia poſſibilia, & ita in particulari: maximè quia omnipotentia per modum potentiæ ſimplicis, id eſt abſque conſortio alterius per modum comprincipij, & ita adæquatè reſpicit omnia poſſibilia (vt ita ſatisfiat cuidam obiectioni factæ ab Aduerſariis, quòd ad comprehenſionem potentiæ viſiuæ ſufficit quòd ſciatur, illam poſſe videre omne viſibile, abſque eo quòd deſcendatur ad viſibilia in particulari. Dicendum enim, quòd eſt diſparitas aſſignata, quòd potentia viſiua non reſpicit viſibilia in particulari, niſi vt determinata per ſpecies intentionales, quæ ſunt comprincipium viſionis:) ergo in Diuinis Verbum procedit ex cognitione omnium creaturarum poſſibilium.

Probatur tertia pars concluſionis authoritate S. Anſelmi in Monologio cap. 30. vbi ſic ait: Siue igitur Deus cogitetur, nulla alia exiſtenti eſſentia, ſiue aliis exiſtentibus; neceſſe eſt Verbum illius coæternum illi eſſe cum ipſo. Et cap. 31. Si nil vnquam aliud eſſet, niſi ſummus ille Spiritus: ratio tamen cogit, Verbum illud, quo ſe dicit, ex neceſſitate eſſe. Deinde, in Diuinis proceſſio Verbi eſt ſimpliciter, abſolutè, & ſummè neceſſaria; ita vt facta quacumque ſuppoſitione poſſibili non poſſit non eſſe, vt debet concedi: ergo etiam cognitio qua procedit, debet eſſe ſimpliciter abſolutè, & ſummè neceſſaria; neceſſitas quippe talis proceſſionis vt exercita, prouenit ex neceſſitate actionis, mediante qua eſt; & ita non poteſt eſſe maior neceſſitas proceſſionis, quàm actionis ad quam ſequitur: conſtat autem, quòd cognitio creaturarum actualium pro aliqua temporis differentia, ſiue pro quacumque alia duratione, non eſt ſimpliciter, abſolutè, & ſummè neceſſaria; at tantùm ex ſuppoſitione quòd Deus decreuerit illas producere, vt patet; & conſequenter Verbum in Diuinis non procedit ex cognitione creaturarum actualium pro aliqua temporis differentia, ſiue pro quacumque alia duratione. Denique, creaturæ non ſunt futuræ, niſi ſuppoſito decreto Dei libero circa futuritionem ipſarum, vt ſupra q. 14. fusè probatum eſt; vnde non poſſunt cognoſci vt futuræ, niſi ſuppoſito tali decreto: ſed illud decretum eſt trium diuinarum perſonarum; omnes quippe actus liberi circa creaturas ſunt trium diuinarum perſonarum, & ſic illas præſupponunt eſſe; & conſequenter à primo ad vltimum cognitio creaturarum futurarum, ſiue actualium pro aliqua duratione, ſupponit proceſſionem Verbi diuini, & ipſum Verbum eſſe: ergo Verbum in Diuinis non procedit ex cognitione creaturarum actualium pro aliqua temporis differentia, aut quacumque alia duratione: aut aliàs dicendum eſſet quòd creaturæ priùs eſſent futuræ in propria menſura; ac proinde priùs exiſtentes in æternitate vt in menſura communi comprehendente omnes inferiores durationes, quàm eſſet proceſſio Verbi: quod eſt maximum abſurdum admittere.

Ex dictis ſequitur primò, quòd licèt Verbum in Diuinis per ſuam proceſſionem habeat repræſentare creaturas actuales pro aliqua duratione; non tamen hoc habet ex vi ſuæ proceſſionis: nam ex vi proceſſionis ſuæ id tantùm habet, quòd eſt indiſpenſabiliter petitum à tali proceſſione, quale non eſt repræſentatio crea-

turarum

Digitized by Google

turarum actualium, vt dictum eſt; cùm hæc abſolutè potuerint non eſſe: omnia autem, quæ habet Verbum, habet per ſuam proceſſionem, vel primariò, vel ſecundariò; primariò quidem quicquid neceſſariò & per ſe exigit ad ſui exiſtentiam; ſecundariò autem quicquid ei debetur concomitanter & facta aliqua ſuppoſitione; ac proinde quaſi per accidens: vnde cognitio creaturarum actualium ſe habet concomitanter, & conſequenter ad proceſſionem Verbi: ratione cuius tamen vt eſt Patris, communicatur ipſi Verbo procedenti concomitanter, tanquam complementum & corollarium extrinſecum ſuæ proceſſionis, quòd repræſentet eaſdem creaturas actuales, facta ſuppoſitione futuritionis ipſarum. Sequitur ſecundò, quòd ad comprehenſionem diuinæ eſſentiæ, vel diuinæ omnipotentiæ, non requiritur cognitio creaturarum actualiũ vt ſic: quia actualitas ipſarum nõ dicit nouam rationem, aut peculiarem modum entis, qui non includatur in ipſis vt poſſibilibus; ſed ſolummodo importat exercitiũ exiſtentiæ ipſarum: quod etiam oſtenditur à poſteriori; nã ſi Deus non decreuiſſet futuritionem creaturarum actualium, æquè ſe comprehendiſſet, ac nunc ſe comprehendit; quia vidiſſet quicquid entitatis in ipſis reperitur, etiam ipſarum exiſtentiam; non quidem in actu exercito, ſed in actu ſignato. Sequitur tertiò, quòd in Diuinis Verbum eſt tantùm expreſſiuum eius, quod in Deo Patre eſt, ſiue eſſentiæ diuinæ ac diuinarum perſonarum. Creaturarum verò eſt expreſſiuum & operatiuum ſiue practicum, creaturarum quidem actualium, ſimpliciter loquendo; poſſibilium autem in hoc ſenſu, quòd licèt radicaliter præintelligantur poſſibiles ad eius proceſſionem; non tamen proximè: quia non poſſunt fieri niſi per Verbum, per quod omnia actualia facta ſunt. Non-entium autem eſt expreſſiuum & manifeſtatiuum: Ita D. Th. hîc q. 34. art. 3. in corpore, & ad 5.

Ad primum ergo dicendum cum D. Tho. q. 4. de veritate art. 5. ad 1 quòd Anſelmus ſolùm vult negare, quòd Verbum diuinum ſit Verbum creaturarum, quaſi ſit ab ipſis tanquam à principio productiuo: ſed non negat quòd procedat ex cognitione ipſarum. Ad authoritatem D. Thomæ dicendum, quòd ibi tantùm vult, Verbum in Diuinis per ſe primò referri ad diuinam eſſentiam, quam per ſe primò repræſentat, quia ipſa ratione ſui eſt principium *quo* cognitionis, qua procedit Verbum: ex conſequenti verò & quaſi per accidens referri ad creaturas, quæ tantùm ex conſequenti dicuntur & repræſentantur per Verbum; quia non ratione ſui, ſed ratione diuinæ eſſentiæ, in qua relucent, concurrunt ad cognitionem, qua procedit Verbum. Non tamen negat D. Thom. quin Verbum per ſe petat procedere ex cognitione creaturarum poſſibilium; & quòd ad ipſas referatur ratione alterius: quod eſt ad ipſas referri quaſi per accidens. In ſecundo autem loco ſolùm negat, quòd Verbum in Diuinis procedat à creaturis tanquam à principio vllo modo actiuo; & optima eſt ratio quam aſſignat, & ibi, & hîc art. 3. ad 3. quia creaturæ in ea cognitione, qua procedit Verbum, non cognoſcuntur à Deo per ſcientiam ſiue per talem cognitionem à creaturis acceptam; ſed per eſſentiam diuinam: vnde non oportet quòd à creaturis procedat Verbum id eſt actiuè; licèt Verbum ſit expreſſiuum creaturarum, & conſequenter procedat ex cognitione ipſarum.

Ad ſecundum dicendum, quòd creaturæ poſſibiles habent neceſſariam omninò connexionem cum eſſentia & omnipotentia diuina: quamuis maior ſit neceſſitas diuinæ eſſentiæ & omnipotentiæ, quàm poſſibilitatis ipſarum; quia neceſſitas poſſibilitatis ipſarum eſt dependens & quaſi effectus diuinæ eſſentiæ & omnipotentiæ; nam cauſalis hæc illatio eſt optima: Ideò creaturæ ſunt poſſibiles, quia Deus eſt omnipotens: & non è contra: Ideò Deus eſt omnipotens, quia creaturæ ſunt poſsibiles: hæc quippè illatio eſt à poſteriori. Conſtat autem quòd licèt cauſa & effectus ſint neceſſarij, tamen neceſſitas cauſæ eſt maior, quàm neceſſitas effectus propter dependentiam huius ab illa; iuxta illud principium Philoſophicum: Propter vnumquodque tale, & illud magis: nec tamen inde ſequitur, quòd ſit maior neceſsitas diuinæ eſſentiæ & omnipotentiæ, quàm ſit neceſsitas Verbi diuini & cognitionis qua procedit: quia talis cognitio habet ſuam omnimodam neceſsitatem ab eſſentia diuina, tanquam ab obiecto formali, in quo cognoſcit creaturas; & non à creaturis quæ ſunt obiectum materiale, & quæ non videntur in ſeipſis immediatè; & conſequenter illa cognitio habet maiorem neceſsitatem, quàm creaturæ poſsibiles quæ ſunt obiectum materiale. Et quia hæ creaturæ non attinguntur in ſeipſis immediatè (quamuis cognitio diuina ad ipſas terminetur) ſed attinguntur in diuina eſſentia vt in principio *quo* cognitionis: ideò ſic cognitæ habent, non ratione ſui, ſed à ratione medij in quo cognoſcuntur, quòd intimius quodammodo ſint vnitæ cum diuina eſſentia quàm Verbum procedens ex tali cognitione: & ſic eſt impoſsibile, quòd diuina eſſentia perfectè penetretur & comprehendatur, quin cognoſcantur in ea omnes creaturæ poſsibiles. Vnde ad primam probationem dicendum, quòd creaturæ poſsibiles habent prædictam neceſsitatem eſſendi, quantùm ad eſſe poſsibile, non autem quantùm ad eſſe actuale. Ad ſecundam probationem dicendum, quòd licèt Deus habeat ſuam perfectionem abſolutam & independentem à creaturis: tamen à poſteriori colligeretur ipſum non eſſe omnipotentem, niſi eſſent creaturæ poſſibiles:

les: cùm enim poſſibilitas ipſarum ſit vt effectus omnipotentiæ; ſequitur quòd ſi ſit impoſſibilis talis effectus, non erit in cauſa actu virtus productiua ipſius: & ita in diuina eſſentia & omnipotentia debent relucere creaturæ poſſibiles, ſi diuina eſſentia & omnipotentia debeant ſeipſas adæquatè repræſentare: & licèt extendantur ad ipſas creaturas repræſentandas, non tamen ex hoc præcisè habent aliquam perfectionem. Nec eſt neceſſe, quòd diuina eſſentia & omnipotentia dicant ratione huius repræſentationis ordinem realem ad creaturas, cùm ſint ſuperioris, imò ſupremi & diuini ordinis; ipſæ verò ſint ordinis inferioris: nunquam autem eſt relatio realis inter aliqua, ex parte eius quod eſt ſuperioris ordinis. Ad illud quod ſubditur, dicendum quòd eſt diſparitas: nam amor terminatur ad res vt ſunt in ſeipſis, cùm ſit de ratione voluntatis ferri extra ſe ad ipſum obiectum: vnde cùm creaturæ poſſibiles vt ſic non habeant in ſe aliquam bonitatem, quia bonitas fundatur in exiſtentia, vt ſupra q. 19. oſtenſum eſt: inde eſt quòd creaturæ poſſibiles vt ſic non poſſunt amari, ac proinde Spiritus ſanctus non procedit ex amore ipſarum, vt amplius diſputatione ſequenti oſtendetur: cognitio autem terminatur ad res vt ſunt in intellectu obiectiuè, cùm ſit de ratione intellectus attrahere ad ſe obiectum: vnde cùm creaturæ poſſibiles vt relucentes in diuina eſſentia, & ratione illius quaſi ſpeciei intelligibilis, ſint in illo priori obiectiuè in diuino intellectu, ſequitur quòd ſunt cognoſcibiles, & conſequenter Verbum procedit ex cognitione ipſarum.

Ad tertium dicendum, quòd nullum ſequitur inconueniens ex aſſignatis. Non primum; quia in illo priori originis, quamuis creaturæ intelligantur poſſibiles radicaliter ante productionem Verbi, non tamen proximè, quaſi ſint actu producibiles, cùm debeant produci per Verbum. Nec ſecundum: quia Deus eſt beatus ſua cognitione vt præcisè terminata ad ſeipſum, quamuis quia eſt comprehēſiua ſui extendat ſe ad creaturas. Nec tertium aſſignatum eſt inconueniens, ſi per ordinem intelligatur ordo rationis fundamentaliter ſumptus: hunc enim dicit Verbum ad creaturas poſſibiles ex vi ſuę proceſſionis & proprietatis perſonalis: qui ordo eſt repræſentatiui, & reperitur in aliis perſonis diuinis, ratione diuinæ eſſentiæ quam includunt; non autem ratione ſuæ proprietatis perſonalis, ſicut reperitur in Verbo, procedit enim ex vi ſuæ proceſsionis, vt expreſſiuum ipſarum. Ad Patrem autem ſiue ad Dicentem, dicit Verbum ordinem, ſiue relationem realem.

DVBIVM IV.

Vtrùm ſolus Filius in Diuinis propriè dicatur Imago.

SVpponendum eſt, quòd Imago propriè dicta ſic definitur: eſt ſimilitudo alicuius rei, ſecundùm gradum ſpecificum, vel ſecundùm aliquod ſignum ſpeciei, dicens relationem originis & expreſſionis ad illam, ratione cuius habet vt ſit repræſentatiua ipſius. Ex quo ſequitur quòd vt aliquid propriè & formaliter ſit & dicatur imago alterius, requiruntur tres conditiones. Prima eſt, vt ſit ſimilitudo eius, cuius dicitur imago: nam imago dicitur quaſi imitago, quia fit ad imitationem alterius. Secunda eſt, quòd hæc ſimilitudo ſit in ſpecie rei, vel ſaltem in aliquo ſigno ſpeciei, quale eſt figura in rebus corporeis; propterea Auguſtinus lib. 7. de Trinitate dicit, quòd non omnis ſimilitudo eſt imago, ſed omnis imago eſt ſimilitudo: Vnde non ſufficit ad veram rationem imaginis ſimilitudo in gradu generico. Tertia eſt, quòd illud quod dicitur propriè imago, dicat relationem originis ad aliud cuius dicitur imago: propterea Auguſtinus lib. 83. quæſtionum dicit, quòd vnum ouum non eſt imago alterius, quia non eſt de illo expreſſum. Hæ tres conditiones requiſitæ ad rationem imaginis aſſignantur à D. Thoma hîc q. 35. art. 1. quibus poteſt addi quarta maioris claritatis cauſa, ſcilicet quòd prædicta ſimilitudo habeatur ratione originis, ſiue ex vi propriæ proceſſionis; vnde ſi aliquid procederet ſimile alteri, & non per actionem ordinatam à natura ad cauſandam talem ſimilitudinē, non eſſet propriè imago ipſius: quod maximè verùm eſt in imagine naturali. Tres autem ſunt ordines imaginum. Primus & infimus eſt ordo imaginum artificialium: in quo ordine ſunt imagines depictæ, & ſculptæ, aut quouis alio modo fabricatæ. Secundus eſt imaginum intentionalium: in quo ordine continentur tam ſpecies intentionales emiſſæ ab obiectis, quàm ſpecies intelligibiles, tum impreſſę, tū expreſſæ. Tertius, & ſupremus, ac perfectiſſimus eſt ordo imaginum naturalium: & in hoc ponuntur filij vera generatione naturali procedentes, qui ſunt imagines ſuorum parentum: & maximè patris, qui ſolus effectiuè & proximè generat; quamuis mater remotè concurrat ad generationem, tum ſubminiſtrando materiam, tum eam aliqualiter diſponendo: quibus non obſtat quòd aliquando in accidentibus filius ſit ſimilior matri, quàm patri; hæc enim ſimilitudo ſe habet per accidens, per ſe enim ſolùm requiritur ſimilitudo in natura ſpeciei cum ordine originis; poteſt enim contingere quòd filius Petri ſit ſimilior Paulo, quàm Petro; & tamen non eſt propriè imago Pauli, ſicut eſt

imago Petri: cùm tamen generatio est perfecta, filius debet esse in omnibus simillimus patri. Imago, quę propriè reperitur in Diuinis, vt potè perfectissima, debet esse naturalis: quamuis, vt postea dicetur, pertineat ad secundum ordinem aliquo modo, quia procedit per actionem intellectus, vt Verbum. Vt autem appositum est in definitione Imaginis, Imago duplicem dicit relationem ad illud cuius dicitur Imago: vnam originis, quæ est producti ad producentem; aliam verò expressionis, quæ est similitudinis ad suum prototypum. Prima semper est realis: secunda autem est aliquando realis, aliquando rationis; realis quidem, quando natura in qua fundatur similitudo, est distincta in vtroque extremo; rationis autem, quando non est talis distinctio: quia vt dictum est in Philosophicis, ad realem relationem indispensabiliter requiritur, quòd ratio fundandi sit distincta in vtroque extremo; si enim non distinguatur, erit tantummodò relatio rationis, & in hoc communiter conueniunt Philosophi.

Prima opinio Aureoli apud Capreolum in 1. d. 27. qu. 2. asserit, nomen Imaginis in Diuinis propriè attribui tribus diuinis personis, & consequenter rationem Imaginis esse essentialem, & non personalem; ac proinde communem tribus diuinis personis, & non propriam soli Filio. Probatur authoritate sacræ Scripturæ; & sanctorum Patrum. Ad Rom. 8. dicitur: Quos prædestinauit conformes fieri imaginis Filij sui. Et 1. ad Cor. 15. Sicut portauimus imaginem terreni, portemus & imaginem cœlestis: in quibus locis per imaginem filij Dei, sancti Patres Græci Basilius, Athanasius, & Cyrillus intelligunt Spiritum sanctum. Deinde idem Cyrillus lib. 5. de Trinitate dicit, quòd exemplar & imago in Diuinis sunt idem: constat autem quòd exemplar in Diuinis sumitur essentialiter.

Secundò, Definitio Imaginis propriè dictæ non solùm conuenit Filio, sed etiam Spiritui sancto: nam Spiritus sanctus est similitudo Patris & Filij in specie naturæ, siue potiùs in eadē numero natura; & quamuis hoc non habeat ex vi suæ processionis: habet saltem ex vi suæ processionis, quòd sit similitudo in signo naturæ; nam procedit vt amor diuinus, qui est signum diuinitatis: & dicit relationem originis ad Patrem & Filium: ergo non solus Filius in Diuinis dicitur propriè Imago.

Tertiò, Si solus Filius in Diuinis diceretur propriè Imago, sequeretur primò quòd in ipso essent duæ relationes reales ad Patrem, vna filiationis, altera similitudinis. Secundò sequeretur quòd esset imago, propriè loquendo, omnium quæ repræsentaret (nam à repræsentando diceretur Imago) & ita non solius Patris, sed etiam totius Deitatis, vt dicitur in Concilio V. Constantinopolitano, imò & creaturarum. Tertiò sequeretur, quòd ratio Imaginis esset quid relatiuum: & tamen constat, quòd ratio Imaginis secundùm se est quid absolutum; nam ponitur in creatis in prædicamento Qualitatis, & non in prædicamento Relationis: ergo non solus Filius in Diuinis dicitur propriè Imago.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd propriè & formaliter loquendo, in Diuinis reperitur ratio Imaginis, quæ dicitur personaliter: 2. Et propriè soli Filio competit; non Patri, nec Spiritui sancto: 3. Dicitur autem Filius, Imago solius Patris: non quia repræsentat præcisè essentiam diuinam, sed quia repræsentat ipsum Patrem, siue Deitatem vt est in Patre. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, imò & communiter Theologi.

Probatur prima & secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ; & sanctorum Patrum: in sacra Scriptura soli Filio attribuitur ratio Imaginis, & non aliis personis diuinis: nam ad Coloss. 1. dicitur de Filio: Qui est Imago Dei inuisibilis, primogenitus creaturæ. Et ad Hebræos 1. Qui cùm sit splendor gloriæ, & figura substantię eius. Sancti Patres etiam ac Doctores Latini soli Filio in Diuinis attribuunt rationem Imaginis propriè dictæ (quamuis aliqui Doctores Græci vocent Spiritum sanctum Imaginem Filij) Ambrosius in cap. 1. Epistolæ ad Ephesios ait: Forma & Imago vnum declarant, scilicet personarum qualitatem, quòd sit propria Filio. Et in cap. 10. Lucæ ait: Solus Christus est plena Dei Imago, propter expressam in se diuinæ claritatis vnitatem. Cyrillus Alexandrinus Epist. 10. ait: Propter eandem essentiam, & Imago, & Character, & splendor est gloriæ eius. Athanasius Epist. de decretis Nicenæ synodi ait: quòd si eum Imaginem nomines, Filium hoc ipso eum esse indicaueris, & lib. 4. contra Arianos ait: Nam quo minus ille solus sit imago vera, & genuinus Patris sui, nihil inde obstaculi nascitur &c. Deinde, probatur ratione: Definitio Imaginis propriè dictæ soli Filio in Diuinis, & non essentialibus, aut aliis diuinis personis conuenit integrè & adæquatè. Nam primò Filius est similitudo Patris in eadem numero natura (quod adhuc magis conducit ad perfectam rationem Imaginis, quàm si esset tantùm similitudo in speciei natura, aut in signo speciei, quod est adhuc minus) & hoc conuenit aliis diuinis personis. Secundò, Filius dicit relationem originis, quam exigit ratio Imaginis: & hoc conuenit etiam Spiritui sancto: sed nulli essentiali: nam ea quæ processionem & originem important in Diuinis, sunt personalia. Tertiò, solus Filius ex vi suæ processionis procedit similis Patri in eadem numero diuina natura, siue vt similitudo Patris: Pater autem absolutè non procedit: & Spiritus sanctus, quamuis procedat similis Patri

tri & Filio; hoc tamen non habet ex vi suæ processionis, quia vt ostensum est supra disp. 1. solus Filius accipit ex vi suæ processionis formaliter consideratæ naturam diuinam, ac proinde procedit vt consubstantialis & similis Patri: Spiritus sanctus autem ex vi suæ processionis formaliter sumptæ tantùm procedit vt Amor, & ita non procedit vt similis suo principio: ergo ratio Imaginis, quæ propriè reperitur in Diuinis, & dicitur personaliter, soli Filio propriè competit, non Patri, nec Spiritui sancto. Hanc rationem assignat D. Thomas in 1. d. 28. qu. 2. art. 3. & repetit ad Annibaldum eadem distinctione & quæstione art. 2. & hîc q. 35. art. 2. vbi impugnat, tanquam insufficientes, rationes ab aliis allatas ad probandum cur Filio conueniat ratio Imaginis, & non Spiritui sancto.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate sanctorum Patrum. Augustinus lib. 7. de Trinitate cap. 2. dicit quòd solus Filius in Diuinis est Imago Patris. Ambrosius lib. 6. exameron ait: Solus ille est Imago Patris, qui dixit: Ego & Pater vnum sumus. Cyrillus lib. 1. Thesauri ait: Filius incommutabilis Imago est, in qua Pater videtur. Basilius homilia ad 1. cap. Ioannis, sic ait: Quoniam Imago est Genitoris, totum in se monstrans Genitorem. Deinde, de ratione Imaginis est, quòd dicat relationem originis ad illum, cuius dicitur Imago; ita vt, si sit Imago perfectissima, qualis est Imago naturalis, debeat ab illo, vt principio *quod* actiuo, procedere similis in natura saltem specifica; & adhuc erit perfectior Imago, si sit similis in eadem natura numerica, ac consubstantialis suo prototypo: sed in Diuinis Filius procedit à solo Patre, ipsi consubstantialis vt fides docet: ergo Filius dicitur Imago solius Patris, non quia repræsentat præcisè essentiam diuinam, sed quia repræsentat ipsum Patrem, siue Deitatem aut substantiam diuinam vt est in Patre: quia essentia siue substantia diuina, est id in quo debet attendi similitudo Imaginis diuinæ, vt potè naturalis, cùm ipsa essentia diuina sit terminus formalis per se communicatus per processionem, qua procedit imago: non autem ipsa præcisè debet esse repræsentata, sed ipsa vt est in Patre; quia aliàs Filius esset Imago essentiæ diuinæ præcisè sumptæ, & non Patris; nam Imago debet repræsentare illud, cuius dicitur Imago.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa testimonia Apostoli debent intelligi per constructionem intransitiuam, id est non de Imagine, quæ sit alia à Verbo, sed de Imagine quæ sit ipsum Verbum: ita intelligunt plures sancti Patres, vt Ambrosius, Hieronymus, Chrisostomus, Augustinus, & noster Cyrillus exponentes prædicta loca. Quòd si Apostolus iuxta citatos Patres Græcos, sit intelligendus de Spiritu sancto sub nomine Imaginis filij Dei; accipit Imaginem largè & impropriè pro quacumque similitudine. Similiter dicendum ad authoritatem S. Cyrilli, quòd ibi sumit lato modo Imaginem pro quacumque similitudine, & non propriè vt dicit originem.

Ad secundum dicendum, quòd in Diuinis non reperitur ratio Imaginis propriè dictæ, nisi sit Imago naturalis & perfectissima; cùm omnia in Diuinis secundùm suam formalem rationem reperta debeant esse in summo perfectionis intra propriam lineam: Imago autem naturalis & perfectissima petit, vt non solùm sit similitudo in signo speciei, quod est infimum in ratione similitudinis requisitæ ad Imaginem; sed vt sit similitudo in specie rei, quod est perfectius; imò quòd sit similitudo in eadem numero natura: & hoc ex vi suæ processionis formaliter consideratæ.

Ad tertium dicendum, quòd est eadem relatio Filiationis, Verbi, & Imaginis in Diuinis: quia eadem secunda persona sanctissimæ Trinitatis eo ipso, quòd est Verbum, est etiam Filius, & Imago: & hoc quantùm ad relationem realem fundatam in origine; nam quantùm ad relationem rationis, conceditur quòd inter diuinas personas est relatio similitudinis & æqualitatis. Nec Filius in Diuinis est Imago omnium quæ repræsentat, sed solùm est Imago Patris, quem repræsentat, & à quo procedit; quia vt dictum est, ad rationem Imaginis requiritur origo: vnde quando filius dicitur Imago Deitatis, vel creaturarum, Imago sumitur lato modo pro quacumque similitudine. Quamuis autem in creatis ratio Imaginis est absoluta, quia potest esse distinctio inter producens & productum in absolutis; tamen in Diuinis, quia nulla est distinctio realis penes absoluta, sed solùm penes relatiua, & debet esse distinctio inter Imaginem & eius Principium, quasi inter productum & producens, inde est quòd ratio Imaginis in Diuinis est relatiua.

QVÆSTIO XXXVI.

De persona spiritus sancti, in quatuor articulos, diuisa.

Post considerationem prædictam, considerandum est de his quæ pertinent ad personam spiritus sancti: qui non solum dicitur Spiritus sanctus, sed etiam amor, & donum Dei.

Circa spiritum sanctũ ergo quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum hoc nomen, spiritus sanctus, sit proprium alicuius diuinæ personæ.

¶ Secundo, vtrum illa persona diuina, quæ spiritus sanctus dicitur, procedat à patre & filio.

¶ Tertio, vtrum procedat à patre per filium.

¶ Quarto, vtrum pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.

ARTICVLVS I.

Vtrum hoc nomen, spiritus sanctus, sit proprium nomen alicuius diuinæ personæ.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quod hoc nomen, spiritus sanctus, non sit proprium nomen alicuius diui- 194 1. 2. q. 14.

ar. 1. co. & 1. d. 10. ar. 4. & 4. contra ge. c. 19. fi. & mal. q. 3. a. 4. co. & ep. 3 c. 46. & 47.

næ personæ. Nullum enim nomen commune tribus personis est proprium alicuius personæ: sed hoc nomen spiritus sanctus est commune tribus personis. Ostendit enim Hilar. de Trinit. in spiritu Dei aliquando significari patrem, vt cum dicitur, spiritus Domini super me. Aliquando significari filium, vt cum dicit filius: In spiritu eiicio dæmonia, naturæ suæ potestate eiicere se dæmonia demonstrans. Aliquando de spiritu sancto, vt ibi, Effundam de spiritu meo super omnem carnem. Ergo hoc nomen, Spiritus sanctus, non est proprium alicuius diuinæ personæ.

** Lib. 8. de Tri. circa med. lib. De. mando ad finib.*

¶ 2 Præterea, Nomina diuinarum personarum ad aliquid dicuntur, vt Boët. dicit in * lib. de Trini. Sed hoc nomen, Spiritus sanctus, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium diuinæ personæ.

¶ 3 Præterea, Quia filius est nomen alicuius diuinæ personæ, non potest dici filius huius, vel illius. Dicitur autem spiritus huius, vel illius hominis. Vt enim habetur Num. 11. Dixit Dominus ad Moy. de spiritu tuo accipiam, tradámque eis. Et 4. Reg. 2. Requieuit spiritus Eliæ super Elisæum. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicuius diuinæ personæ.

Cap. 4. & seq. to. 3.

Sed contra est, quod dicitur 1. Ioan. vlt. Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum & Spiritus sanctus. Vt autem Aug. dicit * 7. de Trinit. cum quæritur, quid tres? dicimus, tres personæ, Ergo Spiritus sanctus est nomen diuinæ personæ.

CONCLVSIO.

Spiritus sancti nomen proprium est personæ diuinæ procedentis, vt amor.

Q. 27. art. 4. ad 3. Q. 28. a. 4.

Respondeo dicendum, quòd cum sint duæ processiones in diuinis, altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, vt supra dictum est *. Vnde & relationes, quæ secundum huiusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, vt etiam supra dictum est *. Propter quod & nomen personæ hoc modo procedentis eadem ratione non habet proprium nomen, sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex vsu loquentium ad significandum prædictas relationes, cum nominamus eas nomine processionis & spirationis, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales, quàm relationes, ita ad significandum diuinam personam, quæ procedit per modum amoris accommodatum est ex vsu scripturæ hoc nomen, Spiritus sanctus. Et huius quidem conuenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primo quidem ex ipsa communitate eius, quod dicitur Spiritus sanctus. Vt enim

** Lib. 5. de Tri. c. 11. à med. & lib. 15. ca. 19. circa fi. to. 3.*

August. * dicit 15. de Trin. Quia Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse propriè quod ambo communiter. Nam & pater est spiritus, filius est spiritus, & pater est sanctus, & filius est sanctus. Secundo vero ex propria significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionē quandam & motionē significare videtur. Nam flatum & ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris, quòd moueat & impellat voluntatem amantis in amatum

163. *. Sanctitas verò illis rebus attribuitur, quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona diuina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, conuenienter Spiritus sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc, quod dico, Spiritus sanctus, provt sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati, quia nomine spiritus significatur immaterialitas diuinæ substantiæ. Spiritus enim corporeus inuisibilis est, & parum habet de materia. Vnde omnibus substantiis immaterialibus & inuisibilibus hoc nomen attribuimus. Per hoc verò quod dicitur, sanctus, significatur puritas diuinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico; Spiritus sanctus in vi vnius dictionis, sic ex vsu Ecclesiæ est accommodatum ad significandam vnam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris ratione iam dicta.*

In cor. ar.

Ad secundum dicendum, quòd licet hoc quod dico, Spiritus sanctus, relatiuè non dicatur, tamen prò relatiuo ponitur, inquantum est accommodatum ad significandam personam sola relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum, quòd in nomine filij intelligitur sola relatio eius, qui est à principio ad principium: sed in nomine patris intelligitur relatio principij. Et similiter in nomine spiritus provt importat quandam vim motiuam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicuius diuinæ personæ, sed èconuerso. Et ideo potest dici pater noster, & spiritus noster: non tamen potest dici filius noster.

ARTICVLVS II.

Vtrùm spiritus sanctus procedat à filio.

195

*1. d. 11. ar. 1. & po. q. 10. ar. 4. & opus. 1. ca. 49. 50. & 51. & opus. 3. c. 49. & 4. cont. cap. 24. & 25. * cap. 1. de diui. no. pa. tūi à princ. † in 1. Con-*

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd spiritus sanctus non procedat à filio. Quia secundum Dionys. * non est audendum dicere aliquid de substantiali diuinitate præter ea quę diuinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa Sed in scriptura sacra non exprimitur, quòd spiritus sanctus à filio procedat, sed solum quòd procedat à patre, vt patet Io. 15. spiritum veritatis qui à patre procedit. Ergo spiritus sanctus non procedit à filio.

¶ 2 Præterea, In symbolo Constantinopolitanæ † synodi sic legitur: Credimus in spiritū sanctum Dominum & viuificantem, ex patre procedentem, cum patre & filio adorandū & glorificandum. Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quod spir. san. procedat à filio: sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

¶ 3 Præterea, Damasc. * dicit, spiritum sanctum ex patre dicimus: & spiritum patris nominamus: ex filio autem spiritum sanct. non dicimus: spiritum vero filij nominamus. Ergo spiritus sanctus non procedit à filio.

stan. tom. 7. tom. 1. Concil. Li. 1. orth. fi. ca. 11. non procul à fine.

¶ 4 Præterea, Nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed spiritus sanctus quiescit in filio. Dicitur enim in legenda beati And. Pax vobis, & vniuersis, qui credunt in vnum Deum patrem, & in vnum filium eius vnicum Dominum nostrum Iesum Christum, & in vnum spiritum san. procedentem ex patre, in filio permanentem. Ergo spiritus san. non procedit à filio.

¶ 5 Præterea, Filius procedit vt verbum: sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro. Ergo spiritus sanctus non procedit à filio.

¶ 6 Præterea, Spiritus sanctus perfectè procedit à patre. Ergo superfluum est dicere quod procedit à filio.

*Li. 3. Phy. te. 32. c. 2. * non procul à prin. lib. & per totum lib. Eodem loco nunc dicto.*

¶ 7 Præterea, In perpetuis non differunt esse & posse (vt dicitur in 3. * Phys.) & multo minus in diuinis. Sed spiritus sanctus potest distingui à filio, etiamsi ab eo non procedat. Dicit enim Ansel. * in libro de processione spiritus san. Habent vtique à patre esse filius & spiritus sanctus: sed diuerso modo: quia alter nascendo, & alter procedendo, vt alij sint per hoc abinuicem. Et postea subdit . Nam si per aliud non essent plures filius & spiritus sanct. per hoc solum essent diuersi. Ergo spiritus san. distinguitur à filio ab eo non existens.

In suo symbolo fidei.

Sed contra est, quod dicit Athanas. * spiritus sanctus à patre & filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

CONCLVSIO.

Spiritus sanctus ita necessariò procedit à filio, quòd si non procederet, non distingueretur ab eo personaliter.

Q. 27. a. 3. & qu. 30. ar. 2.

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere spiritum sanctum à filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui. Quod ex supra * dictis patet. Non enim est possibile dicere, quod secundum aliquid absolutum diuinæ personæ abinuicem distinguantur: quia sequeretur, quòd non esset trium vna essentia. Quicquid enim in diuinis absolutè dicitur, ad vnitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo, quod solum relationibus diuinæ personæ abinuicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia pater habet duas relationes, quarum vna refertur ad filium, & alia ad spiritum sanctum: quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituūt duas personas, sed ad vnam personam patris tantum pertinent. Si ergo in filio & in spiritu sancto non esset inuenire nisi duas relationes, quibus vterque refertur ad patrem, illæ relationes non essent adinuicem oppositæ, sicut neque duæ relationes, quibus pater refertur ad illos. Vnde sicut persona patris est vna, ita sequeretur, quod persona filij & spiritus sancti esset vna, habens duas relationes oppositas duabus relationibus patris. hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem trinitatis. Oportet ergo quòd filius & spiritus sanctus adinuicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in diuinis aliæ relationes oppositæ nisi relationes originis, vt supra probatum est. * Oppositæ autem rela- *Q. 28. a. 4.* tiones originis accipiuntur secundum principium, & secundum quod est à principio. Relinquitur ergo, quod necesse est dicere, vel filium esse à spiritu sancto (quod nullus dicit) vel spiritum sanctum esse à filio, quod nos confitemur, & huic quidem consonat ratio processionis vtriusque. Dictum enim est supra *, quòd filius procedit per modum intellectus vt verbum, spiritus sanctus autem per modum voluntatis vt amor. Necesse est autem, quòd amor à verbo procedat. Non enim aliquid amamus nisi secundum quod cōceptione mentis apprehendimus e. Vnde & secundum hoc manifestum est quod spiritus sanctus procedit à filio. Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc inuenimus, quod ab vno procedant plura absque ordine, nisi in illis solum quæ materialiter differunt. Sicut vnus faber producit multos cultellos materialiter abinuicem distinctos, nullum ordinem habentes adinuicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper inuenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Vnde etiam in ordine creaturarum productarum, decor diuinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab vna persona patris procedunt duæ personæ, scilicet filius, & spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum adinuicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere, quòd filius & spiritus sanctus sic procedant à patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materialem distinctionem, quod est impossibile. Vnde etiam ipsi Græci processionem spiritus sancti aliquem ordinem habere ad filium intelligunt. Cōcedunt enim spiritum sanctum esse spiritum filij, & esse à patre per filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit à filio vel profluat ab eo, non tamen quòd procedat. Quod videtur vel ex ignorantia, vel ex proteruia esse. Quia si quis rectè consideret, inueniet processionis verbum inter omnia, quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Vtimur enim eo ad designandum qualemcunque originem. Sicut quod linea procedit à puncto, radius à sole, riuus à fonte. Et similiter in quibuscunque aliis. Vnde ex quocunque alio ad originem pertinente potest concludi, quod spiritus sanctus procedit à filio.

Q. 27. art. 2. & 4. qu. 28. ar. 4.

162 c

Ad primum ergo dicendum, quòd de Deo dicere non debemus quod in sacra Scriptura non inuenitur, vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inueniatur in sacra scriptura, quod spiritus sanctus procedit à filio, inuenitur tamen quantum ad sensum, & præcipuè, vbi dicit filius, Ioan. 16. de spiritu sancto loquens, Ille me clarificabit: quia de meo accipiet. Regulariter etiam in sacra scriptura tenendum est, quod id quod de patre dicitur, oportet de filio intelligi: etiam si dictio exclusiua addatur, nisi solum in illis

in

Digitized by Google

in quibus pater & filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus Matth. 11. dicit, Nemo nouit filium nisi pater, non excluditur quin filius seipsum
180 D cognoscat. • Sic igitur cum dicitur, quod spiritus sanctus à patre procedit, etiam si adderetur, quod à solo patre procedit, non excluderetur inde filius: quia quantum ad hoc, quod est esse principium spiritus sancti, non opponuntur pater & filius: sed solum quantum ad hoc, quod hic est pater & ille filius.

Ad secundum dicendum, quòd in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem, qui in concilio damnabatur. Vnde sequens concilium non faciebat aliud symbolum, quàm primum: sed id quod implicitè continebatur in primo symbolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Vnde in determinatione * Calcedonen. synodi dicitur, quòd illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano. doctrinam de spiritu sancto tradiderunt: non quod minus esset in præcedentibus qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes: sed intellectum eorum aduersus hæreticos declarantes. Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum, nondum exortus fuerat error dicentium spiritum sanctum non procedere à filio; non fuit necessarium, quod hoc explicitè poneretur. Sed postea insurgente errore quorundam, in quodam concilio in Occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani pontificis: cuius auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur & confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc ipso, quod dicebatur spiritus sanctus à patre procedere.

Dem petitur symbolum illud, circa medium habetur tom. 2. concil. quæ sunt Coloniæ impressa anno Do. 1530. fol. 72.

Ad tertium dicendum, quòd spiritum sanctum non procedere à filio, primò fuit à Nestorianis introductum, vt patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina synodo. Et hunc errorem sequutus fuit Theodoricus Nestorianus, & plures post ipsum. Inter quos fuit etiam Damasc. Vnde in hoc, eius sententiæ non est standum. Quamuis à quibusdam dicatur, quod Damas. sicut non confitetur spiritum sanctum esse à filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc, quòd spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in filio, non excluditur quin ab eo procedat: quia & filius in patre manere dicitur, cùm tamen à patre procedat. Dicitur etiam spiritus sanctus in filio quiescere, vel sicut amor amantis quiescit in amato: vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est Ioan. 1. Super quem videris spiritum descendentem & manentem super eum, hic est qui baptizat.

Ad quintum dicendum, quòd verbum in diuinis, non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphoricè diceretur, sed secundum similitudinem verbi mentalis à quo amor procedit.

Ad sextum dicendum, quòd per hoc, quod spiritus sanctus perfectè procedit à patre non solum, non superfluum est dicere, quòd spiritus sanctus procedat à filio, sed omnino necessarium: quia vna virtus est patris & filij. Et quicquid est à patre, necesse est esse à filio, nisi proprietati filiationis repugnet. Non enim filius est à seipso, licet sit à patre.

Ad septimum dicendum, quòd spiritus sanctus distinguitur personaliter à filio in hoc, quod origo vnius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc, quod filius est solum à patre, spiritus sanctus verò à patre & filio. Non enim aliter processiones distinguerentur: sicut supra * ostensum est.

in corp. art. 2. & q. 27.

ARTICVLVS III.

Vtrùm spiritus sanctus procedat à patre per filium.

196 Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quòd spiritus sanctus non procedat à patre per filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur spiritus sanctus procedit à patre per filium, non procedit à patre immediatè. Quod videtur inconueniens.

Inf. 12. a. 2. & opusc. 2. c. 41. & opusc. 9. q. sup.

¶ 2 Præterea, Si spiritus sanctus procedit à patre per filium, non procedit à filio, nisi propter patrem. Sed propter quod vnumquodque & illud magis. Ergo magis procedit à patre quàm à filio.

¶ 3 Præterea, Filius habet esse per generationem: si igitur spiritus sanctus est à patre per filium, sequitur quòd prius generetur filius, & postea procedat spiritus sanctus. Et sic processio spiritus sancti non est æterna. Quod est hæreticum.

¶ 4 Præterea, Cùm aliquis dicitur per aliquem operari, potest èconuerso dici. Sicut enim dicimus quòd Rex operatur per Balliuum: ita potest dici quòd Balliuus operatur per Regem. Sed nullo modo dicimus quòd filius spiret spiritum sanctum per patrem. Ergo nullo modo potest dici quod pater spiret spiritum sanctum per filium.

Sed contra est quod Hilar. dicit. *. in lib. de Trini. Conserua hanc, oro, fidei meæ religionem, vt semper obtineam patrem, scilicet te: & filium tuum vnà tecum adorem, & spiritum sanctum tuum, qui est per vnigenitum tuum, promerear.

lib. 12. de trin. in fin. libri.

CONCLVSIO.

Cum filius à patre habeat, quòd ab eo spiritus sanctus procedat, pater per ipsum filium spirare spiritum sanctum dicitur.

Respondeo dicendum, quòd in omnibus locutionibus, in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, per, designat in causali aliquam causam, seu principium illius actus. Sed cum actio sit media inter faciens & factum, quandoque illud causale cui adiungitur hæc præpositio, per, est causa actionis, secundum quod exit ab agente: & tunc est causa agenti, quod agat, siue sit causa finalis, siue formalis, siue effectiua, siue motiua. Finalis quidem, vt si dicamus, quod artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis vero, vt si dicamus quod operatur per artem suam. Motiua vero, si dicamus quod operatur per imperium alterius. Quandoque vero dictio causalis cui adiungitur hæc præpositio, per, est causa actionis, secundum quod determinatur ad factum: vt cum dicimus artifex operatur per martellum, non enim significatur, quod martellus sit causa artifici, quod agat, sed quod sit causa artificiato, vt ab artifice procedat, & hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quod hæc præpositio, per, quandoque notat auctoritatem in recto: vt cum dicitur, Rex operatur per Balliuum. Quandoque autem in obliquo, vt cum dicitur, Balliuus operatur per Regem. Quia igitur filius habet à patre, quod ab eo procedat spiritus sanctus, potest dici, quòd pater per filium spirat spiritum sanctum, vel quòd spiritus sanctus procedat à patre per filium: quod idem est.

Ad primum ergo dicendum, quod in qualibet actione est duo considerare, scilicet suppositum agens, & virtutem qua agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in patre & filio consideretur virtus, qua spirant spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium: quia hæc virtus est vna & eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cum spiritus sanctus communiter procedat à patre & filio, inuenitur spiritus sanctus immediatè à patre procedere, in quantum est ab eo, & mediatè in quantum est à filio. Et sic dicitur procedere à patre per filium. Sicut etiam Abel processit immediatè ab Adam, in quantum Adam fuit pater eius: & mediatè, inquantum Eua fuit mater eius, quæ processit ab Adam. licet hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem diuinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quòd si filius acciperet à patre aliam virtutem numero ad spirandum spiritum sanctum, sequeretur, quòd esset sicut causa secunda & instrumentalis: & sic magis procederet à patre, quàm à filio. Sed vna & eadem numero virtus spiratiua est in patre & filio: & ideo æqualiter procedit ab vtroque. Licet aliquando dicatur principaliter, vel propriè procedere de patre, propter hoc quod filius habet hanc virtutem à patre.

Ad tertium dicendum, quòd sicut generatio filij est coæterna generanti (vnde non prius fuit pater quàm gigneret filium) ita processio spiritus sancti est coæterna suo principio. Vnde non fuit prius filius genitus, quàm spiritus sanctus procederet, sed vtrumque æternum est.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conuersio. Non enim dicimus, quòd martellus operetur per fabrum: dicimus autem, quòd Balliuus operatur per Regem. Quia Balliui est agere, cum sit dominus sui actus. Martelli autem non est agere, sed solum agi: vnde non designatur nisi vt instrumentum. Dicitur autem Balliuus operari per Regem: quamuis hæc præpositio, per, denotet medium: quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus eius est immediatior effectui: quia virtus causæ primæ coniungit causam secundam suo effectui. Vnde & prima principia dicuntur immediata in demonstratiuis scientiis. Sic igitur in quantum Balliuus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur Rex operari per Balliuum. Secundum ordinem verò virtutum, dicitur Balliuus operari per Regem: quia virtus Regis facit quòd actio Balliui consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter patrem & filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita. Et ideo dicitur quòd pater spirat per filium, & non è conuerso.

ARTICVLVS IV.

Vtrùm pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.

Ad Quartum sic proceditur. Videtur, quòd pater & filius non sunt vnum principium spiritus sancti. Quia spiritus sanctus non videtur à patre & filio procedere inquantum sunt vnum: neque in natura, quia spiritus sanctus sic etiam procederet à seipso, qui est vnum cum eis in natura. Neque etiam inquantum sunt vnum in aliqua proprietate: quia vna proprietas non potest esse duorum suppositorum, vt videtur. Ergo spiritus sanctus procedit à patre & filio, vt sunt plures. Non ergo pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti. 197

1. d. 11. a. 2. & 4. & 4. contra. 25. fin. & opusc. 1. c. 11. fin. & opusc. 9. q. 25. & Io. 8. l. 3. ar. pr. & 35. init. 3.

¶ 2 Præterea, Cum dicitur pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, non potest ibi designari vnitas personalis: quia sic pater & filius essent vna persona. Neque etiam vnitas proprietatis. Quia si propter vnam proprietatem pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, pari ratione propter duas proprietates pater videtur esse duo principia filij & spiritus sancti, Quod est inconueniens. Non ergo pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti.

¶ 3 Præterea, Filius non magis conuenit cum patre, quàm spiritus sanctus, sed spiritus sanctus & pater non sunt vnum principium respectu alicuius diuinæ personæ. Ergo neque pater & filius.

¶ 4 Præterea, Si pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, aut vnum quod est pater, aut vnum quod non est pater. Sed neutrum est dare. Quia si vnum quod est pater, sequitur quòd filius sit pater. Si vnum quod non est pater, sequitur quòd pater non est pater. Non ergo dicendum est, quod pater & filius sint vnum principium spiritus sancti.

¶ 5 Præterea, Si pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, videtur è conuerso dicendum, quòd vnum principium spiritus sancti sit pater & filius. Sed hæc videtur esse falsa. Quia hoc quod dico principium, oportet quòd suppo-

supponat vel pro persona patris, vel pro persona filij: & vtroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa: pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti.

¶ 6 Præterea, Vnum in substantia facit idem. Si igitur pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc à multis negatur. Ergo non est concedendum quod pater, & filius sint vnum principium spiritus sancti.

¶ 7 Præterea, Pater & filius & spiritus sanctus, quia sunt vnũ principium creaturæ, dicuntur esse vnus creator. Sed pater & filius non sunt vnus spirator sed duo spiratores, vt à multis dicitur. Quod etiam consonat dictis Hilar. qui dicit in * 1. de trinit. quod spiritus sanctus à patre & filio auctoribus confitendus est. Ergo pater & filius non sunt vnum principium spiritus sancti.

Lib. 1. de tri. non remote a fine libri.

Sed contra est, quod August. dicit in * 5. de trinitate, quod pater & filius non sunt duo principia, sed vnum principium spiritus sancti.

Libr. 5. de trinit. c. 14. in fin. t. 3.

CONCLVSIO.

Pater & filius ad spiritum sanctum relati, cum nulla relatiua oppositione distinguantur, vnum principium sunt spiritus sancti.

Respondeo dicendum, quòd pater & filius in omnibus vnum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Vnde, cum in hoc quod est esse principium spiritus sancti, non opponantur relatiuè, sequitur quod pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti. Quidam tamen dicunt hanc esse impropriam, pater & filius sunt vnũ principium spiritus sancti. Quia cum hoc nomen, principium, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adiectiuè. Et quia adiectiuum non determinatur per adiectiuum, non potest conuenienter dici, quòd pater & filius sint vnum principium spiritus sancti, nisi vnum intelligatur quasi aduerbialiter positum, vt sit sensus, sunt vnum principium, id est, vno modo. Sed simili ratione posset dici pater duo principia, filij & spiritus sancti, id est, duobus modis. Dicendum est ergo, quòd licet hoc nomen, principium, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantiui: sicut hoc nomen, pater & filius etiam in rebus creatis. Vnde numerum accipit à forma significata, sicut & alia substantiua. Sicut igitur pater & filius sunt vnus Deus propter vnitatem formæ significatæ per hoc nomen,
204 Deus*, ita sunt vnum principium spiritus sancti, propter vnitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium.

Ad primum ergo dicendum, quòd si attendatur virtus spiratiua, spiritus sanctus procedit à patre & filio, inquantum sunt vnũ in virtute spiratiua, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate, vt infra * dicetur. Neque est inconueniens, vnam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est vna natura, si verò considerentur supposita spirationis, sic spiritus sanctus procedit à patre & filio, vt sunt plures. Procedit enim ab eis, vt amor vnitiuus duorum.

In solut. ad 7. arg. huius ar.

Ad secundum dicendum quòd cum dicitur, pater & filius sunt vnum principium spiritus sancti, designatur vna proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur, quòd propter plures proprietates possit dici pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum, quòd secundum relatiuas proprietates non attenditur in diuinis similitudo, vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Vnde sicut pater non est
303
213
b
similior sibi, quàm filio, ita nec filius similior patri quam spiritus sanctus.

Ad quartum dicendum, quòd hæc duo scilicet pater & filius sunt vnum principium quod est pater, aut vnum principium quod non est pater: non sunt contradictoriè opposita. Vnde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus, pater & filius sunt vnum principium, hoc quod dico, principium, non habet determinatam suppositionem, immo confusam pro duabus personis simul. Vnde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusa suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum, quòd hæc etiam est vera, vnum principium spiritus sancti est pater & filius: quia hoc quod dico, principium, non supponit pro vna persona tantum, sed indistinctè pro duabus, vt dictum * est.

In solut. præce. arg.

Ad sextum dicendum, quòd conuenienter potest dici, quod pater & filius sunt idem principium, secundum quod ly, principium, supponit confuse & indistinctè pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum, quòd quidam dicunt, quòd pater & filius licet sint vnum principium spiritus sancti sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, creator, quia spiritus sanctus procedit à patre & filio vt sunt duæ personæ distinctæ (vt dictum * est) non autem creatura procedit à tribus personis vt sunt personæ distinctæ, sed vt sunt vnum in essentia. Sed videtur melius dicendum, quod quia spirans adiectiuum est, spirator verò substantiuum, possumus dicere, quod pater & filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum: non autem duo spiratores propter vnam spirationem. Nam adiectiua nomina habent numerum secundum supposita, substantiua verò à seipsis secundum formam significatam. Quod verò Hilar. * dicit, quod spiritus sanctus est à patre & filio auctoribus, exponendum est quòd ponitur substantiuum pro adiectiuo.

In solut. ad 1. arg. huius ar.

Loco cita. in arg.

QVÆSTIO XXXVII.

De nomine spiritus sancti quod est amor, in duos articulos diuisa.

Deinde quæritur de nomine amoris.
¶ Et circa hoc quæruntur duo.
¶ Primo, vtrum sit proprium nomen spiritus sancti.
¶ Secundo, vtrum pater & filius diligant se spiritu sancto.

ARTICVLVS I.

Vtrùm amor sit proprium nomen spiritus sancti.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd amor non sit proprium nomen spiritus sancti. Dicit enim Aug. * 15. de tri. Nescio cur sicut sapientia dicitur & pater & filius & spiritus sanctus & simul omnes non tres, sed vna sapientia: non ita & charitas dicatur pater & filius & spiritus sanctus, & simul omnes vna charitas. Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, & de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium alicuius personæ. Ergo hoc nomen, amor, non est proprium spiritus sancti. 198

*1. d. 10. a. 1. & dis. 17. q. 1. a. 2. q. 1. om. & 10. q. 4. art. 2. 7. * li. 15. de tri. cap. 17. ante medium t. 3.*

¶ 2 Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens: sed amor non significatur vt persona subsistens: sed vt actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen spiritus sancti.

¶ 3 Præterea, Amor est nexus amantium: quia secundum Dio. * 4. cap. de diui. no. est quædam vis vnitiua: sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur spiritus sanctus procedat à patre & filio (sicut ostensum, est †) videtur, quòd non sit amor aut nexus patris & filij.

C. 4. par. 2. & par. 1. non remote ante finem. Q. 36. a. 2.

¶ 4 Præterea, Cuiuslibet amantis est aliquis amor: sed spiritus sanctus est amans. Ergo eius aliquis amor. Si igitur spiritus est amor, erit amor amoris, & spiritus à spiritu. Quod est inconueniens.

Sed contra est, quod Greg. dicit in * Homil. Pentecostes, Ipse spiritus sanctus est amor.

Hom. 30. in euange. circa princ. diui.

CONCLVSIO.

Amor personaliter acceptus proprium nomen est spiritus sancti

Respondeo dicendum, quòd nomen amoris in diuinis sumi potest essentialiter & personaliter. Et secundum quod personaliter sumitur, est proprium nomen spiritus sancti, sicut verbum est proprium nomen filij.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd cum in diuinis, vt supra ostensum * est, sint duæ processiones: vna per modum intellectus, quæ est processio verbi: alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris: quia prima est nobis magis nota ad singula significanda, quæ in ea considerari possunt, sunt magis propria nomina adinuenta, non autem in processione voluntatis. Vnde & quibusdam circumlocutionibus vtimur ad significandam personam procedentem: & relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, & processionis & spirationis nominibus nominantur vt supra dictum * est: quæ tamen sunt magis nomina originis, quàm relationis secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter secundum vtranque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, prouenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum: ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat; prouenit quædam impressio (vt ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut & intellectum in intelligente: ita quod cum aliquis seipsum intelligit & amat, est in seipso; non solum per identitatem rei, sed etiam, vt intellectum in intelligente, & amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinuenta ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam; vt patet in hoc quod dico intelligere: & sunt etiam alia vocabula adinuenta ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum dicere & verbum. Vnde in diuinis intelligere solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem ad verbum procedens: sed verbum personaliter dicitur, quia significat id quod procedit. Ipsum verò dicere dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principij verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter diligere & amare, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam non sunt aliqua vocabula imposita, quæ important habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ prouenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut èconuerso. Et ideo propter vocabulorum inopiam huiusmodi habitudines significamus vocabulis amoris & dilectionis, sicut si verbum nominaremus intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur inquantum in amore vel dilectione non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, amor & diligere essentialiter dicuntur, sicut intelligentia & intelligere. Inquantum verò his vocabulis vtimur ad exprimendam habitudinem eius rei quæ procedit per modum amoris ad suum principium, & è conuerso: ita quòd per amorem intelligatur amor procedens, & per diligere intelligatur spirare amorem procedentem, sic amor est nomen personæ & diligere vel amare est verbũ notionale, sicut dicere vel generare.

Q. 27. a. 2. 3 4. & 5.

Q. 27. a. 4. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quod August. loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in diuinis, vt dictum * est.

In cor. q. 34. a. 2 ad 4.

AD

Ad ſecundum dicendum, quod intelligere & velle & amare licet ſignificentur per modum actionum tranſeuntium in obiecta; ſunt tamen actiones manentes in agentibus (vt ſupra dictum * eſt) ita tamen quod in ipſo agente important habitudinem quandam ad obiectum. Vnde amor etiam in nobis eſt aliquid manens in amante, & verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expreſſam vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum eſt accidens, plus habet: quia tam verbum, quam amor eſt ſubſiſtens. Cum ergo dicitur, quod ſpiritus ſanctus eſt amor patris in filium, vel in quicquam aliud, non ſignificatur aliquid tranſiens in alium ſed ſolum habitudo amoris ad rem amatam: ſicut & in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expreſſam.

Ad tertium dicendum, quod ſpiritus ſanctus dicitur eſſe nexus patris & filij inquantum eſt amor: quia cum pater amet vnica dilectione ſe & filium, & èconuerſo, importatur in ſpiritu ſancto (prout eſt amor) habitudo patris ad filium, & è conuerſo, vt amantis ad amatum. Sed ex hoc ipſo quod pater & filius ſe mutuo amant, oportet quod mutuus amor qui eſt ſpiritus ſanctus, ab vtroque procedat. Secundum igitur originem, ſpiritus ſanctus non eſt medius, ſed tertia in trinitate perſona. Secundum vero prædictam habitudinem eſt medius nexus duorum ab vtroque procedens.

Ad quartum dicendum, quod ſicut filio licet intelligat, non tamen ſibi competit producere verbum, quia intelligere conuenit ei vt verbo procedenti: ita licet ſpiritus ſanctus amet, eſſentialiter accipiendo, non tamen conuenit ei, quod ſpiret amorem, quod eſt diligere notionaliter ſumptum, quia ſic diligit eſſentialiter vt amor procedens, non vt à quo procedit amor.

ARTICVLVS II.

Vtrùm pater & filius diligant ſe ſpiritu ſancto.

199 AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quod pater & filius non diligant ſe ſpiritu ſancto, Aug. enim in 7. de * trini. probat quod pater non eſt ſapiens ſapientia genita. Sed ſicut filius eſt ſapientia genita, ita ſpiritus ſanctus eſt amor procedens, vt dictum eſt †. Ergo pater & filius non diligunt ſe amore procedente, qui eſt ſpiritus ſanctus.

¶ 2 Præterea, Cum dicitur, pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto, hoc verbum, diligere, aut ſumitur eſſentialiter, aut notionaliter. Sed non poteſt eſſe vera ſecundum quod ſumitur eſſentialiter: quia pari ratione poſſet dici, quod pater intelligit filio. Neque etiam ſecundum quod ſumitur notionaliter: quia pari ratione poſſet dici quod pater & filius ſpirant ſpiritu ſancto, vel quod pater generat filio. Ergo nullo modo hæc eſt vera, pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto.

¶ 3 Præterea, Eodem amore pater diligit filium & ſe & nos. Sed pater non diligit ſe ſpiritu ſancto; quia nullus actus notionalis reflectitur ſuper principium actu. Non enim poteſt dici, quod pater generat ſe, vel ſpirat ſe. Ergo etiam non poteſt dici, quod diligat ſe ſpiritu ſancto, ſecundum quod diligere ſumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos, non videtur eſſe ſpiritus ſanctus: quia importatur reſpectus ad creaturam: & ita ad eſſentiam pertinet. Ergo & hæc eſt falſa, pater diligit filium ſpiritu ſancto.

Sed contra eſt, quod Aug. dicit 6. * de trinit, quod ſpiritus ſanctus eſt quo genitus à generante diligitur, genitoremque ſuum diligit.

CONCLVSIO.

Pater & filius non diligunt ſe ſpiritu ſancto prout diligere eſſentialiter ſumitur, diligunt autem ſi diligere notionaliter accipiatur.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem difficultatem affert, quod cum dicitur, pater diligit filium ſpiritu ſancto, cum ablatiuus conſtruatur in habitudine alicuius cauſæ, videtur quod ſpiritus ſanctus ſit principium diligendi & patri & filio: quod eſt omnino impoſſibile. Et ideo quidam dixerunt hanc eſſe falſam, pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto. Et dicunt hanc eſſe retractatam ab Auguſt. * in ſuo ſimili. Cum ſcilicet retractauit iſtam, pater eſt ſapiens ſapientia genita. Quidam vero dicunt quod eſt propoſitio impropria: & eſt ſic exponenda, pater diligit filium ſpiritu ſancto, id eſt, amore eſſentiali, qui appropriatur ſpiritui ſancto. Quidam vero dixerunt, quod ablatiuus iſte conſtruitur in habitudine ſigni, vt ſit ſenſus, ſpiritus ſanctus eſt ſignum quòd pater diligat filium, inquantum procedit ab eis ſpiritus ſanctus vt amor. Quidam verò dixerunt quod ablatiuus iſte conſtruitur in habitudine cauſæ formalis, quia ſpiritus ſanctus eſt amor, quo formaliter pater & filius ſe inuicem diligunt. Quidam vero dixerunt, quòd conſtruitur in habitudine effectus formalis. Et iſti propinquius ad veritatem acceſſerunt. Vnde ad huius euidentiam ſciendum eſt, quod cum res communiter denominentur à ſuis formis, ſicut album ab albedine, & homo ab humanitate: omne illud à quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ. Vt ſi dicam, iſte eſt indutus veſtimento, iſte ablatiuus conſtruitur in habitudine cauſæ formalis, quamuis non ſit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipſo procedit, non ſolum ſicut agens actione, ſed etiam ſicut ipſo termino actionis, qui eſt effectus, quando ipſe effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim, quòd ignis eſt calefaciens calefactione: quamuis calefactio non ſit calor, qui eſt forma ignis, ſed actio ab igne procedens. Et dicimus, quòd arbor eſt florens floribus: quamuis flores non ſint forma arboris, ſed quidam effectus ab ipſa procedentes. Secundum hoc ergo dicendum, quòd cum diligere in diuinis dupliciter ſumatur, eſſentialiter ſcilicet, & notionaliter; ſecundum quod eſſentialiter ſumitur: ſic pater & filius non diligunt ſe ſpiritu ſancto, ſed eſſentia ſua. Vnde Auguſt. * in 15. de trin. Quis audet dicere patrem, nec ſe, nec filium nec ſpiritum ſanctum diligere, niſi per ſpiritum ſanctum? Et ſecundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum vero, quod notionaliter ſumitur, ſic diligere nihil eſt aliud, quàm ſpirare amorem, ſicut dicere eſt producere verbum, & florere eſt producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur pater dicens verbo vel filio ſe & creaturam. Et pater & filius dicuntur diligentes ſpiritu ſancto, vel amore procedente, & ſe & nos.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe ſapientem, & intelligentem, in diuinis non ſumitur niſi eſſentialiter *. Et ideo non poteſt dici, quod pater ſit ſapiens, vel intelligens filio. Sed diligere ſumitur non ſolum eſſentialiter, ſed etiam notionaliter. Et ſecundum hoc poſſumus dicere, quod pater & filius diligunt ſe ſpiritu ſancto, vt dictum eſt *. 198

Ad ſecundum dicendum, quod quando in intellectu alicuius actionis importatur determinatus effectus, poteſt denominari principium actionis ab actione & ab effectu ſicut poſſumus dicere, quod arbor eſt florens floritione & floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non poteſt principium actionis denominari ab effectu, ſed ſolum ab actione. Non enim dicimus, quod arbor producit florem flore, ſed productione floris. In hoc igitur, quod dico, ſpirat, vel generat importatur actus notionalis tantum. Vnde non poſſumus dicere, quod pater ſpiret ſpiritu ſancto, vel generet filio. Poſſumus autem dicere quod pater dicit verbo tanquam perſona procedente, & dicit dictione tanquam actu notionali: quia dicere importat determinatam perſonam procedentem: cum dicere ſit producere verbum. Et ſimiliter diligere, prout notionaliter ſumitur, eſt producere amorem. Et ideo poteſt dici quod pater diligit filium ſpiritu ſancto tanquam perſona procedente, & ipſa dilectione tanquam actu notionali.

Ad tertium dicendum, quod pater non ſolum filium, ſed etiam ſe & nos diligit ſpiritu ſancto: quia vt dictum * eſt) diligere prout notionaliter ſumitur, non ſolum importat productionem diuinæ perſonæ, ſed etiam perſonam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Vnde ſicut pater dicit ſe & omnem creaturam verbo quod genuit, inquantum verbum genitum ſufficienter repræſentat patrem & omnem creaturam: ita diligit ſe & omnem creaturam ſpiritu ſancto, inquantum ſpiritus ſanctus procedit vt amor bonitatis primæ, ſecundum quam pater amat ſe & omnem creaturam. Et ſic etiam patet, quòd reſpectus importatur ad creaturam, & in verbo * & in amore procedente quaſi ſecundario. Inquantum ſcilicet bonitas & veritas diuina eſt principium intelligendi & amandi omnem creaturam. 190

Lib. 15. de trin. cap. 7. circa princ. & med. tomo 3.

In corp. art.

In ipſo artic.

QVÆSTIO XXXVIII.

De nomine ſpiritus ſancti, quod eſt donum, in duos articulos diuiſa.

CONSEQVENTER quæritur de dono.

¶ Et circa hoc quæruntur duo.

¶ Primo, vtrum donum poſſit eſſe nomen perſonale.

¶ Secundo, vtrum ſit proprium ſpiritus ſancti.

ARTICVLVS I.

Vtrùm donum ſit nomen perſonale.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd donum non ſit nomen perſonale. Omne enim nomen perſonale importat aliquam diſtinctionem in diuinis. Sed nomen doni non importat aliquam diſtinctionem in diuinis. Dicit enim Auguſt. 15. de trin. quòd ſpiritus ſanctus ita datur, ſicut Dei donum: vt etiam ſeipſum det, ſicut Deus. Ergo donum non eſt nomen perſonale. 200

¶ 2 Præterea, Nullum nomen perſonale conuenit eſſentiæ diuinæ. Sed eſſentia diuina eſt donum quod pater dat filio, vt patet per Hilar. * 8. de trinit. Ergo donum non eſt nomen perſonale.

¶ 3 Præterea, Secundum Damaſcen. † nihil eſt ſubiectum aut ſeruiens in diuinis perſonis. Sed donum importat quandam ſubiectionem, & ad eum cui datur, & ad eum à quo datur. Ergo donum non eſt nomen perſonale.

¶ 4 Præterea, Donum importat reſpectum ad creaturam. Et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina perſonalia dicuntur de Deo ab æterno, vt pater & filius. Ergo donum non eſt nomen perſonale.

Sed contra eſt, quod Auguſt. * dicit. 15. de trinit. Sicut corpus carnis nihil aliud eſt quàm caro: ſic donum ſpiritus ſancti nihil aliud eſt quàm ſpiritus ſanctus. Sed ſpiritus ſanctus eſt nomen perſonale. Ergo & donum.

Lib. 15. de trin. c. 19. à med. to. 3.

Lib. 8. circa med. & prope finē.

† Colligitur ex lib. 4. c. 19. à med. & lib. 3. cap. 21.

Lib. 15. de trin. c. 19. à med. to. 3.

CONCLVSIO.

Cum perſonæ diuinæ conueniat alicuius eſſe per originem, & haberi à creatura rationali non ex propria virtute, competit neceſſario perſonæ diuinæ donum eſſe, & dari.

Respondeo dicendum, quòd in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autē donatur, habet aptitudinē, vel habitudinē & ad id à quo datur, & ad id cui datur. Nō enim daretur ab aliquo niſi eſſet eius: & ad hoc alicui datur, vt eius ſit. Perſona autem diuina dicitur eſſe alicuius, vel ſecundum originem, ſicut filius eſt patris: vel inquantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo liberè poſſumus vti vel frui, * vt volumus. Et per hunc modum diuina perſona non poteſt haberi niſi à rationali crea- 174

tura

Digitized by Google

tura Deo coniuncta. Aliæ autem creaturæ moueri quidem possunt à diuina persona: non tamen sic, quòd in potestate earum sit frui diuina persona, & vti effectu eius. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura: vt puta cùm sic fit particeps diuini verbi & procedentis amoris, vt possit liberè Deum vere cognoscere & rectè amare. Vnde sola creatura rationalis potest habere diuinam personam. Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest propria virtute peruenire. Vnde oportet quòd hoc ei desuper detur. Hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus Et sic diuinæ personæ competit dari & esse donum.

Ad primum ergo dicendum, quòd nomen, doni, importat distinctionem personalem secundum quod donum dicitur esse alicuius per originem. Et tamen spiritus sanctus dat seipsum inquantum est sui ipsius, vt potens se vti, vel potius frui: sicut & homo liber dicitur esse suiipsius. Et hoc est quod Augustin. dicit super Ioan. Quid tam tuum est quam tu? Vel dicendum, & melius, quod donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed hoc esse huius dicitur multipliciter. Vno modo per modum identitatis sicut dicit Augu. super Ioan. Et sic donum non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur. Et sic dicitur quòd spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicuius, vt possessio vel seruus. Et sic oportet quòd donum essentialiter distinguatur à dante. Et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur hoc esse huius per originem tantum. Et sic filius est patris, & spiritus sanctus vtriusque. Inquantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter, & est nomen personale.

Ad secundum dicendum, quòd essentia dicitur esse donum patris primo modo: quia essentia est patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum, quòd donum secundum quod est nomen personale in diuinis, non importat subiectionem; sed originem tantum in comparatione ad dantem. In comparatione verò ad eum, cui datur, importat liberum vsum vel fruitionem, vt dictum * est.

In cor. art. Ad quartum dicendum, quòd donum non dicitur ex eo quòd actu datur, sed inquantum habet aptitudinem vt possit dari. Vnde ab æterno diuina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc, quod importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essentiale: sed quòd aliquid essentiale in suo intellectu includatur, sicut essentia includitur in intellectu personæ, vt supra dictum * est.

q. 29. art. 4. & q. 34. art. 3. ad 1.

ARTICVLVS II.

Vtrùm donum sit proprium nomen spiritus sancti.

201 *1. dist. 18. art. 2. Et ver. q. 7. art. 3. 1.* Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd donum non sit proprium nomen spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed sicut dicitur Isa. 9. Filius datus est nobis: ergo esse donum conuenit filio, sicut spiritui sancto.

¶ 2 Præterea, Omne nomen proprium alicuius personæ significat aliquam eius proprietatem. Sed hoc nomen, donum, non significat proprietatem aliquam spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

¶ 3 Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicuius hominis: sed non potest dici donum alicuius hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen spiritus sancti.

lib. 4. de trin. c. 20. à medio, tomo 3. Sed contra est, quòd August. dicit in * 4. de Trinit. Sicut natum esse est filio à patre esse, ita spiritum sanctum donum Dei esse est à patre & filio procedere. Sed spiritus sanctus sortitur proprium nomen inquantum procedit à patre, & filio. Ergo & donum est proprium nomen spiritus sancti.

CONCLVSIO.

Cùm spiritus sanctus procedat in diuinis vt amor, donum est ei proprium nomen & personale.

Respondeo dicendum, quòd donum secundum quod personaliter sumitur in diuinis, est proprium nomen spiritus sancti.

Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd donum propriè est ratio irreddibilis, secundum Philosophum, id est, quod non datur intentione retributionis. Et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor: Ideo enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo, quòd damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Vnde manifestum est, quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Vnde cùm spiritus sanctus procedat vt amor (sicut iam dictum * est) procedit in ratione doni primi. Vnde dicit Aug. † 15. de Trinit. quod per donum quod est spiritus sanct. multa propria dona diuiduntur membris Christi.

q. 37. ar. 1. † lib. 15. de trin. c. 19. ante medium, to. 3.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut filius, quia procedit per modum verbi, quod de ratione sua habet quòd sit similitudo sui principij, dicitur propriè imago, licet etiam spiritus sanctus sit similis patri: ita etiam spiritus sanctus quia à patre procedit vt amor, dicitur propriè donum, licet etiam filius detur. Hoc enim ipsum, quòd filius datur, est ex patris amore, secundum illud Ioan. 3. Sic Deus dilexit mundum, vt filium suum vnigenitum daret.

Ad secundum dicendum, quòd in nomine doni importatur quod sit dantis per originem. Et sic importatur proprietas originis spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum, quod donum antequam detur, est tantum dantis: sed postquam datur, est eius cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest
200 dici quod sit donum hominis, sed donum Dei dantis. e Cum
b d autem iam datum est, tunc hominis est vel spiritus vel datum.

DISPVTATIO VIII.

De Persona Spiritus sancti.

Tandem agendum est in particulari de persona Spiritus sancti, quæ est tertia sanctissimæ Trinitatis: circa quam plura inquirit D. Thomas in tribus quæstionibus, videlicet de eius Principio productiuo, & nominibus Amoris, & Doni ipsi conuenientibus: quæ tamen omnia in præsenti disputatione complectemur.

DVBIVM I.

Vtrùm Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio.

Supponendum est, nos in præsenti loqui de processione vera, quæ consequitur actionem producentem ad intra, qua persona procedens accipit esse ab alia producente: Vnde præsens dubium non intelligitur de processione ad extra, qualis est processio creaturarum, quia vt constat ex dictis, Spiritus sanctus est verus Deus, & ita eius processio debet sistere intra Deum: nec intelligitur de processione locali, quæ aliter dicitur progressio. Quærimus igitur in præsenti, Vtrùm Spiritus sanctus, qui est persona procedens in Diuinis, producatur à Patre & Filio, ita vt non à solo Patre, nec à solo Filio, sed ab vtroque habeat esse.

Prima opinio, sed damnata ab Ecclesia, est Græcorum asserentium, quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio, sed à solo Patre. Hic error est antiquissimus inter ipsos: hunc enim tenuit Eunomius, vt scribit S. Basilius: sed postea circa annum Domini septingentesimum sexagesimum nonum magis inualuit, & nunc ita creuit, vt sit communis inter Græcos: quamuis in Concilio Florentino illum reliquissent: sed iterum relapsi illũ singulariter inter alios Christianos Orientales defendunt, & probant Primò authoritate sacræ Scripturæ, & Conciliorum. In sacra Scriptura solùm dicitur, quòd Spiritus sanctus procedit à Patre, & nullibi dicitur quòd procedat à Filio, vt Ioannis 4. Spiritus, qui à Patre procedit. Concilia priora à Niceno primo vsque ad sextum generale, in suis decretis & Symbolis nullam faciunt mentionem, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, & solùm dicunt quòd procedat à Patre: Vnde in Concilio Constantinopolitano I. additur Symbolo Niceno: & in Spiritum sanctum à Patre procedentem. Imò in primo Concilio Ephesino can. 7. est prohibitio sub Anathemate, profiteri, scribere, aut exponere alteram fidem, præter eam quæ tradita est in Synodo Nicena,

Nicena: non est autem credibile, quòd si Spiritus sanctus procederet à Filio, hæc veritas tam necessaria Ecclesiam tanto tempore latuisset. Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio, sed à solo Patre.

Secundò probatur authoritate sanctorum Patrum. Dionysius cap. 2. de diuinis nominibus dicit, quòd solus Pater est fons diuinitatis, siue supersubstantialis Trinitatis. Damascenus lib. 1. orthodoxæ fidei cap. 11. ait: Spiritum sanctum ex Patre dicimus, & Spiritum patris nominamus: ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, Spiritum verò Filij nominamus. Gregorius Nazianzenus oratione 24. dicit, quòd Filius habet omnia quæ Pater habet, excepta causalitate, id est productione ad intra, ac proinde non producit Spiritum sanctum. Basilius Epist. 38. ait: Filium secundùm propriam notionem nullam habere communionem cum Patre: quod non esset verum, si Spiritus sanctus procederet simul à Patre & à Filio: ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio, sed à solo Patre.

Tertiò, Si Spiritus sanctus procederet à Patre & à Filio, sequerentur plura absurda. Primum, quòd Pater & Filius essent duo principia Spiritus sancti. Secundum, quod ex præcedenti sequitur, esset, quòd Pater non esset sufficiēs principium productionis Spiritus sancti, cùm indigeret ad talem productionem consortio & concursu Filij. Tertium, quòd non posset dici, An pater (& sic de Filio) esset principium adæquatum Spiritus sancti, An inadæquatum & partiale: nam ex vna parte principium inadæquatum & partiale denotat imperfectionem: ex alia verò parte idem simplicissimum, qualis esset Spiritus sanctus, non potest procedere à duobus principiis adæquatis & totalibus: ergo Spiritus sanctus, cùm procedat à Patre, non procedit à Filio.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, secundùm fidem, quòd Spiritus sanctus procedit à Patre, 2. Et à Filio. Ita communiter docent omnes Doctores Catholici, & credunt omnes Christiani, tam Orientales (Græcis exceptis) quàm Occidentales.

Probatur conclusio quoad vtramque partem, & maximè quoad secundam, de qua sola dubitant Aduersarij; authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Quòd Spiritus sanctus procedat à Patre, habetur expressè in sacra Scriptura, Matthæi 10. habetur: Spiritus patris vestri, qui loquitur in vobis. Ioannis 4. Spiritus, qui à Patre procedit: & cap. 15. Spiritum veritatis, qui à Patre procedit. Quòd etiam procedat à Filio, colligitur manifestè ex sacra Scriptura: Tum quia Spiritus sanctus dicitur Spiritus Christi, vel Spiritus filij: ad Rom. 8. Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius: ad Galatas 4. Misit Deus Spiritum Filij sui in corda nostra clamantem, Abba Pater. Tum quia dicitur accipere à Filio, quod non potest esse nisi per æternam processionem ab illo: Ioannis 16. Spiritus veritatis docebit vos omnem veritatem &c. subditur autem: Quia de meo accipiet. Tum quia dicitur mitti à Filio, Ioannis 15. Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis, à Patre Spiritum veritatis: & cap. 16. Si autem abiero, mittam eum ad vos: in Diuinis autem non mittitur propriè aliqua persona, nisi ab ea à qua procedit, vt infra disputatione vltima dicetur. Solutiones ab Aduersariis his sacræ Scripturæ testimoniis adhibitas refutat luculenter D. Th. qu. 10. de potentia art. 4. & opusc. 1. contra errores Græcorum cap. 32. vbi hæc fusè pertractat. Eadem veritas habetur definita in Conciliis & Symbolis fidei. Concilium Alexandrinum in Epist. ad Nestorium ait: Spiritus veritatis nominatur, Christus autem veritas est, sed perinde ab illo, atque à Deo Patre procedit. Concilium Lugdunense ait: Spiritus Sanctus à Patre & Filio æternaliter procedit. Concilium Florentinum sess. 24. post longissimam disputationem cum Græcis habitam, hanc veritatem determinat, & definitur ab Eugenio IV. in litteris vnionis. Hæc etiam veritas habetur in Symbolo S. Athanasij: Spiritus sanctus à Patre & Filio: non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens. Et tandem in septima synodo generali actione 7. in Symbolo fidei dicitur: In Spiritum sanctum Dominum viuificantem; qui ex Patre Filióque procedit.

Secundò, probatur authoritate sanctorum Patrum & Doctorum. Athanasius docet hanc veritatem Catholicam, tum in citato suo Symbolo, tum in Epistola ad Serapionem de sancto Spiritu. Cyrillus lib. 13. Thesauri cap. 3. ait, ostendens Spiritum sanctum ex substantia Patris & Filij esse: Spiritus, inquit, ipsa veritas est. Tertullianus lib. 1. contra Praxeam ait: Spiritum sanctum à Patre per Filium deduco. Idem docet Cyprianus, Chrysostomus, & alij communiter sancti Patres, tam Latini, quàm Græci. Et tandem omnes Doctores Catholici cum D. Thoma, tum locis citatis, tum hîc qu. 36. art. 2.

Tertiò, probatur triplici ratione D. Thomæ hîc art. 2. Prima est: quia secundùm fidem Spiritus sanctus non solùm distinguitur realiter à Patre, sed etiam à Filio: ergo Spiritus sanctus procedit & à Patre, & à Filio; quia in Diuinis nulla est distinctio realis, vbi non obuiat oppositio relatiua, vt definitur in Concilio Florentino; non autem in Diuinis est relatio realis, nisi sit fundata in origine. Hæc ratio dubio sequenti expendetur. Secunda ratio est: Filius in Diuinis procedit vt Verbum, & Spiritus sanctus procedit vt Amor, sicut supra osten-

Digitized by Google

sum est disputatione 1. sed de ratione Amoris est, quòd procedat à Verbo magis vel minus perfectè iuxta modum vtriusque; ita vt, quia in creatis verbum mentis est accidens, ac proinde tantùm existens vt *quo*, ideò concurrit tantùm vt *quo* ad amorem, tum in genere causæ formalis extrinsecæ, tum quodammodo in genere causæ efficientis, in quantum est quodammodò complementum intellectus mouentis voluntatem ad amandum: quia verò in Diuinis Verbum est persona per se subsistens vt *quod*, & consubstantiale ipsi suo principio, ipsúmque in perfectione adæquans, debet concurrere vt *quod* æquè perfectè ac Pater, ad Amorem diuinum, qui est Spiritus sanctus, tertia sanctissimæ Trinitatis persona per se subsistens; & hanc perfectionem concurrendi ad productionem Spiritus sancti habet ex vi suæ processionis à Patre, à quo habet omnem perfectionem ipsi conuenientem ac compossibilem: ergo Spiritus sanctus procedit non solùm à Patre, sed etiam à Filio. Tertia ratio est: quia ab vno non procedunt plura formaliter distincta, absque ordine, vt apparet in toto Vniuerso: propterea proprietates formaliter distinctæ fluunt ab essentia quodam ordine, ita vt prima proprietas fluat ab ipsa essentia immediatè, secunda autem mediante prima, & sic successiuè posteriores mediantibus prioribus: & solùm in his, quæ tantùm materialiter & numericè distinguntur, non reperitur hic ordo processionis: Vnde cùm in Diuinis sint duæ personæ procedentes à Patre, debet esse aliquis ordo earum ad inuicem in ipsarum processione: sed non potest in processione diuinarum personarum alius ordo assignari, nisi ordo naturæ siue originis, quo vna est ex alia: ergo cùm in Diuinis Filius & Spiritus sanctus procedant à Patre, & Filius non procedat à Spiritu sancto, vt communiter conceditur, debet concedi quòd Spiritus sanctus procedat à Filio. Prima ratio est efficacissima, vt ostendetur dubio sequenti: Secunda autem & tertia sunt congruentiæ valde probabiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt in sacra Scriptura non habeatur explicitè, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio; habetur tamen implicitè, vt ostensum est. Concilia autem illa priora fecerunt tantùm mentionem, quòd Spritus sanctus procederet à Patre; quia tunc erant hæretici negantes ipsum procedere à Patre, & asserentes procedere à solo Filio: vnde tunc tantùm necesse fuit definire, quòd procederet à Patre: quia verò postea alij hæretici negarunt, Spiritum sanctum procedere à Filio; ideò subsequentia Concilia hanc quoque veritatem definierunt: illa autem prohibitio Concilij Ephesini cadit tantùm supra singulares personas, quæ priuata authoritate vellent hæc attentare: non autem contra Concilia, quæ sunt eiusdem authoritatis, & quæ vellent exponere fidem traditam in Concilio Niceno, & aliqua contra nouas hæreses definire. Vnde hæc veritas Catholica, quòd Spiritus sanctus procedat non solùm à Patre, sed etiam à Filio, nunquam latuit in Ecclesia.

Ad secundum dicendum, quòd Dionysius ex duplici capite vocat solum Patrem, Fontem diuinitatis siue supersubstantialis Trinitatis; Primò quia ipse de nullo est, aliæ verò personæ sunt ab ipso: sicut riuuli sunt à fonte, fons verò non est ab alio secundùm se, quia dicit ipsam originem. Secundò, quia solus Pater est principium omnium personarum procedentium in Diuinis, scilicet Filij & Spiritus sancti: Filius autem est principium solius Spiritus sancti, & Spiritus sanctus non est principium ad intra. Ad authoritatem S. Ioannis Damasceni respondet D. Thomas hîc quæst. 36. art. 2. ad 3. quòd in hac parte secutus est Nestorianos. Alij volunt quòd in his verbis agat ad hominem contra Nestorianos, ita vt faciant hunc sensum: Dicimus Spiritum esse Patris, & ideò esse à Patre; cur negamus esse à Filio, cùm dicamus esse Spiritum Filij. S. Gregorius Nazianzenus solùm excludit à filio causalitatem, siue productionem ad intra, non absolutè, sed respectu ipsiusmet Filij. Sanctus autem Basilius solùm vult quòd Filius secundùm notionem Filij siue filiationem non habet communionem cum Patre, in productione Spiritus sancti: hanc enim habet vt Spirator, siue secundùm notionem Spirationis actiuæ.

Ad tertium dicendum, quòd nullum absurdum ex assignatis sequitur. Non primum; quia vt postea ostendetur, Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, ratione vnius & eiusdem potentiæ spiratiuæ & spirationis, qua indiuisibiliter spirant. Non secundum; quia vt dicit D. Thomas hîc quæst. 36. art. 2. ad 6. per hoc quod Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solùm non superfluum est dicere, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed est omninò necessarium; quia vna virtus est Patris & filij: & quicquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet: Vnde ex hoc præcisè Pater habet consortium Filij in productione Spiritus sancti; non autem ex hoc quòd Pater sit principium insufficiens, & ita indigeat concursu Filij, ad hoc vt eius virtus augeatur. Nec tandem sequitur tertium: quia tam Pater, quàm filius sunt principium totale & adæquatum Spiritus sancti; non diuersum, sed vnum & idem, propter vnitatem virtutis spiratiuæ: & ita Spiritus sanctus non procedit à duobus principiis adæquatis & totalibus, sed à duabus personis, quæ sunt idem principium.

DVBIVM

DVBIVM II.

Vtrùm Spiritus Sanctus distingueretur realiter à Filio: si non procederet ab illo.

SVpponendum est, quòd hoc dubium non est friuolum & inutile, vt quidam dicunt; cum ex decisione ipsius maximè appareat vis & efficacia rationis D. Thomæ hîc q. 36. ar. 2. primo loco adductæ; imò rationis fundamentalis, qua vtimur post Concilium Florentinum in toto hoc tractatu, ad ponendam distinctionem realem inter tres diuinas personas, & alia notionalia: Vnde hoc dubium magna vtilitate pertractatur, sicut plura alia quæ procedunt de Deo ex aliqua suppositione impossibili, sicut sũt ista; vtrùm si tollerentur diuinæ relationes, adhuc manerent diuinæ personæ; vtrùm si Deus non esset immutabilis, esset æternus; & similia quæ passim occurrunt tam in Theologia, quàm in aliis scientiis. Certum est autem, quòd suppositio posita in titulo præsentis dubij, est omninò impossibilis secundùm se (quãuis Græci possibilem, imò de facto dari credant) quia vt statim dicetur, nulla est distinctio in Diuinis nec est possibilis nisi per relationes originis. Posita autem hac suppositione impossibili quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio; quærimus vtrùm adhuc distingueretur realiter ab eo. Nec hoc dubium afferet implicantiam in terminis, saltem quoad modum concipiendi; nam cùm Filius procedat per intellectum vt genitus, & Spiritus sanctus per voluntatem vt spiratus; & Filius constituatur personaliter per filiationem, & Spiritus sanctus per processionem, quæ data illa hypothesi adhuc concipiuntur esse; consequenter etiam cum fundamento in re concipiuntur Filius & Spiritus sanctus; non quidem adæquatè constituti, vt nunc sunt, quia nunc opponuntur relatiuè propter originem Spiritus sancti à Filio: sed inadæquatè constituti: & ita saltem formaliter distinguerentur; sicut distinguntur diuina attributa inter se. Vnde solùm restat examinandum, vtrùm tunc etiam realiter inter se distinguerentur ex vi suarum processionum, vel ex alio capite.

Prima opinio Scoti in 1. d. 2. quæst. 7. & Nominalium, asserit quòd Spiritus sanctus realiter distingueretur à Filio etiam si non procederet ab illo. Probatur authoritate sanctorum Patrum. Augustinus lib. 5. de Trinitate cap. 14. sic ait de Spiritu sancto: Exit, nõ quomodò natus, sed quomodò datus; & ideò non dicitur Filius, quia nec natus est sicut vnigenitus. Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 1 ait: Quia igitur aliud est genuisse, quàm natum esse, aliúdque est procedere, quàm genuisse, vel natum esse: manifestum est, quia alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. Anselmus epist. de processione Spiritus sancti ait: Filius autem, vt interim aliam causam dicam (quia nondum constat, quòd Spiritus sanctus de illo sit & procedat) ideò non est Spiritus sanctus, neque Spiritus sanctus est Filius: quia Filius nascendo habet esse de Patre; Spiritus sanctus verò, non nascendo, sed procedendo. Item ait: habet vtique à Patre esse Filius & Spiritus sanctus, sed diuerso modo: quia alter nascẽdo, alter procedendo; vt alij sint ab inuicẽ per hoc quod dictum est. Et tandem subdit: Nam etsi per aliud non essent plures Filius & Spiritus sanctus; per hoc solùm essent diuersi. Quæ authoritates in hoc fundantur, quòd in Patre sunt duæ productiones; vna per intellectum, quæ est Filij siue Verbi diuini; alia per voluntatem, quæ est Spiritus sancti siue diuini Amoris: quæ cùm sint formaliter distinctæ, debent esse totales; ac proinde debent illis correspondere processiones totales, & termini totales per se subsistentes, & consequenter realiter distincti. Maximè, quia hæ processiones habent inter se ordinem originis, quia processio per intellectum est natura sua prior, processio verò per voluntatem est posterior.

Secundò, quamuis Spiritus sanctus non procederet à Filio, adhuc Filius constitueretur Filius per relationem filiationis, & Spiritus sanctus constitueretur per relationem processionis; per hoc enim quòd sunt termini diuersarum processionum, petunt constitui in ratione personæ per has diuersas relationes, correspondentes duabus aliis quæ sunt in Patre, scilicet paternitati & spirationi: quod adhuc esset data illa hypothesi, quòd Spiritus sanctus non procederet à Filio: ergo etiam data illa hypothesi, per tales relationes ab inuicem distinguerentur, quia quilibet distinguitur à quolibet alio per id per quod constituitur in se vna persona siue Vnum; nam Vnum est in se indiuisum; & diuisum à quolibet alio; ac proinde per id, per quod constituitur Vnum, constituitur in se indiuisum, ac diuisum siue distinctum à quolibet alio.

Tertiò, Si quid suaderet, facta illa suppositione, Spiritum sanctum non distingui realiter à Filio, maximè ratio D. Thomæ: quia scilicet in Diuinis nulla potest esse distinctio realis, nisi per oppositionem relatiuam originis: sed hæc ratio non est vera; tum quia si per impossibile Spiritus sanctus procederet à solo Filio, & non à Patre, adhuc distingueretur realiter à Patre, cum quo tamen non haberet oppositionem relatiuam originis; tum quia ad distinctionem relationum, sufficit quòd sint disparatæ, quales sunt filiatio & processio, nam eo ipso sunt incompossibiles ad constituendum vnam & eandem personam; tum quia paternitas & filiatio distinguntur realiter à processione, quia sunt relatio

relationes disparatæ constitutiuæ personarum, non enim opponuntur ipsi processioni: ergo licèt Spiritus sanctus non procederet à Filio, adhuc realiter distingueretur ab illo. Maximè quia aliàs sequerentur multæ contradictiones: eadem quippè persona esset genita, in quantum procederet per intellectũ; esset non genita in quantum procederet per volũtatem: esset Deus ex vi suæ processionis, non esset Deus ex vi suæ processionis; & similia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd de facto Spiritus sanctus distinguitur realiter à Filio, quia procedit ab illo: vnde hæc distinctio est formaliter penes oppositionem relatiuam spirationis actiuæ, & spirationis passiuæ siue processionis, fundatam in origine. 2. Quamuis autem Filius distinguatur etiam à Spiritu sancto per filiationem: hoc ideò est, quia filiatio habet virtualem oppositionem relatiuam cum processione, in quantùm filiatio est proprietas constitutiua personæ spirantis Spiritum sanctum. 3. Et ita processio Spiritus sancti à Filio est vnica, & adæquata ratio distinctionis realis inter Filium & Spiritum sanctum: & consequenter si non procederet ab illo, non distingueretur realiter ab illo. Ita tenent omnes Discipuli D. Thomæ, & penè vniuersi Theologi.

Probatur conclusio quoad omnes partes: (& principaliter quoad tertiam, ex qua sequuntur prima & secunda) authoritate Conciliorum, & sanctorum Patrum. Concilium Toletanum XI. in professione fidei sic ait de personis diuinis: Hoc solùm numerum insinuant, quòd ad inuicem sunt: & in hoc numero carent, quòd ad se sunt: quod enim Pater est, non ad se, sed ad filium est: & quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est. Similiter & Spiritus sanctus non ad se, sed ad Patrem & Filium relatiuè refertur: constat autem, quòd si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non referretur relatiuè ad ipsum, & ita non distingueretur ab ipso, nec insinuarent numerum. Concilium Florentinum sess. 18. sic ait: Secundùm omnes Doctores, tam Græcos, quàm Latinos sola differẽtia processionum, quæ principaliùs dicitur, multiplicat personas in Diuinis: ad quam sola duo accommodantur, qui ab alio est, & à quo est. Et inferius subdit: Nulla alia ratio distinctionis, aut discriminis est in Diuinis, nisi per hoc, quòd persona aliqua est ab altera. Dionysius lib. de diuinis nominibus cap. 2. discretiones benignissimas personarum Deitatis processus appellat. Anselmus lib. de processione Spiritus sancti cap. 3. sic ait: Sic ergo huius vnitatis, & huius relationis se contemperant consequentiæ, vt nec pluralitas, quæ sequitur relationem, transeat ad ea, in quibus prædicta simplicitas sonat vnitatis: nec vnitas cohibeat pluralitatem, vbi eadem relatio significatur: quatenus neque vnitas amittat aliquando suam consequentiam, vbi non obuiat aliqua relationis oppositio; nec relatio perdat quod suum est, nisi vbi obsistit vnitas inseparabilis. Idem docent alij sancti Patres, vt Augustinus in lib. de Trinitate, & D. Thomas multis locis suæ doctrinæ vt hìc qu. 36. ar. 2. q. 10. de potentia ar. 5. & alibi sæpè: sed breuiùs & clarissimè in 1. ad Annibaldum d. 11. q. vnica art. 1. vbi sic ait: Cùm tres personæ sint vnius essentiæ, non potest esse personarũ distinctio, nisi secũdùm relationes originis, prout vna persona est ab alia. Spiritus autem sanctus à Filio non distinguitur per hoc quòd est à Patre. Si ergo non distinguitur ab eo per hoc, quòd vnus eorum est ab alio, nulla erit distinctio inter eos. Non autem Filius est à Spiritu sancto: quia ex hoc quòd Filius est, solùm à Patre est. Restat ergo, vt Spiritus sanctus sit à Filio.

Secundò, probatur ratione deducta ex prædictis authoritatibus. In Diuinis omnia sunt realiter vnum, vbi non obuiat relationis oppositio, vt est commune axioma Theologicum, expressum in authoritate Anselmi, & deceptum ex Conciliis; & consequenter Filius & Spiritus sanctus non distinguerentur realiter, si inter ipsos non esset oppositio relatiua: cuius ratio est manifesta; nam in Diuinis non potest esse distinctio per diuisionem materialem, cùm in Diuinis non sit materia: nec per diuisionem formalem in absolutis, procedentem ex limitatione, cùm in Diuinis omnia sint infinita & illimitata; & ita solùm potest esse distinctio relatiua siue fundata in oppositione relatiua, in quantum scilicet oppositæ relationes se mutuò excludunt, & ita eidem personæ conuenire non possunt: sed si Spiritus sanctus non procederet à Filio, inter eos non obuiaret relationis oppositio; nam in Diuinis non est inter personas relatio realis fundata in vnitate essentiæ & perfectionis diuinæ, cùm sit maior hæc vnitas, quàm requiritur ad relationem realem; est enim in eadem numero essentia & perfectione, & tamen relatio realis exigit distinctionem numericam cum aliqua vnitate rationis, in suo fundamento, siue in ratione fundandi; vnde inter diuinas personas est relatio realis siue oppositio relatiua fundata tãtùm in origine vnius personæ ab alia, in qua importatur actio vt ratio fundandi ex parte personæ producentis, & passio ex parte personæ productæ siue procedentis; vnde vt Filius & Spiritus sanctus opponantur relatiuè, vnus debet procedere ab alio; Filius autem non procedit à Spiritu sancto, vt communiter conceditur; & ita debet Spiritus sanctus procedere à Filio: ergo si Spiritus sanctus non procederet à Filio, non distingueretur realiter ab illo. Hæc ratio est efficacissima, maximè si supponatur id, quod certissimum est; nempè quòd in Deo, vt potè ente, necessarissimo,

ſimo, & cauſa omnis neceſſitatis, ea quæ ſunt, ita ſunt neceſſaria, vt non poſſint aliter eſſe: Vnde cùm à Conciliis non aſſignetur alia ratio diſtinctionis realis de facto inter diuinas perſonas, quàm oppoſitio relatiua inter ipſas, fundata in origine, per hoc quòd vna perſona procedit ab alia: nec de poſſibili poteſt eſſe alia ratio diſtinctionis realis inter ipſas.

Plura reſpondent Aduerſarij ad hanc rationem. Aliqui enim dicunt, quòd data hypotheſi; quòd Spiritus ſanctus non procederet à Filio, adhuc inter ipſos eſſet realis diſtinctio, ex eo quòd eſſent termini diſtinctarum productionũ totalium, Filius quidem productionis per intellectum, & Spiritus ſanctus productionis per voluntatem: quæ duæ productiones non poſſunt terminari ad eandem perſonam. Alij reſpondent, quòd ſufficit oppoſitio, quæ eſt inter relationes diſparatas, qualis eſt inter filiationem & proceſſionẽ, ad diſtinguendas perſonas: maximè ſi tales relationes ſint conſtitutiuæ perſonarum, vt contingit in præſenti; quia tunc ſunt incompoſſibiles vni & eidem perſonæ. Alij tandem reſpondent, quòd in tali caſu adhuc eſſet oppoſitio inter Filium & Spiritum ſanctum, penes affirmationem & negationem, per hoc quòd filiatio realiter eſſet filiatio, & non proceſſio: proceſſio verò eſſet proceſſio, & non filiatio. Sed hæc effugia fusè & efficaciter impugnat D. Thomas qu. 10. de potentia ar. 5. ex quibus pauca afferẽtur. Prima igitur reſponſio Aduerſariorum deficit: quia illæ duæ productiones, facta hac ſuppoſitione, non diſtinguerentur realiter, ſed tantùm formaliter; ſicut tantùm actu diſtinguntur formaliter earum principia intellectus & voluntas: & ratio eſt manifeſta; nam modo diſtinguntur illæ duæ productiones, non ratione actus quem important in recto; quia non eſt maior ratio cur ſic debeant diſtingui realiter, quàm earum principia, quæ certum eſt non diſtingui realiter; ſed tantùm diſtinguntur ratione notionalis quod in obliquo important, vel connotant; nam dicere productiuum Verbi habet adiunctam ſolam paternitatem, ſpirare verò habet adiunctam & paternitatem, & filiationem; & ratione filiationis ſuperadditæ diſtinguitur ab ipſa dictione: data verò illa hypotheſi, quia ſolus Pater ſpiraret, ſpirare non importaret in obliquo nec connotaret filiationem, & conſequenter non eſſet, vnde ſpirare & dicere diſtinguerentur realiter vt duæ productiones totales: quòd ſi hæ duæ productiones non eſſent diſtinctæ realiter; nec earum termini ſcilicet Filius & Spiritus ſanctus diſtinguerentur realiter, ſed ad ſummum diſtinguerentur virtualiter; ſicut tunc tantùm virtualiter diſtinguerentur eorum productiones, & nunc tantùm virtualiter diſtinguntur eorum principia productiua, ratione actus quem in recto important. Similiter ſecunda reſponſio eſt inſufficiens, quia quatumcunque relationes ſint diſparatæ, non diſtinguntur realiter in Diuinis, niſi habeant inter ſe oppoſitionem, vel formalem, vel virtualem; quam non haberent filiatio & proceſſio, data illa hypotheſi; omnis quippè oppoſitio relatiua in Diuinis eſt fundata in origine procedentis à producente, tunc autem non eſſet origo Spiritus ſancti à Filio: quod autem relationes diſparatæ non oppoſitæ formaliter, aut virtualiter, non diſtinguantur realiter in Diuinis, manifeſtè patet in paternitate & ſpiratione actiua, & ſimiliter in filiatione & eadem ſpiratione: quando autem relationes non ſunt realiter diſtinctæ, non poſſunt eſſe conſtitutiuæ perſonarum realiter diſtinctarum, ſi perſonæ conſtitutæ ſolis ipſis relationibus debeant diſtingui, vt contingit in præſenti. Tandem tertia ſic optimè impugnatur à D. Thom. qu. 10. de potentia art. 5. Talis oppoſitio (ſcilicet affirmationis & negationis) ſequitur diſtinctionem, non autem diſtinctionem cauſat: cùm exiſtens ab altero diſtinguatur per aliquid ſibi inhærens ſubſtantialiter, vel accidentaliter. Quòd autem hoc non ſit hoc, ſequitur ex hoc quòd diſtincta ſunt: ſimiliter etiam patet, quòd veritas cuiuſlibet negatiuæ in exiſtentibus ſupra veritatem affirmatiuæ fundatur: ſicut veritas huius negatiuæ, *Æthiops non eſt albus*, fundatur ſupra veritatem huius affirmatiuæ, *Æthiops eſt niger*: & ideo oportet omnem differentiam, quæ eſt per oppoſitionem affirmationis & negationis, reduci in differentiam alicuius affirmatiuæ oppoſitionis. Vnde non poteſt eſſe prima diſtinctionis ratio inter Filium & Spiritum ſanctum, ex hoc quòd Filius eſt genitus, non ſpiratus; Spiritus ſanctus ſpiratus, non genitus; niſi præintelligatur diſtinctio inter generationem & ſpirationem, & inter Filium & Spiritum ſanctum, per aliquam oppoſitionem duarum affirmationum. Hæc D. Thomas.

Ad primum ergo dicendum generaliter, quòd illi ſancti Patres dicunt Filium & Spiritum ſanctum diſtingui realiter inter ſe, quia procedunt per proceſſiones realiter diſtinctas, quod eſt veriſſimum: ſed data illa hypotheſi, hæ proceſſiones non eſſent realiter diſtinctæ, vt oſtenſum eſt. Ad authoritatem Anſelmi ſpecialiter reſpondet D. Thomas qu. 10. de potentia art. 5. ad 2. his verbis: Id quod dicit Anſelmus, quòd Filius & Spiritus ſanctus per hoc ſolum ad inuicem diſtinguntur, quòd diuerſo modo procedunt, eſt omninò verum: ſed ſicut oſtenſum eſt, diuerſo modo procedere non poſſent, niſi Spiritus ſanctus à Filio eſſet. Vnde remoto, quòd Spiritus ſanctus non ſit à Filio, omninò diſtinctio Spiritus ſancti remoueretur à Filio. Eſt autem intentio Anſelmi in lib. de proceſſione Spiritus ſancti priùs ponere ea, in quibus nos conuenimus cum negantibus Spi-

Digitized by Google

ritum sanctum à Filio esse: qui tamen Spiritum à Filio dicunt distingui: Vnde verba prædicta Anselmi inducta sunt magis vt disputatiua suppositio, quàm veritatis diffinitio. Ad rationem ex authoritatibus deductam, dicendum quòd facta illa hypothesi, non essent duæ realiter productiones totales in Diuinis; sed ad summum essent duæ formaliter: & idem dicendum de terminis ipsarum. Ad illud quod subiungitur, dicendum quòd hic ordo non est ordo originis propriè dictæ inter procedens & producens, qui solus causat distinctionem realem in Diuinis: & si hæc ratio aliquid probaret, etiam probaret quòd dilectio essentialis in Diuinis realiter distingueretur ab intellectione essentiali, cùm inter se habeant prædictum ordinem.

Ad secundum dicendum, quòd data illa hypothesi, filiatio & processio tantùm distinguerentur formaliter, & non realiter: & ita non constituerent duas personas, quæ necessariò important distinctionem realem ad inuicem, cùm quælibet dicat incommunicabilitatem alteri vt personæ; sed filiatio simpliciter constitueret personam Filij; processio autem (dato quòd tunc esset possibilis) constitueret eãdem Filij personam, non simpliciter, quia supponeret constitutam; sed tantùm eam constitueret in esse spirati: sicut ob eandem rationem spiratio actiua non cõstituit simpliciter personam Patris aut Filij, sed constituit eas in esse Spiratoris. Vnde eadem persona Filij, quæ esset & genita, & spirata, duplici relatione referretur ad Patrem, & ab illo distingueretur. Igitur persona Filij constituitur in esse personæ per filiationem, & per hanc realiter distinguitur à suo correlatiuo, scilicet Patre: constituitur etiam per spirationem actiuam; non in esse personæ, quia sic præintelligitur constituta; sed in esse Spiratoris, & per hanc distinguitur à correlatiuo Spiratoris, scilicet Spiritu sancto. Et quia completè per has duas relationes solùm virtualiter distinctas constituitur: sic complete & adæquatè per has duas relationes à quacumque alia persona sibi relatiuè opposita distinguitur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio D. Th. est optima, eámque assumunt Concilia, ad probandam in Diuinis distinctionem inter Filium & Spiritum sanctum. Ad primam probationẽ in contrarium, dicendum quòd est magna disparitas: nam licèt Spiritus sanctus non procederet à Patre, sed à solo Filio, adhuc distingueretur realiter à Patre, & quodammodò ei opponeretur relatiuè, quia saltem mediatè ab ipso procederet, in quantũ procederet à Filio, qui procedit à Patre: data autem hac hypothesi, non esset vlla processio Spiritus sancti à Filio; nec immediata, vt supponitur; nec mediata, quia non procederet ab aliquo procedente à Filio. Ad secundam probationem constat ex dictis, quòd relationes disparatæ, si realiter distinguntur, hoc habent ex propria limitatione, vt accidit in creatis; non autem ex intrinseca ratione relationis, quæ solùm habet distingui à proprio correlatiuo, cui opponitur, & quod excludit: Vnde in Diuinis vbi nulla est distinctio proueniens ex limitatione, sed tantùm ex oppositione relatiua, duæ relationes disparatæ sunt compossibiles in eadem persona, vt patet in paternitate & spiratione actiua. Ad tertiam probationem dicendum, quòd paternitas & filiatio distinguntur realiter à processione, non quia sunt relationes disparatæ; sed quia virtualiter & radicaliter sunt ei oppositæ, in quantum paternitas & filiatio sunt proprietates constitutiuæ personarum Patris & Filij spirantium Spiritum sanctum, ac proinde ab ipso distinctarum: & consequenter prædictæ relationes distinguntur realiter à processione constitutiua Spiritus sancti, sicut & quælibet proprietates vnius personæ distingũtur à proprietatibus aliarum. Ad id quod subditur, dicendum quòd nulla est ibi contradictio; nam contradictio est affirmatio & negatio eiusdem de eodem secundùm idem, quod hîc non contingit; non enim vna & eadem diuina persona esset genita, & non genita, secundùm idem, siue vt procedens per vnam & eandem actionem: sed esset genita; & Deus ex vi suæ processionis vt procedens per intellectum: esset autem non genita, sed spirata, & non esset Deus ex vi suæ processionis, vt procedens per voluntatem.

DVBIVM III.

Vtrùm in Diuinis Pater & Filius sint vnum & idem principium Spiritus sancti.

SVpponendum est, quòd Spiritus sanctus æquè immediatè procedit à Patre, ac à Filio: & æque principaliter à Filio, ac à Patre; non obstante quòd Spiritus sanctus verè dicatur procedere à Patre per Filium, vt docet D. Th. hîc q. 36. art. 3. in qua propositione Filius videtur mediare inter Patrem & Spiritum sanctum; & agere per virtutem à Patre sibi communicatam, quod videtur esse agere minùs principaliter, ac agit Pater. Dicimus enim, quòd in productione Spiritus sancti non attenditur ordo secundùm virtutem agendi, sed secundùm supposita: eadem quippe est virtus spiratiua Patris & Filij; & consequenter æquè principaliter concurrit ad spirationem Filius, ac Pater; & æquè immediatè Pater, ac Filius: quia in his maximè attenditur virtus agendi. Quia verò Filius non habet à se virtutem spiratiuam, aut quòd actu spiret; sed habet à Patre vtrumque sibi communicatum, à quo habet quicquid habet: inde est quòd Pater dicitur spirare

ſpirare Spiritum ſanctum per Filium, & Spiritus ſanctus dicitur procedere à Patre per Filium.

Prima opinio, quæ attribuitur Durando, & Gregorio Ariminenſi, aſſerit quòd in rei veritate & proprietate ſermonis Pater & Filius in Diuinis ſunt duo principia Spiritus ſancti: tamen propter Concilia debere dici quòd ſint vnum principium. Probatur authoritate ſanctorum Patrum. Hilarius lib. 1. de Trinitate dicit, quòd Pater & Filius ſunt authores Spiritus ſancti: vnde cùm Principium in hac materia ſit idem ac Author, debent pari ratione dici in plurali duo principia Spiritus ſancti. Baſilius Epiſt. 37. ait, Filium nullam prorſus notionem communicare ſecundùm proprietatem ſuam, tam cum Patre quàm cum Spiritu ſancto: & ita non poteſt dici quòd ſit vnum principium cum Patre, & conſequenter ſunt duo principia Spiritus ſancti.

Secundò, Ratio Principij debet potiùs accipi ex parte ſuppoſiti agentis, quàm ex parte virtutis actiuæ; quia ſuppoſito conuenit eſſe principium *quod*, quod eſt ſimpliciter principium; virtuti autem actiuæ conuenit tantùm eſſe principium *quo*, quod non dicitur principium ſimpliciter: & ratio eſt, quia ſimpliciter loquendo actiones ſunt ſuppoſitorum, quia eorum eſt eſſe, eiuſdem enim eſt operari, cuius eſt eſſe: ergo cùm in productione Spiritus ſancti Pater & Filius concurrant vt duo ſuppoſita, quamuis per vnam & eandem virtutem, debent propriè loquendo, dici duo principia, & non vnum principium, aliàs ſi propter vnam virtutem ſpiratiuam Pater & Filius debeant dici vnum principium, Pater erit duplex principium propter duplicem virtutem agendi quam habet, ſcilicet generatiuam & ſpiratiuam: quod tamen nullus admittit.

Tertiò, Pater & Filius producunt Spiritum ſanctum, vt ſunt perſonæ diſtinctæ: nam Spiritus ſanctus petit procedere à duobus ex ſua propria ratione, cùm ſit nexus: & conſequenter concurrunt vt duo ad productionem Spiritus ſancti: ergo non ſunt propriè vnum principium Spiritus ſancti.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd non datur in Diuinis vnus Spirator per ſe ſubſiſtens, communis Patri & Filio, & ab illis virtualiter diſtinctus, qui ſit principium *quod* Spiritus ſancti: 2. Sed Spirator dicit immediatè Patrem & Filium, vt ſunt vnum & idem principium *quod* Spiritus ſancti. Ita communiter Diſcipuli D. Thomæ.

Probatur & explicatur prima pars concluſionis. Dicimus igitur contra Nazarium, Canarienſem, Molinam, & alios in præſenti: quòd relatio ſpirationis actiuæ non affert ſecum propriam ſubſiſtentiam relatiuam, ex qua cum natura diuina conſtituatur Spirator per ſe ſubſiſtens, communis communitate rei Patri & Filio, cui conueniat ſpirare vt *quod*. Probatur authoritate Cōciliorum, & ſanctorum Patrum. Concilia in ſecunda parte concluſionis adducenda, ſicut & ſancti Patres, dum dicunt Patrem & Filium eſſe vnum principium Spiritus ſancti, non recurrunt ad vnitatem Spiratoris per ſe ſubſiſtentis, ac virtualiter diſtincti à Patre & Filio; ſed recurrunt ad vnitatem virtutis ſpiratiuæ: Vnde D. Thomas hic qu. 36. art. 4. ait Spiritum ſanctum procedere à Patre & Filio, in quantùm ſunt vnum in virtute ſpiratiua. Et in reſponſione ad 4. ait: Hoc, quod dico principium, non habet determinatam ſuppoſitionem, imò confuſam pro duabus perſonis ſimul: quod non eſſet, ſi daretur hic Spirator virtualiter diſtinctus à Patre & Filio. Deinde, ſi ſpiratio actiua afferret propriam ſubſiſtentiam relatiuam, & conſtitueret Spiratorem, verè eſſent quatuor perſonæ in Diuinis, & ita non eſſet Trinitas perſonarum, ſed vera Quaternitas: nam ſicut aliæ relationes conſtituunt perſonas, quia afferunt proprias ſubſiſtentias relatiuas; non eſt cur ſpiratio non conſtitueret peculiarem perſonam, ſi afferret propriam ſubſiſtentiam: Vnde hic Spirator non eſſet communis communitate rei Patri & Filio, quia perſona eſt incommunicabilis alteri ſuppoſito, ſiue perſonæ. Denique ſequeretur, quòd ſolus Pater non eſſet ingenitus, ac proinde quòd innaſcibilitas non eſſet propria eius notio: & ſimiliter quòd Pater & Filius non eſſent immediatum principium Spiritus ſancti; Vnde falſum eſſet id, quod dicit Dionyſius de Diuinis nominibus cap. 1. Solus fons ſuperſubſtantialis Deitatis Pater: Ratio primi eſt, quia hic Spirator non produceretur ab alio, ſed eſſet à ſeipſo; alioquin eſſet tertia proceſſio in Diuinis, quod eſt inauditum: ſi autem eſſet à ſeipſo, eſſet ingenitus ſicut Pater, & ita innaſcibilitas eſſet ipſi communis cum Patre. Ratio ſecundi eſt, quia hic Spirator eſſet immediatum principium *quod* Spiritus ſancti; & ita nec Pater, nec Filius eſſet principium immediatum ipſius, nec ſolus Pater eſſet fons Deitatis ſiue perſonarum omnium procedentium in Diuinis, cùm Pater ſolùm produceret Filium, & hic Spirator produceret Spiritum ſanctum; Vnde Pater non eſſet pricipium Spiritus ſancti formaliter, ſed ad ſummum identicè: imò hic Spirator, cùm eſſet perſona, vt dictum eſt, non eſſet communis communitate rei Patri & Filio. Nec contrarium docet D. Thomas in 1. ad Annibaldum d. 19. qu. vnica art. 4. ad 2. dum docet ſpirationem actiuam communem Patri & Filio eſſe ſubſiſtentem, ſicut eſt ſubſiſtens diuinitas. Nam ibi tantùm comparat ſpirationem cum diuinitate in hoc quod eſt eſſe ſubſiſtentem, non autem in hoc quod eſt eſſe ſubſiſtentem propriâ

ſubſiſten

Digitized by Google

subsistentiâ, sicut est subsistens diuinitas: cui per se primò competit subsistere, & eius subsistentia subsistunt attributa diuina, & omnes aliæ rationes siue realitates in Deo repertæ; & cùm spiratio aliunde non exigat propriam subsistentiam relatiuam, cùm non sit constitutiua personæ, nec incommunicabilis; ideò subsistit solâ subsistentiâ absolutâ diuinæ essentiæ, & ratione eius habet quòd indiuisa & immultiplicata conueniat Patri & Filio. Ex quo sequitur, quòd spiratio non habet in Diuinis proprium concretum, cum quo identificetur absque vlla distinctione virtuali, sicut illud habet Deitas, & aliæ relationes quæ sunt personales: nam Spirator, quod est concretum spirationis, importat personas Patris & Filij virtualiter distinctas ab spiratione: ad infinitam autem eius simplicitatem & puritatem sufficit, quòd seipsa absque aliquo superaddito etiam virtualiter, sit ille effectus formalis, aut quasi formalis quẽ communicat: quod non est in aliis formis limitatis nec ita puris, in quibus est aliqua compositio; nam earum effectus formales, præter ipsam formam, important receptionem ipsius.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Conciliorum. Lugdunense relatum in cap. vnico de summa Trinitate lib. 6. ait: Spiritus sanctus ex Patre & Filio æternaliter; non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex vno principio; non duabus spirationibus, sed vna spiratione procedit. Concilium Florentinum sess. vltima in litteris sanctæ vnionis ait: Spiritus sanctus suum esse subsistens habet ex Patre simul & Filio, & ex vtroque æternaliter, tanquam ab vno principio, & vnica spiratione procedit. Vbi nota, quòd ly, *tanquam*, non est particula diminuens rationem vnitatis principij; sed potiùs hanc vnitatem verè affirmans: sicut dum Ioannis 1. dicitur: Vidimus gloriam eius, gloriam quasi vnigeniti à Patre, ly *quasi* non diminuit rationem Vnigeniti, sed potiùs illam affirmat. Habetur autem fundamentum huius nostræ explicationis: nam Concilium Florentinum determinat, quòd licèt Spiritus sanctus procedat à Patre & Filio, non tamen procedit à duobus principiis; quod nos asserere credebant Græci. Hanc veritatem docet S. Augustinus lib. 5. de Trinitate, cap. 14. vbi ait: quòd Pater & Filius non sunt duo principia, sed vnum principium Spiritus sancti. Docet etiam D. Thomas pluribus locis vt hîc qu. 36. art. 4. & in 1. ad Annibaldum d. 29. qu. vnica art. 4. Deinde probatur triplici ratione D. Thomæ. Prima est; In Diuinis non est distinctio realis, vbi non est oppositio relatiua, vt sæpè dictum est: sed in ratione principij Spiritus sancti Pater & Filius non opponuntur, imò conueniunt: ergo in hac ratione principij non distinguntur, & ita non sunt duo principia Spiritus sancti, sed sunt vnum & idem principium. Secunda est: Ad multiplicationem nominis substantiui, non sufficit multiplicatio suppositorum, sed insuper requiritur multiplicatio formæ importatæ per illud nomen, vt infra dicetur: sed forma importata per nomen substantiuum principij, non est multiplex, sed eadem in Patre & Filio, scilicet virtus spiratiua & spiratio: ergo nomen principij Spiritus sancti non debet multiplicari in Diuinis: & ita Pater & Filius non sunt duo principia Spiritus sancti; sed vnum & idem principium: sicut propter eandem rationem tres diuinæ personæ non sunt tres Creatores. Has duas rationes tradit D. Thomas hîc loco citato. Tertia est, quam tradit alio loco citato in 1. sub his verbis: Quandocũque plures aliquid vnum operantur, oportet quòd operatio singulorum sit partialis respectu communis operationis, qua operatum efficitur, si singuli habeant distinctas operationes, sicut patet in trahentibus nauem: conatus enim vniuscuiusque est pars totius actionis, quæ ex omnibus actionibus singularibus resultat. Non autem potest dici, quòd Pater & Filius partialiter sint principium Spiritus sancti; quia sic esset vterque insufficiens, & deficientis virtutis: Vnde oportet, quòd vtriusque actus notionalis sit vnus numero: & per consequens proprietas, quæ intelligitur illius actus notionalis principium, sit vna numero in vtroque. Ex quibus hæc ratio deducitur: Quando plura supposita concurrunt ad productionem alicuius, per vnam indiuisibilem virtutẽ agendi, & per eandem numero actionem; tunc licèt in se plura, tamen adunantur in ratione principij, & ita sunt vnum principium ipsius: sed Pater & Filius concurrũt ad productionem Spiritus sancti, per vnam indiuisibilẽ virtutem agendi, & per eandem numero actionem spiratiuam, vt communiter conceditur: ergo licèt in se sint plura supposita, tamen adunantur in ratione principij Spiritus sancti, & ita non sunt plura principia ipsius; sed vnum & idem principium. Quod cõfirmatur ex instantia iam adducta; nam tres diuinæ personæ, quia concurrunt ad productionem creaturæ per eandem indiuisibilem virtutem agendi, & per eandem actionem, non dicuntur tres Creatores, nec tria principia creaturæ; sed dicuntur vnus Creator & vnum principium.

AD primum ergo dicendum cum D. Thoma hîc quæst. 36. art. 4. ad 7. quòd Hilarius ponit substantiuum pro adiectiuo, idest ponit Auctoribus pro Spirantibus. Ad authoritatem S. Basilij dicendum, quòd tantùm intendit dicere quòd Filius secundùm filiationem, quæ est eius proprietas personalis, nullam communicat notionem tam cum Patre, quàm cum Spiritu sancto: non autem vult, quòd non communicet cum Patre notionem principij respectu Spiritus

Digitized by Google

Spiritus sancti, quæ est notio Spiratoris.

Ad secundum dicendum, quòd nomen numerale additum termino substantiuo non solùm numerat suppositum, sicut numerat additum termino adiectiuo; sed etiam numerat formam importatam per illum terminum; vt docet D. Thomas hîc quæst. 36. art. 4. ad 7. ait enim: Adiectiua nomina habent numerum secundùm supposita; substantiua verò à seipsis secundùm formam significatam: & ex hoc infert, quòd Pater & Filius sunt duo Spirantes, propter pluralitatem suppositorum; non autem duo Spiratores, propter vnā Spirationem. Vnde aliud est, quòd ratio principij principaliùs conueniat principio *quod*, quàm principio *quo*; & aliud est quòd principiū debeat potiùs multiplicari multiplicatis suppositis, quàm nō multiplicari non multiplicata virtute agendi. Ad illud quod subinfertur, dicendū cum D. Thoma loco citato ad 2. quòd Pater propter plures proprietates non potest dici plura principia; quia implicaretur pluralitas suppositorum: licèt enim nomen numerale additum termino substantiuo per se primò numeret formam importatam per illum terminum, secundariò tamen & ex consequenti numerat suppositum: nomen autem adiectiuum tantùm numerat suppositum, propter rationem infra adducendam. Insuper addendum est, quòd virtus generatiua & spiratiua, secundùm id quod importatur in recto, non est multiplex realiter, sed eadem numero cum sola distinctione virtuali.

Ad tertium dicendum, quòd licèt Pater & Filius sint duæ personæ distinctæ, & relatiuè oppositæ, ac supponantur tales ad productionem Spiritus sancti: non tamen habent hanc oppositionem & distinctionem sub ratione, & ex ratione qua spirant, siue formaliter vt spirantes: sed sunt quid vnum vt sic, propter eandem virtutem spiratiuam, & eandem spirationem, quæ vna eadémque numero reperitur in duobus suppositis, scilicet Patre & Filio; sicut & omnia absoluta & essentialia sunt eadem numero in tribus personis.

DVBIVM IV.

Vtrùm Spiritus sanctus ex vi sua proprietatis personalis petat procedere à Patre & Filio.

SVpponendum est ex dictis, quòd Spiritus sanctus ex vi suæ processionis procedit vt Amor diuinus: vnde omnia quæ conueniunt Amori vt sic, conueniunt Spiritui sancto, quamuis non omnia Amori per se conuenientia, exprimantur in nomine Spiritus sancti. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm Amor diuinus, qui est Spiritus sanctus, ab intrinseco, siue ex propria sua ratione, & ex vi suæ proprietatis personalis petat procedere à duabus personis videlicet Patre & Filio, ita vt non possit aliter procedere idem manens: & hoc non proueniat tantùm ab extrinseco, scilicet ex parte principij producentis, in quantum virtus, qua producitur, reperitur in duabus personis: eo modo quo creaturæ ab extrinseco petunt procedere à tribus Diuinis personis, in quantum communis est illis omnipotentia, qua ex nihilo producuntur; non autem ab intrinseco: nam licèt Deus non esset trinus, sed tantùm vnus, eædem creaturæ, & eodem modo ab ipso procederent.

Prima opinio Scoti in 1. d. 11. q. 1. Durandi ibidem q. 3. & aliorum, negat, quòd Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis petat procedere à Patre & Filio: Vnde asserit quòd hæc pluralitas diuinarum personarum concurrat tantùm per accidens ad illius productionem. Probatur; vel Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio vt sunt plures, vel vt sunt vnum. Primum dici non potest; quia Concilia definiunt Spiritum sanctum procedere à Patre & Filio, tanquam ab vno principio; & ita non procedit ab ipsis vt sūt plures. Si dicatur secundum, vt debet dici; pluralitas personarum se habet ibi per accidens: ergo Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis non petit procedere à duabus personis, videlicet Patre & Filio.

Secundò, Spiritus sanctus procedit vt Amor diuinus: sed Amor ex sua ratione non petit procedere à duabus personis: tum quia idem potest amare seipsum, & tunc amor tantùm procedit ab vna persona: tum quia si per impossibile diuinus intellectus non esset fœcundus, & voluntas diuina esset fœcunda, æquè procederet Spiritus sanctus vt Amor diuinus, ac nunc procedit; & tamen tunc procederet tantùm ab vna persona: ergo Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis, non petit procedere à duabus personis, videlicet Patre & Filio.

Tertiò, Quando virtus agendi est perfecta in vno supposito, per accidens se habet concursus aliorum ad producendum aliquid: virtus enim agendi, quæ est principium *quo*, constituit principium *quod*; & per accidens est illi, quòd principium *quod* sit vnum, vel multiplex, dummodò ipsa perfectè habeatur; vnde videmus quòd si vnus habet perfectè virtutem tractiuam nauis; ipse solus trahet, & non exiget concursum aliorum: ergo cùm virtus spiratiua sit perfectè in vna diuina persona, videlicet Patris, per accidens se habet quòd ad spirationem Spiritus sancti concurrat alia persona: maximè cùm Pater illum spiret perfectè. Vel dicendum est, quòd æquè Pater habet à Filio quòd spiret, sicut Filius habet à Patre; cùm ad spirandum æquè Pater exigat concursum

cursum Filij, ac Filius exigit concursum Patris.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis petit procedere à duabus personis diuinis, Patre & Filio. Ita communiter Discipuli D.Th. in præsenti, & plures alij.

Probatur conclusio authoritate Conciliorum, & sanctorum Patrum, qui Spiritum sanctum vocant Nexum, Vinculum, Vnionem, & Charitatem Patris & Filij. Concilium Toletanum XI. in confessione fidei ait: Simul ab vtrisque processisse monstratur, quia Charitas siue sanctitas amborum esse agnoscitur. Augustinus lib. 6. de Trinitate cap. 5. sic ait: Quapropter etiam Spiritus sanctus in eadem vnitate substantiæ & æqualitate consistit. Siue enim sit Vnitas amborum, siue Sanctitas, siue Charitas; siue ideò Vnitas, quia Charitas; & ideò Charitas, quia Sanctitas; manifestum est, quòd non aliquis duorum (scilicet Pater & Filius) est, quo vterque coniungitur, quo genitus à gignente diligatur, generatorémque suum diligat; sintque non participatione, sed essentia sua; neque dono superioris alicuius, sed suo proprio seruantes vnitatem Spiritus in vinculo pacis. Et postea concludit: Spiritus ergo sanctus commune aliquid est Patris & Filij, quicquid illud est: at ipsa communio consubstantialis & coæterna, quæ si amicitia conuenienter dici potest, dicatur. Prosper in lib. Sententiarum, sent. 371. ait: Spiritus sanctus Spiritus est Patris & Filij, tanquam Charitas substantialis, & consubstantialis amborum. Hanc eandem veritatem docent plures alij sancti Patres. Et probat D.Thomas multis locis, vt in 1. d. 11. qu. 1. art. 2. & art. 4. ad 2. Item qu. 10. de potentia art. 2. ad 15. & tandem hîc qu. 36. ar. 4. ad 1. Ex quibus omnibus sic deducitur ratio: Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis procedit vt Amor diuinus, vt constat ex dictis supra disp. 1. & consequenter vt Amor perfectissimus, qualis debet esse diuinus: Amor autem perfectissimus est Amor amicitiæ, qui consistit in redamatione plurium conuenientium in aliquo vno; & per hoc differt ab Amore simplicis beneuolentiæ siue concupiscentiæ, qui consistit in simplici motu appetitus in obiectum; maximè quia Amor amicitiæ habet annexam iucunditatem consortij: ergo cùm Spiritus sanctus sit Amor amicitiæ, non quidem per modum actus dilectionis, sed per modum termini producti, ex vi suæ proprietatis personalis petit procedere à duabus personis diuinis, scilicet Patre & Filio.

Secundò, Spiritus sanctus, ex vi suæ proprietatis personalis, est terminus intrinsecus actionis voluntatis diuinæ, quæ est dilectio notionalis siue spiratio, vt supra ostensum est: sed ad actionem voluntatis & ad eius terminum intrinsecum per se concurrit, tam Verbum præintellectum, quàm principium Verbi. Quòd Verbum concurrat, patet ex dictis supra in hac disp. dub. 1. ita quòd, si sit Verbum per se subsistens ac perfectissimum, quale est diuinum, concurrat vt *quod*. Quòd etiam principium Verbi concurrat, inductione patet in omnibus; nam Amor, qui est terminus intrinsecus actionis voluntatis, ab illo producitur, à quo producitur verbum, si per se procedat ab eodem verbo: constat autem quòd in Diuinis principium Verbi est Pater, & Verbum ipsum est Filius: ergo Spiritus sanctus, ex vi suæ proprietatis personalis, petit procedere à duabus personis diuinis, Patre scilicet & Filio.

AD primum ergo dicendum cum D.Th. q. 10. de potentia art. 2. ad 15. quòd Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio, in quantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia; cùm enim Spiritus sanctus sit Amor mutuus, & nexus duorum, oportet quòd à duobus spiretur. Sed si habeatur respectus ad id, quo Spirantes spirant, sic procedit ab eis, in quantùm sunt vnum in natura diuina; non enim potest ab aliquo procedere Deus, nisi à Deo. Idem ferè respondet hîc qu. 36. art. 4. ad 1. Vnde sequitur, quòd pluralitas diuinarum personarum Patris & Filij non se habet per accidens ad productionem Spiritus sancti. Concilia autem, dum definiunt, Spiritum sanctum procedere à Patre & Filio, tanquam ab vno principio; non excludunt pluralitatem suppositorum Patris & Filij per se peti ad productionem Spiritus sancti: sed tantùm excludunt, quòd concurrant vt plura principia, ex eo quòd conueniunt in vna virtute spiratiua, & in vna eadémque spiratione.

AD secundum dicendum, quòd Amor perfectus, qualis est diuinus per se subsistens, petit ex sua ratione procedere à duabus personis, vt dictum est, propter duplicem rationem adductam: quarum primam sic explicat D.Thomas in 1. d. 10. qu. 1. art. 3. quando aliquis placet sibi in aliquo; trahit se in illud, & coniungit se illi quantum potest; ita vt illud efficiatur suum: & inde est quòd Amor habet rationem vniendi amantem & amatum. Et quia Spiritus sanctus procedit vt Amor; ex modo processionis habet vt sit Vnio Patris & Filij. Et in responsione ad 3. explicat sic modum talis vnionis: Pater & Filius dicuntur vniri Spiritu sancto, non effectiuè, sed quasi formaliter. Sed forma est duplex: quædam enim manens & quiescens in his, quorum est forma: & sic per modum formæ se habet ad personas diuinas essentia, & sic vniuntur formaliter amore essentiali. Est etiam aliquid formaliter vniens, non quasi inhærens; sed sicut procedens ab vtroque vnitorum: ac si diceremus aliqua duo corpora

vniri per aliquem liquorem ab eis procedentem: & ita Pater & Filius vniuntur Spiritu sancto. Ad primam probationem in cōtrarium, dicendum quòd Amor, quo quis amat seipsum, non est Amor amicitiæ perfectus, qualis debet esse Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis. Ad secundam probationem, dicendum quòd dato hoc impossibili, non procederet Amor diuinus eiusdem rationis: nam potentia spiratiua petit ab intrinseco, quòd sit in Patre & Filio, & si non esset in vtroque, colligeretur non esse eiusdem rationis, ac nunc est, nec summè perfectam; licèt enim à paternitate & filiatione nihil perfectionis habeat, ab ipsis tamen habet aliquam conditionem requisitam ad sui perfectionem; non quòd pertineant ad ipsam, etiam in obliquo, vt constitutiuum ipsius. sed quia sunt constitutiuæ personarum, in quibus ipsa ab intrinseco petit esse.

Ad tertium dicendum, quòd Maior est vera, si terminus productus non exigat pluralitatem suppositorum producentium, vt contingit exigere in præsenti; non autem in instantia adducta. Ad id quod subditur, dicendum quòd tam Pater, quàm Filius perfectè spirat Spiritum sanctum, quia in vtroque est tota perfectio potentiæ spiratiuæ, sed non omnis conditio ab ipsa requisita, vt explicet se in actum spirandi, cùm ad ipsum requiratur concursus Patris & Filij. Ad illud quod subinfertur, dicendum quòd Filius habet à Patre quòd spiret Spiritum sanctum; non quia exigit concursum Patris ad spirandum, sed quia accipit à Patre, simul cum natura diuina, omnem perfectionem quam habet, vt est potentia spiratiua, & ipsum Spirare: Pater autem, licèt exigat concursum Filij ad spirandum: nihil tamen accipit, aut habet ab ipso.

DVBIVM V.

Vtrùm Spiritus sanctus procedat ex Amore, quo Deus diligit tam se, quàm creaturas.

SVpponendum est, quòd Amor aliquando sumitur pro actu dilectionis, aliquando verò pro termino ipsius actus dilectionis intrinsecè producto. Quando Spiritus sanctus dicitur Amor diuinus, Amor accipitur pro termino producto: in præsenti autem, quando quærimus, vtrùm Spiritus sanctus procedat ex amore, quo Deus diligit tam se, quàm creaturas, Amor accipitur pro actu dilectionis. Certum est autem, quòd Deus diligit se necessariò & infinitè, cùm videat se esse summum bonum, ac proinde infinitè diligibilem: cùm enim obiectum voluntatis sit bonum, & summum bonum comprehendat omnem rationem boni, non potest voluntas diuina non amare se summum bonum, & ita amat se necessariò, & quantùm est amabilis, & consequenter amore infinito. Diligit etiam creaturas, vt probat D. Thomas supra, quæst. 20. sed amore libero & finito, proportionato scilicet earum bonitati: cùm enim voluntas diuina sit rectissima, non potest aliter amare aliquod obiectum, quàm sit amabile: bonum autem creatum, vt pote limitatum & contingens, petit tantùm amari amore limitato siue finito, & contingenti siue libero. In Deo autem sunt aliqua formaliter, alia sunt eminenter: vt sæpe dictum est: formaliter sunt ea, quæ in ipso sunt secundùm suam propriam & formalem rationem, & hæc sunt perfectiones simpliciter simplices: sunt autem eminenter ea, quæ in ipso sunt secundùm aliquam rationem superiorem, quia secundùm propriam & formalem rationem, habent admixtas imperfectiones, quæ in Deo perfectissimo reperiri non possunt: & hoc modo sunt in Deo omnes perfectiones limitatæ creaturarum; quia summa eminentia sui esse, quæ in eo est formaliter, vnitè continet quæ sunt in inferioribus dispersa. Ex his autem quæ sunt in Deo formaliter aliqua sunt necessariò, vt diuina essentia, eius attributa, diuinæ personæ, & similia: alia sunt liberè, vt decreta diuinæ voluntatis; non quidem quoad substantiam actus, sic enim sunt ipsa substantia diuina; sed quoad terminationem passiuam ipsorum ad has potiùs creaturas, quàm ad alias. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm Spiritus sanctus procedat ex amore, quo Deus diligit se quoad omnia quæ formaliter habet, & creaturas quæ sunt in eo eminenter.

Prima opinio, quæ attribuitur Scotistis, asserit Spiritum sanctum procedere ex amore solius essentiæ diuinæ. Probatur; Spiritus sanctus procedit ex amore solius obiecti primarij diuini Amoris; cùm Amor diuinus ex illo præcisè habeat suam specificationem & perfectionem, & illo solo posito sit talis Amor vndequaque perfectus: sed sola diuina essentia est obiectum primarium diuini Amoris; cùm illa sola sit in se, & à se summum bonum, & à qua tanquam à radice omnia alia diuina habent suam bonitatem: ergo Spiritus sanctus procedit ex amore solius essentiæ diuinæ.

Secunda opinio Vasquis & aliorum, asserit, Spiritum sanctum procedere ex amore essentiæ diuinæ diuinarum personarum, & creaturarum possibilium. Probatur; Spiritus sanctus procedit ex amore omnium, quæ in illo priori sunt in Deo diligibilia amore necessariò: sicut Verbum procedit ex cognitione omnium, quæ in illo priori sunt in Deo intelligibilia necessariò, vt constat ex paritate rationis: sed in illo priori diuina essentia, diuinæ personæ, & creaturæ possibiles sunt in Deo diligibiles amore necessariò: ergo Spiritus sanctus procedit ex amore omnium istorum.

Tertia opinio Gregorij de Valentia asserit, Spiritum sanctum procedere ex amore, tam ipsius Dei, quàm omnium creaturarum, etiam existentium pro aliqua duratione. Probatur, sicut Verbum in Diuinis procedit ex cognitione omnis intelligibilis, sic Spiritus sanctus procedit ex amore omnis diligibilis: sed creaturæ, etiam existentes sunt diligibiles, cùm sint bonæ: ergo Spiritus sanctus procedit ex amore, tam ipsius Dei, quàm omnium creaturarum, etiam existentium pro aliqua duratione.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Spiritus sanctus procedit ex amore omnium, quæ sunt formaliter & necessariò in Deo, scilicet diuinę essentię attributorum ipsius, diuinarum personarum, & similium: 2. Non autem ex amore eorum, quæ sunt in Deo formaliter quidem, sed tantùm liberè: 3. Nec etiam procedit ex amore creaturarum, tam possibilium, quàm actualium; si considerentur secundùm esse proprium ipsarum: 4. Benè autem, si considerentur creaturæ possibiles vt sunt ipse Deus, & creatrix essentia. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ in præsenti, & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis ex comparatione processionis Spiritus sancti cum processione Verbi: quia processio Verbi diuini debet esse perfectissima, ideò ab intrinseco exigit procedere ex cognitione omnium, quæ sunt in Deo formaliter & necessariò, ac proinde ex cognitione diuinæ essentiæ, attributorum ipsius, diuinarum personarum, & similium, vt supra ostensum est: ergo cùm etiam processio Spiritus sancti debeat esse perfectissima, ideò ab intrinseco exigit procedere ex amore perfectissimo & vniuersalissimo prædictorum omnium. Deinde, prædicta omnia includunt rationem summi boni, vel formaliter, vel identicè, vel per modum transcendentis: & præintelliguntur ad processionem Spiritus sancti; de essentia diuina, de attributis ipsius, ac de personis Patris & Filij, ex se constat; cùm Pater & Filius sint principium Spiritus sancti, quorum nexus est ac mutuus Amor; & ipsi communicent eandemmet diuinam essentiam quam habent suis attributis infinitè perfectam: de persona verò ipsiusmet Spiritus sancti dicimus quòd in potentia spiratiua præintelligitur in esse cognito; quod sufficit, vt sit obiectum diligibile: nam bonum nondum realiter existens, sed cognitum vt possibile etiam excitat ad sui amorem. Quòd autem Spiritus sanctus præintelligatur in esse cognito ad sui processionem, patet ex supradictis; nam sic præintelligitur ad processionem Verbi, quæ est prior sua: ergo Spiritus sanctus procedit ex amore omnium, quæ sunt formaliter & necessariò in Deo, scilicet diuinæ essentiæ, attributorum ipsius, diuinarum personarum, & similium.

Probatur secunda pars conclusionis. Processio Spiritus sancti est omnimodè necessaria, & consequenter Amor quo procedit, debet esse omnimodè necessarius; nam processio alicuius habet suam necessitatem ab actione, ad quam consequitur: sed Amor eorum quæ sunt quidem formaliter in Deo, at tantùm liberè, non est omnimodè necessarius; non enim Amor habet maiorem necessitatem, quàm habeat eius obiectum, vt patet; sicut enim ea quæ sunt in Deo tantùm liberè, potuerunt absolutè non esse quantùm ad id quod dicunt de libero; sic Amor eorum potuit absolutè non esse: ergo Spiritus sanctus non procedit ex amore eorum, quæ sunt in Deo formaliter quidem, sed tantùm liberè, scilicet decretorum diuinæ voluntatis; non quidem quoad substantiam actus, cùm sic sint ipsa diuina substantia summè necessaria; sed quoad terminationem passiuam ipsorum in particulari, vt sic enim sunt libera. Deinde prædicta decreta non possunt vllo modo præintelligi in Deo, quantùm ad illud liberum quod important, ante processionem Spiritus sancti; imò illam subsequuntur; nam priùs Deus intelligitur in se constitutus trinus & vnus, per processionem diuinarum personarum, quàm intelligatur decernere de creaturis: ergo Spiritus sanctus non procedit ex amore prædictorum decretorum, quantùm ad illud liberum quod important.

Probatur tertia pars conclusionis. Spiritus sanctus procedit ex amore omnimodè necessario, cùm Deus trinus & vnus sit ens summè necessarium: sed creaturæ, si considerentur secundùm proprium earum esse possibile, non amantur à Deo, vt probatum est supra de voluntate Dei; secundùm autem esse actuale, cùm non sint necessariò, non amantur necessariò, at tantùm liberè: ergo Spiritus sanctus non procedit ex amore creaturarum, tam possibilium, quàm actualium, si considerentur secundùm esse proprium ipsarum.

Probatur quarta pars conclusionis. Creaturæ possibiles secundùm esse quod habent in Deo, sunt ipsemet Deus, & creatrix essentia: ergo cùm Spiritus sanctus procedat ex amore diuinæ essentiæ, procedit etiam ex amore creaturarum possibilium, secundùm esse quod habent in Deo, siue vt sunt ipsemet Deus & creatrix essentia.

AD primum ergo dicendum, quòd totum ens diuinum est obiectum primarium diuini amoris, quia dicit summum bonum, vel formaliter, vel identicè. Deinde dato quòd sola diuina essentia esset obiectum primarium diuini amoris: tamen Spiritus sanctus procedit, non solùm ex amore diuino circa suum obiectum primarium, sed etiam circa alia diligibilia, quæ habent necessariam connexionem cum obiecto primario.

AD

Ad secundum patet ex dictis, quòd creaturæ possibiles vt tales, non sunt diligibiles; benè tamen intelligibiles, & hoc necessariò: Vnde Verbum diuinum procedit ex cognitione earum, non autem Spiritus sanctus ex earum amore.

Ad tertium dicendum, quòd Verbum procedit ex cognitione omnis intelligibilis necessarij; sicut & Spiritus sanctus procedit ex amore omnis diligibilis necessariò omnimoda necessitate, quales non sunt creaturæ existentes, cùm simpliciter potuerint non esse.

DVBIVM VI.

Vtrùm Pater & Filius diligant se Spiritu sancto.

Supponendum est ex dictis, quòd Spiritus sanctus procedit ex vi suæ processionis per voluntatem, vt Amor diuinus; non vt Amor significat actum dilectionis, sed vt significat terminum intrinsecum eius ab ipsa productum. Diligere autem sumitur dupliciter, scilicet essentialiter & notionaliter, vt docet D. Thomas hîc qu. 37. art. 2. & hoc propter penuriam vocum: non enim habemus distincta nomina ad exprimenda ea, quæ pertinent ad voluntatem; sicut habemus ad exprimenda ea, quæ pertinent ad intellectum: Vnde Intelligere simpliciter sumptum in Diuinis, & intellectio sunt essentialia; Dicere autem, & Verbum sunt notionalia: sed diligere, dilectio, & Amor in Diuinis sumuntur tam essentialiter, quàm notionaliter; solum spirare sumitur notionaliter. Diligere essentialiter sumptum significat actum amandi, secundùm quòd dicit habitudinem amantis ad rem amatam: & sic tres diuinæ personæ diligunt se inuicem, & creaturas actuales; non quidem Spiritu sancto, quia non procedit amore siue dilectione essentiali, alioquin procederet à seipso: sed vt sic diligunt se amore essentiali siue diuina essentia communi tribus diuinis personis. Diligere autem notionaliter sumptum nihil est aliud, quàm spirare amorem, sicut dicere est producere Verbum: & sic tantùm Pater & Filius diligunt, non autem Spiritus sanctus. Differunt autem Diligere notionale & Spirare, quòd Diligere importat tam actum dilectionis quo producitur Amor, quàm ipse Amor productus; sicut florere importat, tam floritionem quæ est actio productiua floris, quàm florem productum: Spirare autem tantùm importat actum notionalem, quamuis dicat habitudinem ad terminum productum: ita D. Thomas loco citato ad 2. vbi comparat Spirare cum Generare, & Diligere cum Dicere: & infert. Quòd sicut Pater dicit se & alia omnia suo Verbo, nō autem generat se & alia suo Filio: sic diligit se & creaturas Spiritu sancto, non autem spirat se & creaturas Spiritu sancto: cuius rationem affert, quia quando in conceptu actionis includitur determinatus effectus vel terminus, principium actionis denominatur non solùm ab actione, sed etiam ab effectu vel termino; quando autem in conceptu actionis non includitur determinatus effectus vel terminus, tunc principium actionis denominatur tantùm ab actione, & non ab effectu vel termino ipsius; quod magis explicabitur in præsenti dubio. Quærimus igitur, vtrùm propriè & rigorosè loquendo, Pater & Filius diligant se Spiritu sancto: quòd enim aliquo modo hæc propositio sit concedenda, habetur ex authoritate sanctorum Patrum: vnde D. Thomas articulo citato refert varias expositiones huius propositionis, secundùm quas impropriè sumitur à variis, & sic conceditur ab illis.

Prima opinio Aureoli, Scoti, & Durandi asserit, quòd prædicta propositio in rigore sermonis est falsa & impropria. Probatur; Si hæc sit vera, Pater & Filius diligunt se spiritu sancto, ly *diligunt* sumitur notionaliter, vt communiter conceditur: diligere autem notionaliter ex D. Thoma hîc qu. 37. art. 2. idem est ac Spirare: ergo sicut non potest dici, quòd Pater, & Filius spirant se Spiritu sancto, sic non potest dici quòd diligunt se Spiritu sancto. Vel etiam esset concedendum, ex paritate rationis, quòd Pater & Filius diligunt Spiritum sanctum Spiritu sancto; quod tamen non debet concedi: nam cùm Diligere notionaliter idem sit omninò ac Spirare; sensus illius propositionis esset, quòd Pater & Filius spirant Spiritum sanctum Spiritu sancto, quod est absurdum concedere.

Secundò, Actus notionales numquam reflectuntur supra sua principia; non enim dicimus, quòd Pater generat se: sed Diligere est actus notionalis, & Pater ac Filius sunt principium illius: ergo non potest reflecti supra ipsos, vt possit concedi, quòd Pater & Filius diligant se Spiritu sancto.

Tertiò, Si quid suaderet hanc propositionem, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, esse propriam & simpliciter concedendam: esset ratio & instantia, quibus vtitur D. Thomas ad hoc probandum: sed tam ratio, quàm instantia deficit; Ratio quidem, quia sequentes propositiones sunt falsæ: Ædificator ædificat ædificio: Pater generat filio: & tamen termini istarum actionum includuntur in conceptu ipsarum, nam ædificare est ædem facere, & generare est filium producere; Instantia autem deficit, quia *florere* est verbum neutrum, & ita non significat florem producere, at esse floridum: ergo hæc propositio non est propria, & simpliciter concedenda, Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto, si diligere sumatur notionaliter: vnde talis propositio est simpliciter & absolutè concedenda, vt vera & propria. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur conclusio authoritate sanctorum Patrum. Augustinus 6. de Trinitate cap. 5. dicit quòd Spiritus sanctus est Charitas siue Amor, quo vterque (scilicet Pater & Filius) coniungitur, quo genitus à gignente diligatur, generatorémque suum diligat. Et lib. 15 cap. 17. ait, quòd Spiritus sanctus est Charitas mutua, qua Pater & Filius se mutuò diligunt. Nec verum est, quod respondent aduersarij, Augustinum retractasse hanc propositionem in simili, quando retractauit aliam, quam lib. 83. quæstionum qu. 23. dixerat, nempe Patrem esse sapientem sapientiâ genitâ, aut Filio: tum quia hæ propositiones non sunt similes, vt ait D. Thomas hîc qu. 37. art. 2. ad 2. nam esse sapientem in Diuinis sumitur tantùm essentialiter; diligere autem sumitur tam essentialiter, quàm notionaliter: tum quia postquam Augustinus retractauit illam, quòd Pater sit sapiens sapientia genita lib. 15. de Trinitate cap. 7. istam quòd Pater & Filius diligant se Spiritu sancto, tradit eodem lib. loco posteriori, scilicet cap. 17. vnde signum est eam non retractasse. Hieronymus in Psal. 17. ait, Spiritum sanctum esse dilectionem, quam habet Pater in Filio, & Filius in Patre. Bernardus lib. de amore Dei cap. 7. sic ait: Amas te ô amabilis Domine in te ipso, cùm à Patre & Filio procedit Spiritus sanctus, Amor Patris ad Filium, & Filij ad Patrem. Richardus de Sancto Victore in declarationibus ad D. Bernardum ait: Si rectè diceris amare amore, qui à te procedit, cur non Pater & Filius dicuntur amare amore, qui ab ipsis procedit. Tandem hanc veritatem probat ex professo D. Thomas hîc qu. 37. art. 2.

Secundò, probatur ratione D. Thomæ loco citato, ad hanc formam reducta: Quotiescumque datur aliqua actio productiua termini vel effectus; in cuius intellectu includitur ipse terminus vel effectus, in quantum non potest concipi talis actio sine ipso termino, vel ipse terminus sine tali actione; aut in quantum ipse terminus se tenet ex parte actionis, quia agens mediantibus actione & termino attingit aliquod subiectum vel obiectum vlterius: tunc agens denominatur non solùm ab actione, sed etiam à termino ipsius: Vtriusque exemplum affert D. Thomas; Primi quidem in hoc quòd arbor dicitur florens & floritione, & floribus; quia non potest concipi floritio sine floribus, nec flores sine floritione, cùm florere sit in arbore emittere flores, aut habere flores à se emissos: exemplum autem secundi affert in igne, qui dicitur calefacere lignum, & calefactione, & calore producto, quia calor sic includitur in conceptu calefactionis, vt se teneat ex parte ipsius, in quantum ignis mediantibus calefactione & calore attingit lignum, quod est subiectum recipiens calorem, & alterabile per calefactionem: sed Spiritus sanctus sic est terminus dilectionis notionalis ab ipsa productus, vt includatur intimè in intellectu ipsius; Cùm dilectio notionalis non possit nec esse, nec intelligi sine amore diuino qui est Spiritus sanctus, nec Amor diuinus possit concipi sine tali dilectione; cùm Amor ex propria ratione sit terminus vitalis, qui non potest esse sine actuali dilectione; insuper Amor terminus dilectionis, ita se tenet ex parte ipsius dilectionis, vt diligens mediantibus dilectione & amore termino ipsius attingat vlterius obiectum diligibile: ergo Pater & Filius in Diuinis, qui sunt principium dilectionis notionalis, qua se mutuò amant, & Spiritus sancti per eam producti vt amoris diuini, verè & propriè diligunt se, non solùm ipsa dilectione notionali, sed etiam Spiritu sancto.

AD primum ergo dicendum, quòd spirare licèt sit idem, quod diligere notionale, quantum ad rem significatam; non tamen est idem quantum ad modum significandi: nam spirare solùm dicit habitudinem ad terminum productum; nec ita importat ipsum terminum, vt terminus non possit concipi non concepta spiratione, sufficit enim concipere quòd præcesserit: diligere autem notionale dicit habitudinem, & ad terminum productum, & simul cum tali termino ad vlterius obiectum; & deinde non potest concipi Amor sine actuali dilectione, nec actualis dilectio sine amore producto. Ad illud quod infertur, dicendum quòd debet concedi, Patrem & Filium diligere etiam Spiritum sanctum, imò & creaturas Spiritu sancto, propter rationem adductam. Nec vrget probatio in contrarium; quia vt dictum est, spirare dicit tantùm habitudinem ad terminum productum, diligere autem notionale dicit habitudinẽ, tam ad terminum productum, quàm ad vlterius obiectum: vnde propriè dici potest quòd Pater & Filius diligunt Spiritum sanctum, quia est obiectum dilectionis; & diligunt Spiritu sancto, quia est terminus dilectionis: spirant autem Spiritum sanctum, quia est terminus productus per spirationem; non autem spirant Spiritu sancto, quia hoc denotat quòd esset principium spirationis.

AD secundum dicendum, quòd si per ly *reflectuntur supra sua principia*, intelligatur quòd actus notionales non producunt sua principia, est verissimum quòd actus notionales nunquam reflectuntur supra sua principia: si autem intelligatur quòd non terminantur ad sua principia, si principia sint obiectum cognitionis

tionis & amoris, est falsum; nam Pater dicit se Verbo,& pari ratione Pater & Filius diligunt se Spiritu sancto.

Ad tertium dicendum, quòd tam ratio, quàm instantia adducta à D.Thoma est optima: Vnde ad impugnationem rationis dicendum, quòd termini ædificationis & generationis non sunt ita de intellectu ipsarum, vt non possint esse sine ipsis: cùm de facto transacta ædificatione & generatione remanet ædes siue ædificium, & Filius: & insuper hi termini non ita sunt ex parte actionis, vt simul cum ipsa attingant vlterius obiectum. Ad impugnationem instantiæ dicendum, quòd florere ex communi vsu loquendi, verè significat flores emittere, & eos à se emissos habere; etiamsi *florere* sit verbum neutrum: Vnde si Deus produceret immediatè flores in arbore, tunc arbor diceretur florida, sed non florere, & hæc propositio esset vera, Arbor quæ non floruit, est florida.

DVBIVM VII.

Vtrùm esse donum notionale conueniat soli Spiritui sancto.

SVpponendum est, quòd donum in Diuinis dicitur tam essentialiter, quàm notionaliter vt docet D.Thomas hîc qu. 38. ex quo sequens diffinitio doni deducitur; est res alicuius, qui liberaliter eam alteri conferre potest ad vsum, vel fruitionem: vnde donum dicit aliquam habitudinem, & ad datorem, & ad eum cui datur. Dicitur res alicuius, quia debet esse eius à quo donatur, nemo enim potest dare id,quod non habet vt suum: potest autem aliquid esse alicuius; vel per identitatem, iuxta illud Augustini, tract. 29. in Ioannem,Quid tam tuum, quàm tu? vel per originem, & sic diuinæ personæ procedentes sunt eius à quo procedunt; vel per possessionem, vt seruus, & similia: & ex hoc diuerso modo, quo aliqua res est alterius, est diuersa potestas penes datorem donandi eam, ex qua sequitur diuersitas per se donorum. Additur, qui liberaliter eam alteri conferre potest, vt ostendatur per ly *liberaliter*, quòd actio qua datur aut confertur, debet esse omninò gratuita & liberalis, Vnde essentia diuina communicata necessariò per generationem Filio, & per spirationem Spiritui sancto, non habet propriè rationem doni; & ita datio alicuius vt sit donum, debet esse irredibilis, siue non ex intentione retributionis: non autem est necesse quòd actu conferatur, sed sufficit quòd possit conferri; & per hoc differt donum à donato siue dato. Per alias particulas denotatur, quòd donum non sit propriè, nisi creaturæ intellectuali habenti hos actus voluntatis,scilicet vsum mediorum, & fruitionem vltimi finis. Cùm ergo hæc diffinitio doni conueniat tam diuinæ essentiæ & eius attributis, quàm diuinis personis, inde est quòd donum in Diuinis dicitur tam essentialiter, quàm notionaliter. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm esse donum notionale conueniat soli Spiritui sancto.

Prima opinio negat, quòd esse donum notionale conueniat soli Spiritui sancto. Probatur; si quid suaderet conuenire soli Spiritui sancto, siue esse proprium eius, quod sit donum notionale, maximè quia ex vi suæ processionis habet quòd sit Amor notionalis, & Amor habet rationem primi doni: hæc enim est ratio D.Thomæ hîc qu. 38. art. 2. sed hæc ratio deficit: tum quia ratio doni non conuenit diuinis personis, nisi per ordinem ad creaturas; & tamen Spiritus sanctus non procedit ex vi suæ processionis vt Amor creaturarum, quia creaturæ possibiles non sunt actu diligibiles, actuales verò liberè diliguntur: tum quia Deus nihil donat creaturis per amorem proprium vnius personæ, sed per amorem communem toti Trinitati, ac proinde per amorem essentialem, quia opera ad extra sunt indiuisa: ergo esse donum notionale non conuenit soli Spiritui sancto.

Secundò, si esse donum notionale soli Spiritui sancto conueniret, plura sequerentur inconuenientia. Primum, quòd ratio primi doni non esset propria Amori diuino essentiali, sed conueniret etiam Amori notionali: cùm tamen constet essentialia in Diuinis esse priora notionalibus, & ita Amor essentialis est prius donum quàm Amor notionalis,ac proinde ille solus est primum donum. Secundum, quòd esset duplex primum donum; vnum improductum, nempe Amor essentialis; & aliud productum, nempe Amor notionalis. Tertium, quòd addenda esset noua notio in Diuinis, videlicet notio doni pro Spiritu sancto: quæ cùm admitti non possint, esse donum notionale non conuenit soli Spiritui sancto.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd esse donum notionale conuenit soli Spiritui sancto: siue Spiritus sanctus ex vi suæ proprietatis personalis habet rationem primi doni. Ita communiter Discipuli D.Thomæ, & alij.

Probatur conclusio authoritate S.Augustini lib. 4. de Trinitate cap. 20. & lib. 5. cap. 11. vbi eam expresse docet: ac D. Thomæ tum hîc quæst. 38. art. 2. tum in 1. d. 16. quæst. vnica art. 4. tum eodem loco ad Annibaldum. Deinde probatur ratione eiusdem D. Thomæ sic ad formam reducta: Illud conuenit soli Spiritui sancto, quod conuenit ipsi ratione suæ proprietatis personalis, & ex vi suæ processionis formalissimè consideratæ: quod enim sic illi conuenit, conuenit vt proprium, ac proinde illi soli: sed

sed esse donũ notionale simpliciter & absolutè loquendo, siue esse primum donum notionale conuenit Spiritui sancto ratione suæ proprietatis personalis, & ex vi suæ processionis formalissimè consideratæ; nã ex vna parte Spiritus sanctus procedit formalissimè vt Amor Diuinus, & est talis ex vi suæ proprietatis personalis, vt constat ex dictis tum in hac disputatione, tum in prima huius tractatus; ex alia verò parte Amor habet rationẽ primi doni, per quod omnia dona gratuita donãtur; ideò enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum, quod est ipsum amare; amare quippe est velle bonũ: ergo esse donum notionale simpliciter & absolutè loquendo, siue esse primum donum notionale conuenit soli Spiritui sancto. Quod si Filius detur, hoc ipsum est ex Patris amore, qui est Spiritus sanctus, iuxta illud Ioannis 3. Sic Deus dilexit mundũ, vt filium suum vnigenitum daret.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio D. Thomæ est optima. Ad primam eius impugnationem dicendum, quòd quia donum non petit actu dari, sed esse aptum proximè donari: inde est quòd sufficit ad hoc vt Spiritus sanctus ex vi suæ processionis, & ratione suæ proprietatis personalis sit donum, quod procedat ex vi eiusdem processionis vt Amor infinitus, ac proinde vt habens tantam actualitatẽ, quòd possit esse in posteriori naturæ amor gratuitus, & purè liberalis actualium creaturarum intellectualium, quibus solis donum conferendum est. Ad secundam impugnationem patet ex dictis dubio præcedenti, quòd Pater & Filius diligunt se & amore essentiali, & amore notionali qui est Spiritus sanctus: & similiter vtroque amore diligũt creaturas; amore quidem essentiali vt ratione agendi, quæ est communis toti Trinitati, vt probat obiectio; amore verò notionali tanquam termino diuinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quòd nullum sequitur inconueniens. Non primum, nec secundum: quia nullum est inconueniens asserere, quòd in Diuinis sint duo prima dona; vnum essentiale, & vnum notionale; vnum improductum, aliud productum: sicut non est inconueniens asserere in Diuinis duos amores, vnum essentialem, & alium notionalem. Quòd autem donum essentiale præintelligatur dono notionali, non tollit quin vtrumque sit primum donum, vnum quidem per modum actus dilectionis, aliud verò per modum termini. Nec sequitur tertium, quia vt dictum est supra, ratio Spiritus sancti, ratio diuini Amoris per modum termini producti, & ratio primi doni notionalis, sunt eadem simplicissima ratio, absque vlla distinctione virtuali ex parte rei conceptæ; quamuis ex parte nostri modi concipiendi videantur plures: vnde non constituunt plures notiones; sicut nec ratio Filij, & ratio Verbi, vt dictum est.

QVÆSTIO XXXIX.

De personis ad essentiam relatis, in octo articulos diuisa.

Post ea, quæ de personis diuinis absolutè tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, & ad proprietates, & ad actus notionales, & de comparatione ipsarum adinuicem.

¶ Quantum igitur ad primum horum octo quæruntur.
¶ Primo, vtrum essentia in diuinis sit idem quod persona.
¶ Secundo, vtrum dicendum sit, quòd tres personæ sunt vnius essentiæ.
¶ Tertio, vtrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari.
¶ Quarto, vtrum adiectiua notionalia aut verba, vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretiue acceptis.
¶ Quinto, vtrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis.
¶ Sexto; vtrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis.
¶ Septimo vtrum essentialia attributa sint approprianda personis.
¶ Octauo, quod attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICVLVS I.

Vtrum in diuinis essentia sit idem quod persona.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd in diuinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscunque enim 202. essentia est idem quod persona seu suppositum, oportet quòd *Supra qu. 3. art 3. Et* sit tantum vnum suppositum vnius naturæ, vt patet in om- *1. dist. 14.* nibus substantiis separatis. Eorum enim quæ sunt idem re, *qu. 1. art. 1.* vnum multiplicari non potest, quin multiplicetur & reliquum. Sed in diuinis est vna essentia, & tres personæ, vt * ex supra dictis patet. Ergo essentia non est idem quod persona. *Q. 31. a. 2. & qu. 28. art. 3.*

¶ 2 Præterea, Affirmatio & negatio simul & semel non verificantur de eodem, Sed affirmatio & negatio verificantur de essentia & persona. Nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona & essentia non sunt idem.

¶ 3 Præterea, Nihil subiicitur sibi ipsi. Sed persona subiicitur essentiæ. Vnde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est, quod Augu. * dicit 7. de Tri. Cùm dicimus personam patris, non aliud dicimus quam substantiam *Lib. 7. de Trin. ca. 6.* patris. *circa principiũ to. 3.*

CONCLVSIO.

Cùm persona sit relatio subsistens in diuina natura, idem realiter est quod diuina essentia; distinguuntur tamen personæ diuinæ inter se realiter ratione oppositæ realis relationis.

Respondeo dicendum, quod considerantibus diuinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum * est enim supra, quod diuina simplicitas hoc *Q. 4 a. 3.* requirit, quòd in Deo sit idem essentia & suppositum quod in substantiis intellectualibus nihil est aliud quam persona. Sed difficultatem videtur ingerere, quia multiplicatis personis diuinis, essentia retinet vnitatem. Et quia vt * Boë. dicit. Relatio multiplicat personarum Trinitatem, potuerunt *Boet. lib. de Tri. non procul à fine.* aliqui hoc modo in diuinis differre essentiam & personam, quorum relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus, solum quod ad alterum sunt, & non quod res sunt. Sed (sicut supra * ostensum est) sicut relationes in re- ** Q. 28. artic. 2.* bus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia diuina. Ex quo sequitur, quod in Deo non sit aliud essentia, quàm persona secundum rem, & tamen quòd personæ realiter abinuicem distinguantur. Persona enim (vt dictum est * supra) significat relationem, prout est subsistens in natura diuina. Relatio autem ad essentiam comparata non dif- *Q. 29. a. 4.* fert re, sed ratione tantum. ᶜ Comparata autem ad opposi- 166 tam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet vna essentia, & tres personæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quod sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In diuinis autem relationes sunt subsistentes. Ideo secundum quod habent oppositionem adinuicem, possunt distinguere supposita: neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur abinuicem, secundum quod sunt realiter idem cum essentia.

Ad secundum dicendum, quod inquantum essentia & persona in diuinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de vno quod negatur de altero: & per consequens quòd supposito vno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum, quòd rebus diuinis nomina imponimus secundum modum rerum creatarum: vt supra dictum est. ᵉ Et quia naturæ rerum creatarum indiuiduantur per materiam quæ subiicitur naturæ speciei: inde est quòd indiui- 68 dua dicuntur subiecta vel supposita vel hypostases. Et pro- 70 pter hoc etiam diuinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quòd ibi sit aliqua suppositio vel subiectio secundum rem.

ARTI

Digitized by Google

ARTICVLVS II.

Vtrum sit dicendum, tres personas esse vnius essentiæ.

203 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd non sit dicendum, tres personas esse vnius essentiæ. Dicit enim Hilarius in * lib. de synodis quod pater & filius & spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam verò, vnum. Sed substantia Dei est eius essentia Ergo tres personæ non sunt vnius essentiæ.

*1. dist. 34. q. 1. art. 2. * in fine 4. fol. à principio numerotati. Ca. 1. parũ à principio, & paulo post idem repetitur.*

¶ 2 Præterea, Non est affirmandum aliquid de diuinis quod auctoritate scripturæ sacræ non est expressum. Vt patet per Dionys * 1. ca. de di. no. Sed nunquam in scriptura sacra exprimitur, quòd pater & filius & spiritus sanctus sunt vnius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

¶ 3 Præterea, Natura diuina est idem quod essentia. Sufficeret ergo dicere, quod tres personæ sunt vnius naturæ.

¶ 4 Præterea, Non consueuit dici, quòd persona sit essentiæ, sed magis quod essentia sit personæ. Ergo neque conuenienter videtur dici quòd tres personæ sunt vnius essentiæ.

¶ 5 Præterea, Aug. * dicit quod non dicimus tres personas esse ex vna essentia, ne intelligatur in diuinis aliud esse essentia & persona. Sed sicut propositiones sunt transitiuæ, ita & obliqui. Ergo pari ratione non est dicendum, quòd tres personæ sunt vnius essentiæ.

Lib. 7. de Trin. cap. 6. paulo post medium tom. 3.

¶ 6 Præterea, Id quod potest esse erroris occasio, non est in diuinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres personæ vnius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio: Quia vt Hilarius dicit in * lib. de synodo, vna substantia patris & filij prædicata, aut vnum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut diuisam vnam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quæ à duobus & vsurpata sit & assumpta Non est ergo dicendum, tres personas esse vnius substantiæ.

Li. de synodo in tertio fol. à principio lib.

SED contra est, quod August. dicit in * lib. 3. contra Maximinum, Quòd hoc nomen, omousion, quod in Concilio Niceno aduersus Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse vnius essentiæ.

Lib. 3. con. Maximinũ c. 14. ante medium. t. 6.

CONCLVSIO.

Essentia diuina, cùm in diuinis significetur vt forma, erit vna trium personarum, quæ tres erunt vnius essentiæ.

RESPONDEO dicendum. quod (sicut supra dictum est *) intellectus noster res diuinas nominat: non secundum modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundum modum in rebus creatis inuentum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicuius speciei per materiã indiuiduatur, & sic natura se habet vt forma, indiuiduum autem vt suppositum formæ: propter hoc etiam in diuinis quantum ad modum significandi, essentia significatur vt forma trium personarum: dicimus autem in rebus creatis formam quamcunque esse eius cuius est forma, sicut sanitatem vel pulchritudinẽ hominis alicuius. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adiectione alicuius adiectiui, quod designat illam formam. Vt cùm dicimus, ista mulier est egregiæ formæ, iste homo est perfectæ virtutis. Et similiter quia in diuinis multiplicatis personis non multiplicatur essentia, dicimus vnam essentiam esse trium personarum, & tres personas vnius essentiæ, vt intelligantur isti genitiui construi in designatione formæ.

Q. 13. art. 1. & 11.

AD primum ergo dicendum, quòd substantia sumitur pro hypostasi & non pro essentia.

AD secundum dicendum, quòd licet tres personas esse vnius essentiæ, non inueniatur in sacra scriptura per hæc verba: inuenitur tamen quantum ad hunc sensum. Sicut ibi. Ego & pater vnum sumus. Et ego in patre, & pater in me est. Et per multa alia haberi potest idem.

AD tertium dicendum, quòd quia natura designat principium actus, essentia verò ab essendo dicitur, possunt dici aliqua vnius naturæ quæ conueniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia. Sed vnius essentiæ dici non possunt nisi quorum est vnum esse. Et ideo magis exprimitur vnitas diuina per hoc, quod dicitur quòd tres personæ sunt vnius essentiæ, quàm si diceretur, quòd sunt vnius naturæ.

AD quartum dicendum est, quòd forma absolutè accepta consueuit significari, vt eius cuius est forma, vt virtus Petri. Econuerso autem res habens formam aliquam non consueuit significari vt eius, nisi cùm volumus determinare siue designare formam. Et tunc requiruntur duo genitiui, quorum vnus significet formam, & alius determinationem formæ: vt si dicatur, Petrus est magnæ virtutis. Vel etiam requiritur vnus genitiuus habens vim duorum genitiuorum: vt cùm dicitur, vir sanguinum est iste, id est effusor multi sanguinis Quia igitur essentia diuina significatur vt forma respectu personæ. conuenienter essentia personæ dicitur, non autem è conuerso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, vt si dicatur quòd pater est persona diuinæ essentiæ, vel quòd tres personæ sunt vnius essentiæ.

AD quintum dicendum, quòd hæc præpositio, ex, vel, de, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium actiuum. Aliquid tamen est sua forma, vt patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideo per hoc quod dicimus tres personas vnius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quàm persona, quod ostenderetur si diceremus tres personas ex eadem essentia.

AD sextum dicendum, quòd sicut Hilar. * dicit in lib. de synod. malè sanctis rebus præiudicatur, si quia non sanctæ à quibusdam habentur, esse non debeant. Sic, si malè intelligitur omousion, quid ad me benè intelligentem? Sic ergo vna substantia ex vna geniti proprietate, non sic autem ex proportione, aut ex vnione, aut ex communione.

Lib. de Synod. in vlt. fol. ante finem li.

R. P. Philippi Carm. dist. Diss. Theolog. in 1. p.

ARTICVLVS III.

Vtrum nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.

204 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod nomina essentialia (vt hoc nomen Deus) non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur vt habens humanitatem, ita Deus significatur vt habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dij.

1. dist. 41. art. 1. 3. Et Rec. Trin. q. 1. art. 4.

¶ 2 Præterea, Gene. 1. vbi dicitur, in principio creauit Deus cælum & terram. Hebraica veritas habet. Elohim: quod potest interpretari dij siue iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dij, & non vnus Deus.

¶ 3 Præterea, Hoc nomen, res (cùm absolutè dicatur) videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen, pluraliter, prædicatur de tribus personis. Dicit enim Augu. in * lib. de doctr. Christiana. Res quibus fruendum est, sunt pater & filius & spiritus sanctus. Ergo & alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

Lib. 1. de doctr. Christiana c. 5. tom. 3.

¶ 4 Præterea, Sicut hoc nomen, Deus, significat habentem deitatem: ita hoc nomen, persona, significat subsistentem in natura aliqua intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eadem ratione dicere possumus tres deos.

SED contra est, quod dicitur Deute. 6. Audi Israël, Dominus Deus tuus, Deus vnus est.

CONCLVSIO.

Nomina essentialia substantiua in diuinis, in singulari tantum prædicantur de personis, nomina verò adiectiua in plurali tantum.

RESPONDEO dicendum, quòd nominum essentialium quædam significant essentiam substantiuè, quædam vero adiectiuè. Ea quidem quæ substantiuè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, & non pluraliter. Quæ verò adiectiuè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali. Cuius ratio est, quia nomina substantiua significant aliquid per modum substantiæ, nomina verò adiecta significant aliquid per modum accidentis, quod inhæret subiecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet vnitatem vel multitudinem. Vnde & singularitas vel pluralitas nominis substantiui attenditur secundum formam significatam per nomen. • Accidentia autem sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt vnitatem, vel multitudinem. • Et ideo in adiectiuis attenditur singularitas & pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non inuenitur vna forma in pluribus suppositis, nisi vnitate ordinis, vt forma multitudinis ordinatæ. Vnde nomina significantia talem formam si sint substantiua, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adiectiua. Dicimus enim quod multi homines sunt collegium vel exercitus, aut populus: dicimus tamen, quod plures homines sunt collegiati, in diuinis autem essentia diuina significatur per modum formæ, vt dictum * est. Quæ quidem simplex est maximè vna, vt supra † ostensum est. Vnde nomina significantia diuinam essentiam substantiuè, singulariter & non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio, quare Sortem & Platonem & Ciceronem dicimus tres homines, patrem autem & filium & spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed vnum Deum: quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates, in tribus autem personis est vna diuina essentia. Ea verò quæ significant essentiam adiectiuè, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æternos & increatos & immensos, si adiectiuè sumantur. Si verò substantiuè sumantur, dicimus vnum increatum, immensum, & æternum, vt Athanas. * dicit.

179 (right margin, at "secundum formam significatam per nomen") · 791 (right margin, at "vnitatem, vel multitudinem")

Ar. præced. q. 3. art. 3. † q. 3. a. 7. & q. 11. art. 4.

In Symbolo suæ fidei.

AD primum ergo dicendum, quòd licet Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam Deus dicitur substantiuè, sed habens deitatem dicitur adiectiuè. Vnde licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quòd sint dij.

AD secundum dicendum, quòd diuersæ linguæ habent diuersum modũ loquendi. Vnde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases: ita & in Hebræo dicitur pluraliter Elohim. Nos autem non dicimus pluraliter neque Deos, neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

AD tertium dicendum, quòd hoc nomen, res, est de transcendentibus. Vnde secundum quod quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in diuinis: secundum verò quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Vnde August. * dicit ibidem, quod eadem Trinitas quædam summa res est.

Loco citato in argumento.

AD quartum dicendum, quòd forma significata per hoc nomen, persona, non est essentia vel natura, sed personalitas Vnde cùm sint tres personalitates, id est tres personales proprietates in patre & filio & spiritu sancto: non singulariter sed pluraliter prædicatur de tribus.

ARTICVLVS IV.

Vtrum nomina essentialia concreta possint supponere pro persona.

205 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd nomina essentialia concretiua non possunt supponere pro persona, ita quod hæc sit vera, Deus genuit Deum. Quia (vt Sophistæ

1. d. 4. q. 1. art. 1.

RR i

phistæ dicunt) terminus singularis idem significat & supponit. Sed hoc nomen, Deus, videtur esse terminus singularis, cùm pluraliter prædicari non possit, vt dictum est. * Ergo cùm significet essentiam, videtur quòd supponat pro essentia, & non pro persona.

Art. præc. & q. 13. art. 9.

¶ 2 Præterea, Terminus in subiecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico, Deus creat, hoc nomen, Deus, supponit pro essentia. Ergo cùm dicitur Deus genuit: non potest iste terminus, Deus, ratione prædicati notionalis supponere pro persona.

¶ 3 Præterea, Si hæc est vera, Deus genuit, quia pater generat, pari ratione hæc erit vera, Deus non generat, quia filius non generat. Ergo est Deus generans, & Deus non generans. Et ita videtur sequi quod sint duo dij.

¶ 4 Præterea, Si Deus genuit Deum, aut se Deum, aut alium Deum: Sed non se Deum, quia vt August. dicit in * 1. de Trin. nulla res generat se ipsam. Neque alium Deum: quia non est nisi vnus Deus: ergo hæc est falsa, Deus genuit Deum.

Lib. 1. de trin. cap. 1. ante medium. to. 3.

¶ 5 Præterea, Si Deus genuit Deum, aut Deum qui est Deus pater, aut Deum qui non est Deus pater. Si Deũ qui est Deus pater; ergo Deus pater est genitus. Si Deum qui non est Deus pater; ergo Deus est qui non est Deus pater. Quod est falsum. Non ergo potest dici quod Deus genuit Deum.

Sed contra est, quod in symbolo dicitur, Deum de Deo.

CONCLVSIO.

Nomina essentialia in diuinis concreta nonnunquam pro essentia, aliquando pro vna persona; nonnunquam etiam pro tribus supponunt personis, secundum quod adiungitur nomen ad essentiam seu personam spectans.

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, quod hoc nomen, Deus, & similia propriè secundum suam naturam supponunt pro essentia, sed ex adiuncto notionali trahuntur ad supponendum pro persona. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione diuinæ simplicitatis: quæ requirit quod in Deo idem sit habens, & quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, Deus, est idem quod deitas. Sed in proprietatibus locutionum, non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia hoc nomen, Deus, significat diuinam essentiam, vt in habente ipsam, sicut hoc nomen, homo, humanitatem significat in supposito: alij melius dixerunt, quod hoc nomen, Deus, ex modo significandi habet vt propriè possit supponere pro persona, sicut & hoc nomen, homo. Quandoque
243 ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, vt cùm dici-
281 tur, Deus creat: * quia hoc prædicatum competit subiecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas: Quandoque verò supponit personam vel vnam tantum, vt cùm dicitur, Deus generat: vel duas, vt cùm dicitur, Deus spirat: vel tres, vt cùm dicitur; Regi seculorum immortali, inuisibili, soli Deo, &c. 1. Timoth. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc nomen, Deus, licet conueniat cum terminis singularibus, in hoc, quòd forma significata non multiplicatur: conuenit tamen cum terminis communibus in hoc, quòd forma significata inuenitur in pluribus suppositis. Vnde non oportet quòd semper supponat pro essentia quam significat.

Ad secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit contra illos qui dicebant, quòd hoc nomen, Deus, non habet naturalem suppositionem pro persona.

Ad tertium dicendum, quòd aliter se habet hoc nomen, Deus, ad supponendum pro persona, quam hoc nomen, homo. Quia enim forma significata per hoc nomen, homo, idest humanitas, realiter diuiditur in diuersis suppositis, per se supponit pro persona, etiam si nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Vnitas autem siue communitas humanæ naturæ non est secundum
a rem, sed solum secundum considerationem. * Vnde iste termi-
207 nus, homo, non supponit pro natura communi: nisi propter exigentiam alicuius additi, vt cùm dicitur, homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, Deus, scilicet essentia diuina, est vna & communis secundum rem. Vnde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam. Vnde cùm dicitur, Deus generat, ratione actus notionalis supponit hoc nomen, Deus, pro persona patris. Sed cùm dicimus, Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam filij: vnde datur intelligi, quòd generatio repugnet diuinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam filij, vera erit locutio, vt si dicatur, Deus genitus non generat. Vnde etiam non sequitur, est Deus generans, & Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personas: vt puta si dicamus, pater est Deus generans, & filius est Deus non generans, & ita non sequitur quòd sint plures dij, quia pater & filius sunt vnus Deus, vt dictum est. *

Art. præc.

Ad quartum dicendum, quòd hæc est falsa, pater genuit se Deum: quia ly se (cùm sit reciprocum) refert idem suppositum. Neque est contrarium quòd August. * dicit ad Maxim. quòd Deus pater genuit alterum se. Quia ly se, vel est casus ablatiui, vt sit sensus, genuit alterum à se: vel facit relationem simplicem, & sic refert identitatem naturæ; sed est impropria vel emphatica locutio: vt sit sensus, genuit alterum simillimum sibi. Similiter & hæc est falsa, genuit alium Deum: quia licet filius sit alius à patre (vt supra dictum * est) non tamen est dicendum, quòd sit alius Deus, quia intelligeretur quòd hoc adiectiuum, alius, poneret rem suam circa substantiuum, quod est Deus: & sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam, genuit alium Deum; ita quòd ly, alius, sit substantiuum: & ly, Deus, appositiuè construatur cum eo. Sed hic est improprius modus loquendi, & euitandus, ne detur occasio erroris.

In epist. ad Maxi. medicum, quæ est 66. parlo ante medium to. 2.
q. 31. art. 2.

Ad quintum dicendum, quòd hæc est falsa, Deus genuit Deum, qui est Deus pater. Quia cùm ly, pater, appositiuè construatur cum ly, Deus, restringit ipsum ad standum pro persona patris: vt sit sensus, genuit Deum qui est ipse pater: & sic pater esset genitus. Quod est falsum. Vnde negatiua est vera, genuit Deum, qui non est Deus pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiua, sed aliquid esse interponendum, tunc è conuerso affirmatiua esset vera, & negatiua falsa: vt sit sẽsus genuit Deũ, qui est Deus qui est pater. Sed hæc est extorta expositio. Vnde melius est quòd simpliciter affirmatiua negetur, & negatiua cõcedatur. Præpositiuus tamen dixit quod tã negatiua quam affirmatiua est falsa: quia hoc relatiuum, qui, in affirmatiua potest referre suppositum, sed in negatiua refert & significatum & suppositum. Vnde sensus affirmatiuæ est, quòd esse Deum patrem, conueniat personæ filij. Negatiuæ verò sensus est, quòd esse Deum patrem, non tantum remoueatur à persona filij, sed etiam à diuinitate eius. Sed hoc irrationabile videtur, cùm * secundum Philosophum de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

Lib. 2. periher. cap. 1. tom. 1.

ARTICVLVS V.

Vtrùm nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quòd nomina
essentialia in abstracto significata possunt supponere pro 206
persona, ita quòd hæc sit vera, essentia generat essentiam. Dicit enim August. * 7. de trinit. Pater & filius sunt vna sapientia, quia vna essentia: & sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia.

1. d. 5. q. 1. art. 1.
Lib. 7. de trinit. c. 1. circa finem, & cap. 2. in princ. to. 3.

¶ 2 Præterea, Generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt: sed filius generatur. Ergo cùm essentia diuina sit in filio, videtur quod essentia diuina generetur.

¶ 3 Præterea, Idem est Deus & essentia diuina, vt ex supra dictis patet. * Sed hæc est vera, Deus generat Deum, sicut dictum † est. Ergo hæc est vera, essentia generat essentiam.

** q. 3. art. 3. & 4.*
† art. præc.

¶ 4 Præterea, De quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia diuina est pater. Ergo essentia potest supponere pro persona patris. Et sic essentia generat.

¶ 5 Præterea, Essentia est res generans, quia est pater qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans & non generans. Quod est impossibile.

¶ 6 Præterea. August. * dicit in 4. de trinit. Pater est principium totius deitatis: sed non est principium nisi generando, vel spirando. Ergo pater generat vel spirat deitatem.

Sed contra est, quod August. dicit in † 1. de trinit. quòd nulla res generat seipsam. Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cùm nihil sit in Deo quod distinguatur à diuina essentia. Ergo essentia non generat essentiam.

Libr. 4. de trin. c. 20. declinando ad fi. to. 3.
† libr. 1. de trin. cap. 1. ante med. tom. 3.

CONCLVSIO.

Essentialia nomina in abstracto minime pro persona supponere possunt.

Respondeo dicendum, quòd circa hoc errauit Abbas Ioachim: asserens quod sicut dicitur, Deus genuit Deum: ita potest dici quòd essentia genuit essentiam, considerans quod propter diuinam simplicitatem nõ est aliud Deus, quàm diuina essentia. Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, vt dictum est. * Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi vtrobique. Nam hoc nomen, Deus, quia significat diuinam essentiam, vt in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quòd possit supponere pro persona. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari, de hoc nomine Deus, vt dicatur, quòd Deus est genitus vel generans, sicut dictum est. * Sed hoc nomen, essentia, non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro persona: quia significat essentiam, vt formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus abinuicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quòd esset distinctio in essentia diuina, sicut est distinctio in suppositis.

Conc. Lat. sub Inn. III. ca. 2. refertur in cap. Damnamus. extr. de sum. Trin.
Art. præc.
Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad exprimendam vnitatem essentiæ & personæ, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quàm proprietas locutionis patiatur. Vnde huiusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, vt scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia: vt cùm dicitur, essentia de essentia, vel sapientia de sapientia, sit sensus: filius qui est essentia & sapientia, est de patre, qui est essentia & sapientia. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo at-
tendendus: quia ea quæ pertinent ad actum, magis propin- b
què se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Vn- 208
de minus impropria est ista, natura de natura, vel sapientia 216
de sapientia, quàm essentia de essentia. b

Ad secundum dicendum, quòd in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam numero, quæ incipit in eo esse per generationem de nouo, & desinit esse per corruptionem, & ideo generatur & corrumpitur per accidens. Sed Deus genitus eandem naturam numero accipit, quam generans habet. Et ideo natura diuina in filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum, quòd licet Deus & diuina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diuersimodè de vtroque.

Ad quartum dicendum, quòd essentia diuina prædicatur de patre per modum identitatis, propter diuinam simplicitatem: nec tamen sequitur quòd possit supponere pro patre,

propter

propter diuersum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum vnum prædicatur de altero, sicut vniuersale de particulari.

Ad quintum dicendum, quod hæc est differentia inter nomina substantiua & adiectiua, quia nomina substantiua ferunt suum suppositum; adiectiua vero non, sed rem significatam ponunt circa substantiuum. Vnde sophistæ dicunt quod nomina substantiua supponunt, adiectiua verò non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiua possunt de essentia prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietas personalis distinctam determinet essentiam. • Sed ponitur circa suppositum importatum

210 b per nomen substantiuum. Sed notionalia & personalia adiectiua non possunt prædicari de essentia, nisi aliquo substantiuo adiuncto. Vnde non possumus dicere, quòd essentia est generans: possumus tamen dicere, quòd essentia est res generans, vel Deus generans, si res & Deus supponant pro persona, non autem si supponant pro essentia. Vnde non est contradictio, si dicatur quod essentia est res generans & res non generans: quia primo res tenetur pro persona, secundo pro essentia.

Ad sextum dicendum, quòd deitas inquantum est vna in pluribus suppositis, habet quandam conuenientiam cum forma nominis collectiui. Vnde cum dicitur, pater est principium totius deitatis, potest sumi pro vniuersitate personarum: inquantum, scilicet in omnibus personis diuinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium suiipsius, sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen suiipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis non quia eam generet & spiret, sed quia eam generando & spirando communicat.

ARTICVLVS VI.

Vtrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.

207 AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, vt dicatur, Deus est tres personæ, vel est trinitas: Hæc enim est falsa, homo est omnis homo: quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Sor. est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista, Deus est trinitas pro nullo suppositorum naturæ diuinæ verificari potest. Neque enim pater est trinitas, neque filius, neque spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa, Deus est trinitas.

1. di. 48. q. 1. art. 2. ad 3.

¶ 2 Præterea, Inferiora non prædicantur de suis superioribus nisi accidentali prædicatione: vt cùm dico, animal est homo. Accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, Deus, se habet ad tres personas, sicut commune ad inferiora, vt Damascenus dicit.* Ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, Deus, nisi accidentaliter.

Sed contra est, quòd August. † dicit in lib. de fide ad Petrum, Credimus vnum Deum vnam esse diuini nominis trinitatem.

Lib. 3. orth. fidei c. 4. circa principium. † in ser. 119. de tempore: est ser. 3. in cœna Domini.

CONCLVSIO.

Nomina tam personalia quàm notionalia, si sunt adiectiua, non prædicantur de essentia: si verò sint substantiua, de ea prædicantur.

Respondeo dicendum, quòd (sicut iam dictum est *) licet nomina personalia vel notionalia adiectiua non possint prædicari de essentia: tamen substantiua possunt propter realem identitatem essentiæ & personæ. Essentia autem diuina non solum idem est realiter cum vna persona, sed cum tribus. Vnde & vna persona & duæ & tres possunt de essentia prædicari, vt si dicamus, essentia est pater & filius & spiritus sanctus. Et quia hoc nomen Deus, per se habet quod supponat pro essentia (vt dictum est *) ideo sicut hæc est vera, essentia est tres personæ, ita hæc est vera, Deus est tres personæ.

Ar. præc. Ar. 4. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd (sicut supra dictum est †) hoc nomen, homo, per se habet supponere pro persona, sed ex adiuncto habet, quòd stet pro natura communi. Et ideo hæc est falsa, homo est omnis homo: quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, Deus, per se habet quòd stet pro essentia. Vnde licet pro nullo suppositorum diuinæ naturæ hæc sit vera, Deus est trinitas, est tamen vera pro essentia. Quod non attendens Porretanus eam negauit.

Ar. 4. huius q. ad 3.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, Deus vel diuina essentia est pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori: quia in diuinis non est

11 vniuersale & singulare. • Vnde sicut est per se ista, pater est Deus, ita & ista, Deus est pater: & nullo modo per accidens.

ARTICVLVS VII.

Vtrum nomina essentialia sint approprianda personis.

208 AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in diuinis: quia vt Hier * dicit, ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei: quia potest intelligi, quod vel illi tantum personæ conueniant cui approprianturs: vel quòd magis conueniant ei quàm aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

*1. d. 31. q. 1. art. 2. * Habetur in magist. sentent. li. 4. d. 13. in fine.*

¶ 2 Præterea. Essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed vna persona non se habet ad aliam vt forma; cùm forma ab eo cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa maximè in abstracto significata non debent appropriari personis.

¶ 3 Præterea, Proprium prius est appropriato. Proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis; sicut commune est prius proprio: ergo essentialia attributa non debent esse appropriata.

Sed contra est, quod Apostolus dicit 1. Cor. 1. Christum Dei virtutem, & Dei sapientiam.

CONCLVSIO.

Decuit ad fidei manifestationem essentialia nomina personis diuinis appropriari & accommodari, vel per viam similitudinis, vel dissimilitudinis.

Respondeo dicendum, quòd ad manifestationem fidei conueniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit (vt supra dictum est *) conuenit tamen, vt per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quàm propria personarum: quia ex creaturis ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem deuenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, vt supra dictum est. † Sicut igitur similitudine vestigij vestigij vel imaginis in creaturis inuenta vtimur ad manifestationem diuinarum personarum, ita & essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa, appropriatio nominatur. Possunt autem manifestari personæ diuinæ per essentialia attributa dupliciter. Vno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum: appropriantur filio, qui procedit per modum intellectus, vt verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis: sicut potentia appropriatur patri (vt August. dicit) quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Q. 32. a. 1. Q. 32. a. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd essentialia attributa non sic appropriantur personis, vt eis esse popria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis vel dissimilitudinis: vt dictum est *. Vnde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

In cor. art.

Ad secundum dicendum, quòd si sic appropriarentur essentialia attributa personis, quòd essent eis propria, sequeretur quòd vna persona se haberet ad aliam in habitudine formæ. Quod excludit August. † in 6. de trinit. ostendens, quod pater non est sapientia, quam genuit, quasi solus filius sit sapientia, vt sic pater & filius simul tantum possint dici sapientia, non autem pater sine filio. Sed filius dicitur sapientia patris, quia est sapientia de patre sapientia. Vterque enim per se est sapientia, & simul ambo vna sapientia. Vnde pater non est sapiens sapientia, quam genuit, sed sapientia, quæ est sua essentia.

Lib. 6. de trin. cap. 1. ad finem, tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd licet essentiale attributum secundum rationem propriam sit prius quàm persona secundum modum intelligendi: tamen inquantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quàm appropriatum. Sicut color posterior est corpore, inquantum est corpus: prius tamen est naturaliter corpore albo, inquantum est album.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum conuenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd inconuenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilar. in 2. de trinit. * æternitas est in patre, species in imagine, vsus in munere. In quibus verbis ponit tria nomina, propria personarum, scilicet nomen patris, & nomen imaginis, quod est proprium filio (vt supra dictum est †) & nomen muneris siue donum, quod est proprium spiritus sancti (vt supra habitum est. *) Ponit etiam tria appropriata. Nam æternitatem appropriat patri, speciem filio, vsum spiritui sancto. Et videtur quod irrationabiliter. Nam æternitas importat durationem essendi, species verò est essendi principium vsus verò ad operationem pertinere videtur. Sed essentia & operatio nulli personæ appropriari inueniuntur. Ergo inconuenienter videntur ista appropriata personis. 109

*1. d. 2. q. 1. a. vnica. Et ibidem q. 31. a. 1. & d. 34. q. 2. ar. vnica. * Libr. 2. de trin. paulo post principium. Aug. li. 6. de trinit. cap. 10. † qua. 35. ar. 2. * qua. 38. art. 2.*

¶ 2 Præterea. Aug. in 1 de doct. * Christiana sic dicit: In patre est vnitas, in filio æqualitas in spiritu sancto æqualitatis vnitatisque concordia. Et videtur quod inconuenienter: quia vna persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri. Non enim est sapiens pater sapientia genita vt dictum est. † Sed sicut ibidem subditur, tria hæc vnum omnia sunt propter patrem, æqualia omnia propter filium, connexa omnia spiritum sanctum. Non ergo conuenienter appropriantur personis. Item secundum August. patri attribuitur potentia, filio sapientia, spiritui sancto bonitas. Et videtur hoc esse inconueniens. Nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem inuenitur appropriari filio, secundùm illud 1. ad Cor. 1 Christum Dei virtutem. Et etiam spiritui sancto secundum illud Luc 6. Virtus de illo exibat & sanabat omnes. Non ergo potentia patri est appropriatanda.

lib. 1. c. 5. in fine, tom. 3. Ar. præc. ad 2. & q. 37. art. 2. arg. 1.

Item Aug. in lib. de trin. * dicit. Non confusè accipiendum est quod ait Apostolus, Ex ipso, & per ipsum, & in ipso: ex ipso dicens propter patrem. per ipsum propter filium, in ipso propter spiritum sanctum. Sed videtur quòd inconuenienter: quia per hoc, quòd dicit in ipso, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. ergo ista habitudo causæ deberet appropriari patri, qui est principium non de principio.

Lib. 6. de tri. cap. 10. in fine eiusdem tom.

Item inuenitur veritas appropriari filio, secundum illud Ioan. 14. Ego sum via, veritas, & vita, similiter liber vitæ:

secundum illud Psal. 39. In capite libri scriptum est de me. *Glossa ordinaria ibid.* glo. † i. apud patrem qui est caput meum. Et similiter hoc quod dico, qui est. Quia super illud Isa. 65. Ecce ego ad gentes. dicit glo. * Filius loquitur qui dixit Moysi: Ego sum qui sum. **Glossa interlinearis. ibid.* Sed videtur quòd propria sint filij, & non appropriata Nam veritas secundum Aug. † in lib. de vera religione, est summa similitudo principij absque omni dissimilitudine. *† cap. 36. post mediū tom. 10.1.* Et sic videtur quod propriè conueniat filio qui habet principium. Liber etiam vitæ videtur proprium aliquid esse: quia significat ens ab alio. Omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, qui est, videtur esse proprium filio. Quia si cùm Moysi dicitur, Ego sum qui sum, loquitur trinitas. Ergo Moyses poterat dicere, ille qui est pater & filius & spiritus sanct. misit me ad vos. Ergo & vlterius dicere poterat, ille qui est pater & filius & spiritus sanct. misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum. Quia nulla persona est pater & filius & spiritus sanct. Non ergo potest esse commune trinitati, sed est proprium filij.

CONCLVSIO.

In consideratione Dei, qua Deus absolutè secundum esse suum consideratur, Patri æternitas, filio species, vsus verò spiritui sancto: in consideratione verò Dei, qua vnus consideratur, patri vnitas, filio æqualitas, spiritui san. concordia, vel connexio: in consideratione verò Dei secundum rationem causalitatis, patri potentia, filio sapientia, spiritui san. bonitas attribuitur: in consideratione verò Dei, vt suos respicit effectus, appropriatur patri à quo, filio per quem, spiritui sancto in quo.

RESPONDEO dicendum, quòd intellectus noster qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò consideratur res ipsa absolutè, inquantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est, inquantum est vna. Tertia consideratio rei est secundum quod inest ei virtus ad operandum, & ad causandum. Quarta autem consideratio rei est secundum habitudinem, quam habet ad causata. Vnde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit. Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolutè Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarij, secundum quam æternitas appropriatur patri, species filio, vsus spiritui sancto: æternitas enim inquantum significat esse non principatum, similitudinem habet cum proprio patris, qui est principium non de principio, species autem siue pulchritudo habet similitudinem cum propriis filij. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primò quidem integritas siue perfectio. Quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio siue consonantia. Et iterum claritas. Vnde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

Quantum igitur ad Primum, similitudinem habet cum proprio filij, inquantum est filius habens in se verè & perfectè naturam patris. *Libr. 6. de trin. c. 10. paulò à pr. tom. 3.* Vnde ad hoc innuendum August. † in sua expositione dicit, vbi scilicet in filio summa & perfecta vita est, &c.

Quantum verò ad Secundum conuenit cum proprio filij, inquantum est imago expressa patris. Vnde videmus, quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè repræsentat rem, quamuis turpem. *Loco nunc proximè dicto.* Et hoc tetigit Aug. * cùm dicit, Vbi est tanta conuenientia, & prima æqualitas, &c.

Quantum verò ad tertium conuenit cum proprio filij, inquantum est verbum, quod quidem lux est, & splendor intellectus: vt Damasc. † dicit. *† lib. 1. c. 8. parum ante mediū & cap. 18.* Et hoc tangit Aug. * cùm dicit, Tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, & ars quædam omnipotentis Dei, &c. ** Loco nūc proximè dicto.* Vsus autem habet similitudinem cum propriis spiritus sancti, largo modo accipiendo vsum secundum quod vti comprehendit sub se etiam frui: prout vti est assumere aliquid in facultatem voluntatis, & frui est cum gaudio vti, vt Aug. * 10. de trin. dicit, ** lib. 10. de trin. c. 11. ante med.* Vsus ergo quo pater & filius se inuicem fruuntur, conuenit cum propriò spiritus sancti inquantum est amor. Et hoc est quod Aug. † dicit, illa dilectio; delectatio, felicitas, vel beatitudo, vsus ab illo appellatus est. *† lib. 6. de trin. c. 10. in medio.* Vsus verò, quo nos fruimur, similitudinem habet cum proprio spiritus sancti inquantum est donum. Et hoc ostendit Aug. * cùm dicit, Est in trinitate spiritus sanctus, genitoris, genitique suauitas, ingenti largitate atque vbertate nos vel creaturas perfundens. ** loco nunc dicto.* Et sic patet quare æternitas, species, & vsus personis attribuantur vel approprientur, non autem essentia vel operatio: quia in ratione horum, propter sui communitatem, non inuenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda verò consideratio Dei est inquantum consideratur vt vnus. *Libr. 1. de doct. Christ. c. 5. tom. 3.* Et sic August. * patri appropriat vnitatem, filio æqualitatem, spiritui sancto concordiam, siue connexionem. Quæ quidem tria vnitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam vnitas dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud. Et ideo appropriatur patri, qui non præsupponit aliquam personam: cùm sit principium non de principio: æqualitas autem importat vnitatem in respectu ad alterum. Nam æquale est quod habet vnam quantitatem cum alio. Et ideo æqualitas appropriatur filio qui est principium de principio. Connexio autem importat vnitatem aliquorum duorum. Vnde appropriatur spiritui sancto, inquantum est à duobus: ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit August. *Libr. 1. de doct. Christ. c. 5. in fine tom. 3.* * tria esse vnum propter patrem, æqualia propter filium, connexa propter spiritum sanctum. Manifestum est enim, quòd illi attribuitur vnumquodque in quo primò inuenitur: sicut omnia inferiora dicuntur viuere propter animam vegetabilem, in qua primò inuenitur ratio vitæ in istis inferioribus. Vnitas autem statim inuenitur in persona patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideo aliæ personæ à patre habent vnitatem. Sed remotis aliis personis non inuenitur æqualitas in patre. Sed statim posito filio inuenitur æqualitas. Et ideo dicuntur omnia æqualia propter filium: non quod filius sit principium æqualitatis patri, sed quia nisi esset patri æqualis filius, pater æqualis non posset dici. Æqualitas enim eius primò consideratur ad filium. Hoc enim ipsum, quod spiritus sanctus patri æqualis est, à filio habet. Similiter excluso spiritu sancto qui est duorum nexus, non posset intelligi vnitas connexionis inter patrem & filium. Et ideo dicuntur omnia esse connexa propter spiritum sanctum. Quia posito spiritu sancto, inuenitur ratio connexionis in diuinis personis. Vndè pater & filius possunt dici connexi.

Secundum verò tertiam considerationem, qua in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia 243
appropriatio, scilicet potentiæ, sapientiæ & bonitatis. Quæ quidem appropriatio fit & secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in diuinis personis est: & secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. Potentia enim habet rationem principij. Vnde habet similitudinem cum patre cælesti, * qui est principium totius diuinitatis. 230
Deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. Sapientia verò similitudinem habet cum filio cælesti inquantum est verbum, quod nihil aliud est quàm conceptus sapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. Bonitas autem cum sit ratio & obiectum amoris, habet similitudinem cum spiritu diuino, qui est amor: sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum secundum quod importat violentiam quandam & impulsionem: prout dicitur Isa. 26. Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. Virtus autem appropriatur filio, & spiritui sancto: non secundum quod virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quod interdum virtus dicitur id quod à potentia rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum esse virtutem alicuius agentis.

Secundum verò quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio ex quo, per quem, & in quo. Hæc enim præpositio, *ex*, importat habitudinem quandam causæ materialis, quæ locum non habet in diuinis. Aliquando verò habitudinem causæ efficientis. Quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiæ actiuæ. Vnde & appropriatur patri, sicut & potentia. Hæc verò præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam: sicut dicimus, quod faber operatur per martellum. Et sic ly, per, quandoque non est appropriatum, sed proprium filij *: secundum illud Ioann. 1. Omnia per ipsum facta sunt. non quia filius sit instrumentum, sed quia ipse est 196 b
principium de principio. Quandoque verò designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quòd 243
artifex operatur per artem. Vnde sicut sapientia & ars appropriantur filio: ita & ly, per quem. Hæc verò præpositio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Vno modo secundum suas similitudines: prout scilicet res dicuntur esse in Deo inquantum sunt in eius scientia. Et sic hoc quod dico, in ipso, esset appropriatum filio. Alio vero modo continentur res à Deo, inquantum Deus sua bonitate eas conseruat & gubernat, ad finem conuenientem adducendo. Et sic ly, in quo, appropriatur spiritui sancto, sicut & bonitas. Nec oportet quòd habitudo causæ finalis (quamuis sit prima causarum) approprietur patri, qui est principium non de principio, quia personæ diuinæ, quarum pater est principium, non procedunt vt ad finem (cum quælibet illarum sit vltimus finis) sed naturali processione, quæ, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Ad illud vero quod de aliis quæritur dicendum, quòd cum veritas pertineat ad intellectum (vt supra dictum est *) ap- q. 16. ar. 1.
propriatur filio, non tamen est proprium eius. Quia veritas, vt supra dictum est, considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re, sicut igitur intellectus & res essentialiter sumpta, sunt essentialia, & non personalia, ita & veritas. Diffinitio autem August. inducta datur de veritate secundum quod appropriatur filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, vt supra * dictum est, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æter- q. 24. ar. 1.
nam. Vnde appropriatur filio, licet vita approprietur spiritui sancto, inquantum importat quendam interiorem motum, & sic conuenit cum proprio spiritus sancti inquantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri inquantum est liber, sed inquantum est quoddam artificiatum. Vnde non portat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, qui est, appropriatur personæ filij, non secundum propriam rationem, sed ratione adiuncti: inquantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per filium. Sed tamen secundum quòd ly, qui, sumitur relatiuè, posset referri interdum ad personam filij: & sic sumeretur personaliter, vt puta, si dicatur, filius est genitus, qui est, sicut & Deus genitus personale est. Sed infinitè sumptum est essentiale. Et licet hoc pronomen, iste, grammaticè loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere: tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo, persona dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona. Dicimus enim, iste lapis, & iste asinus. Vnde & grammaticè loquendo essentia diuina secundum quod significatur & supponitur per hoc nomen, Deus, potest demonstrari hoc pronomine, iste, secundum illud Exo. 15. Iste Deus meus, & glorificabo eum.

DISPVTATIO

DISPVTATIO IX.

De modo, quo nomina essentialia & personalia prædicantur, & supponunt in Diuinis.

QVIA D. Thomas in hac quæstione, agens de Diuinis personis ad essentiam relatis, præcipuè inquirit de prædicatiōne & suppositione nominum tam essentialium, quàm personalium in Diuinis: ideo præsentem instituimus disputationem ad euidentiam plurium propositionum, quæ formari possunt.

DVBIVM I.

Vtrùm nomina essentialia in concreto prædicentur pluraliter in Diuinis.

SVpponendum est, quod sufficienter supra dictum est de prædicatione nominum personalium, siue significantium aliquid personale in Diuinis: & similiter de nominibus transcendentibus, quæ significant tam essentialia, quàm personalia, vt ens, res, & similia: vnde in præsenti solùm restat agendum de nominibus essentialibus, & maximè in concreto. Inter hæc autem nomina alia sunt substantiua, alia verò adiectiua: substantiua sunt vt Deus, & Dominus; adiectiua verò, vt Increatus, Immensus, Æternus, Omnipotens, & similia: substantiua dicuntur illa, quæ significant aliquid per modum per se stantis: adiectiua verò dicuntur illa, quæ significant aliquid vt adiacens alteri. Agimus autem in hoc dubio de nominibus essentialibus in concreto, quia de iisdem in abstracto, quantùm ad præsentem difficultatem, fides docet, quòd tantùm singulariter prædicantur, cùm non sint multiplicatæ formæ per ipsa importatæ, & ita dicimus quòd est vna tantùm Deitas aut Diuinitas, vna Immensitas, vna Omnipotentia, vna diuina Sapientia, & sic de aliis.

Prima opinio asserit, nomina essentialia in concreto prædicari tantùm singulariter in Diuinis, siue sint substantiua, siue adiectiua. Probatur, Deus & Dominus sunt nomina substantiua: Increatus autem, Immensus, Æternus, Omnipotens & similia sunt nomina adiectiua: sed hæc omnia prædicantur tantùm singulariter in Diuinis, vt docet S. Athanasius in suo symbolo fidei: ergo nomina essentialia in concreto prædicantur tantùm singulariter in Diuinis, siue sint substantiua, siue adiectiua. Deinde ex Philosopho nomina adiectiua significant per se primò formam per ipsa importatam; sicut illam per se primò significant nomina substantiua: ergo cùm forma importata per vtraque nomina sit singularis, vtraque nomina debent singulariter tantùm prædicari.

Secunda opinio Gabrielis in 3. d. 1. q. 2. art. 3. dub. 4. præcedenti omninò opposita, asserit in rigore & proprietate sermonis, nomina essentialia in concreto posse prædicari pluraliter in Diuinis, siue sint substantiua, siue adiectiua: quamuis ex vsu Ecclesiæ prohibeatur admitti hæc propositio v. g. In Diuinis sunt tres Dij. Probatur, Genesis 1. vbi in Latino habetur: *creauit Deus*; habetur in Hebræo *Elohim* in plurali, quod idem est ac Dij siue Iudices. Deinde, tam concreta substantiua, quàm adiectiua significant Suppositum, cùm supponant pro eo: ergo cùm in Diuinis sint plura supposita, debent nomina essentialia in concreto pluraliter prædicari in Diuinis, siue sint substantiua, siue adiectiua maximè quia conceditur, quòd sunt Tres habentes deitatem, ac proinde debet concedi in proprietate sermonis, quòd sint tres Dij; Deus enim, & habens deitatem, idem omninò sunt.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nomina essentialia in concreto, si sint adiectiua, prædicantur pluraliter in Diuinis: 2. Si autem sint substantiua, prædicantur tantùm singulariter: 3. Non tantùm ex vsu aut præcepto Ecclesiæ, sed etiam in proprietate sermonis, & rigore scholastico. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, ac ferè omnes Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Conciliorum, & Sanctorum Patrum. In Concilio Lateranensi cap. firmiter, de summa Trinitate, Innocentius III. sic ait: Pater generans, Filius nascens, & Spiritus sanctus procedens Consubstantiales, & Coæquales, & Coomnipotentes, & Coæterni. In Concilio Rom. tertio, in professione fidei sic ait Damasus 1. Si quis tres personas non dixerit veras, Patris, & Filij, & Spiritus sancti æquales, semper viuentes, omnia continentes visibilia & inuisibilia, omnipotentes, omnia iudicantes, omnia viuificantes, omnia facientes, omnia saluantes, anathema sit. Athanasius in suo Symbolo ait: Sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt, & coæquales. Idem docet in quæstionibus de natura Dei quæst. 13. Augustinus etiam in quæstionibus veteris Testamenti quæst. 9. & alij sancti Patres. Et ex professo probat D. Thomas tum hîc art. 3. tum in 1. d. 9. quæst. 1. art. 2. Deinde probatur ratione eiusdem D. Thomæ efficacissima, quam in præsenti loco citato sic proponit: Nomina adiectiua significant aliquid per modum accidentis, quod inhæret subiecto: accidentia autem, sicut esse habent in subiecto, ita ex subiecto suscipiunt vnitatem, vel multitudinem; & ideò in adiectiuis attenditur singularitas & pluralitas secundùm supposita: Vnde nomina, quæ significant in Diuinis essentiam adiectiuè, prædicantur pluraliter de tribus, propter pluralitatem supposito-

Digitized by Google

rum; dicimus enim tres Existentes, vel tres Sapientes, aut tres Æternos, & Increatos, & Immensos, si adiectiuè sumantur.

Probatur secunda pars conclusionis communi authoritate Ecclesiæ & sanctorum Patrum, qui vt fatentur etiam Aduersarij, prohibent admittere has propositiones: sunt tres Dij, sunt tres Domini, & similes, in quibus nomina essentialia in concreto prædicantur pluraliter in Diuinis. Hanc veritatem ex professo probat D.Thomas locis citatis: & sic proponit rationem hîc art. 3. Nomina substantiua significant aliquid per modum substantiæ (id est per modum per se stantis: licèt enim significent formam in aliquo existentem, non tamen ex vi sua significant ipsam vt in illo existentem) substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet vnitatem vel multitudinem: vnde & singularitas, vel pluralitas nominis substantiui attenditur secundùm formam significatam per nomen in: Diuinis autem essentia diuina significatur per modum formæ completæ, quæ quidem simplex est maximè vna: Vnde nomina significantia diuinam essentiam substantiuè, singulariter, & non pluraliter de tribus personis prædicantur.

Probatur tertia pars conclusionis. Si Ecclesia prohiberet aliquas propositiones in materia fidei propriè & rigorosè veras: & contrarias præciperet esse admittendas; nihil firmum circa fidem in determinationibus Ecclesiæ haberetur: dici enim posset, quòd hæ determinationes essent impropriæ, & quòd aliter res se haberent, quàm determinarentur: ergo cùm ex determinatione Ecclesiæ nomina essentialia in concreto prædicentur tantùm singulariter in Diuinis, si sint substantiua: & pluraliter, si sint adiectiua, dicendum est hoc fieri in proprietate sermonis, & in rigore scholastico, & non tantùm ex vsu aut præcepto Ecclesiæ.

Ad primum ergo dicendum cum D.Thoma hîc art. 3. quòd cùm S. Athanasius negat in Diuinis esse tres Æternos, tres Increatos, tres Immensos, tres Omnipotentes; hæc nomina sumuntur ab ipso substantiuè: sumendo enim ea adiectiuè, concedit esse in Diuinis tres Æternos &c. nam paulò post subdit: Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus: sed totæ tres personæ coæternæ sibi sunt & coæquales: si autem sunt in Diuinis tres Coæterni, necessariò sunt tres Æterni. Ad aliud dicendum, quòd quamuis nomina adiectiua per se primò significent formam, non tamen illam significant vt est in se, sed vt adiacentem alteri: vnde non est necessarium ad multiplicationem nominis adiectiui, quòd forma per illud importata sit in se multiplex; sed sufficit quòd sit multiplex eius adiacentia, siue quòd adiaceat multis.

Ad secundum dicendum, quòd *Elohim* significat principaliùs proprietatem personalem, vnde ponitur in plurali, sicut hypostases apud Græcos, & personæ apud Latinos. Ad aliud dicendum, quòd licèt ex parte modi significandi tam concreta substantiua, quàm adiectiua significent suppositum, ac ita pro eo supponant: tamen ex pate rei significatæ per se primò & directè significant tantùm formam importatam per ipsa diuersimodè; adiectiua quidem significant eam vt alteri adiacentem, substantiua autem significant eam vt per se stantem. Ad id quod subditur, dicendum cum D.Thoma hîc art. 3. ad 1. quòd licèt Deus significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi: nam Deus dicitur substantiuè, sed habens deitatem dicitur adiectiuè: vnde licèt sint tres habentes deitatem; non tamen sequitur, quòd sint tres Dij.

DVBIVM II.

Vtrùm ad multiplicationem concreti substantiui requiratur multiplicatio formarum, ac suppositorum.

Svpponendum est, quòd omnia nomina, quæ in Diuinis reperiuntur, possunt reuocari ad plures classes. Primò enim sunt aliqua, quæ significant essentiam diuinam, vel aliquod eius attributum in abstracto, vt Deitas, Diuinitas, Sapientia &c. Hæc autem omnia sunt substantiua, quia significant substantiam, siue aliquid per modũ per se stantis. Secundò sunt alia, quæ significant eandem essentiam, vel aliquod eius attributum in concreto: inter quæ alia sunt substantiua, vt Deus, & Dominus; alia verò sunt adiectiua, vt Sapiens, Æternus &c. Tertiò, alia sunt, quæ significant relatiua siue personalia in abstracto: vel in communi, vt Relatio, Personalitas, Proprietas personalis, Subsistentia relatiua, Suppositalitas, Notio, & similia: vel in particulari, vt Innascibilitas, Paternitas, Filiatio, Spiratio, Processio. Quartò, alia sunt, quæ significant eadem relatiua & personalia in concreto: vel in communi, vt Persona, Suppositum, & Hypostasis; vel in particulari, vt Innascibilis, Pater, Filius, Spirator, & Spiritus sanctus. Est autem dubium in præsenti, circa concreta substantiua, vtrùm ad eorum multiplicationem sufficiat multiplicatio formæ per ipsa importatæ (quam dubio præcedenti dictũ est requiri) vel vtrùm etiam requiratur multiplicatio suppositorum.

Prima opinio Vasquis in præsenti disp. 155. cap. 4. asserit, ad pluralitatẽ concreti substantiui sufficere multiplicationem formæ, & nullo modo requiri multiplicationem suppositorum. Probatur authoritate D.Thomæ in 3. d. 1. q. 2. ar. 3. ad 2. & 3. vbi sic ait: Si filius Dei assumeret duas humanas naturas, dicerentur duo homine

nes, propter pluralitatem formæ significatæ; quamuis vnum tantùm esset suppositum. Et hîc art. 3. ait: Vnde singularitas vel pluralitas nominis substantiui attenditur secundùm formam significatam per nomen: nec D. Thomas facit mentionem; quòd singularitas vel pluralitas talis nominis attendatur vllo modo secundùm suppositum: ergo ad pluralitatem concreti substantiui sufficit multiplicatio formæ, & nullo modo requiritur multiplicatio suppositorum.

Secundò, ab eodem multiplicato præcisè desumitur pluralitas, à quo singulari præcisè desumitur singularitas siue vnitas, vt patet inductione in omnibus: sed singularitas nominis concreti substantiui desumitur præcisè à forma singulari importata per tale nomen, vt docet D. Thomas hîc art. 3. ergo ab eadem forma multiplicata præcisè desumitur pluralitas eiusdem concreti substantiui: & ita ad pluralitatem concreti sufficit multiplicatio formæ, & nullo modo requiritur multiplicatio suppositorum.

Tertiò, in Diuinis concreta substantiua personalia pluralitatem habent præcisè à multiplicata forma directè significata; quamuis natura diuina in obliquo importata sit singularis; vnde dicimus tres personas, quia sunt tres personalitates: ergo è contra, sed ex paritate rationis, concreta substantiua essentialia pluralitatem haberent præcisè à multiplicatione formæ directè significatæ, si realiter multiplicaretur, quamuis per impossibile non multiplicarentur supposita. Vnde vniuersaliter est verum, quòd ad pluralitatem concreti substantiui sufficit multiplicatio formæ, & nullo modo requiritur multiplicatio suppositorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd ad multiplicationem siue pluralitatem concreti substantiui, requiritur, tam multiplicatio formæ per illud directè importatæ, tanquam ratio formalis illius multiplicationis, 2. Quàm multiplicatio suppositorum, tanquam conditio sine qua non. Ita communiter discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis; tum ex dictis dubio præcedenti; tum multiplici authoritate; D. Thomæ, vt in 1. d. 9. q. 1. art. 2. Item supra, quæst. 36. art. 4. & hîc art. 3. Item 3. p. quæst. 3. art. 6. ad 1. Tum rationibus in contrarium adductis, quæ hanc solam partem, sed efficaciter probant.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ, supra, quæst. 36. art. 4. ad 2. sic ait: Cùm dicitur Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, designatur vna proprietas, quæ est forma significata per nomen: non tamen sequitur, quòd propter plures proprietates possit dici Pater plura principia: quia implicaretur pluralitas suppositorum: quod tamen non esset, nisi ad pluralitatem concreti substantiui requireretur multiplicatio suppositorum, saltem vt conditio sine qua non. Item 3. p. quæst. 3. art. 7. ad 2. sic ait: nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum: homo enim, qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed vnus vestitus duobus vestimentis, & qui habet duas qualitates, dicitur singulariter Qualis secundùm duas qualitates. Natura autem assumpta, quantum ad aliquid se habet per modum indumenti: & ideò si persona diuina assumeret duas naturas humanas, propter vnitatem suppositi diceretur vnus homo, habens duas naturas humanas. Deinde probatur ratione: Ad hoc vt multiplicetur hoc concretum *Homo* v. g. & dicantur duo homines, necesse est verificari quòd vnus non sit alius; nam multiplicatio concretorum intrinsecè petit eorum inter se distinctionem, ac proinde quòd vnum non sit aliud; sicut multiplicatio formarum necessariò importat earum inter se distinctionem, & ita quòd vna non sit alia; Concretum autem est habens aliquam formam, habens verò formam simpliciter & absolutè siue *vt quod* est suppositum: ergo à primo ad vltimũ, vt multiplicetur concretum hoc substantiuum *Homo*, & dicantur plures homines, necesse est multiplicari supposita humana, ita quòd vnum non sit aliud. Denique probatur multis instantiis communiter receptis: nam in Diuinis, Pater non dicitur duplex principium, vel plura principia, etiam secundùm rationem cùm fundamento in re; quamuis in eo sint plures proprietates virtualiter distinctæ; & hoc ideò, quia in Patre est vnicum suppositum absque distinctione virtuali, vt docet D. Thomas. Vnus homo habens plures artes, non dicitur plures artifices, propriè loquendo, sed vnus Artifex, quia non multiplicantur supposita. Tandem, quia in Christo est vnicum suppositum, quamuis sint duæ naturæ, diuina scilicet & humana, infinitè distinctæ & distantes, non dicitur duo, sed vnum; ita vt sit verum, hic homo (signato Christo) est hic Deus, & hic Deus est hic homo: imò cõmunicatio idiomatum in Christo fundatur in hoc quòd vnitas & identitas suppositi tollit multiplicationem concretorum substantiuorum: ergo ad multiplicationem siue pluralitatem concreti substantiui requiritur multiplicatio suppositorum, tanquam conditio sine qua non.

AD primum ergo dicendum, cum Caietano & aliis Discipulis D. Thomæ, quòd Sanctus Doctor correxit, loco 3. p. pro nobis citato, id quod docuerat in primum Sententiarũ. Quamuis possit addi, quòd D. Thomas tantùm velit, quòd in illo casu essent duo homines, quantum

tum est ex parte formarum; sed non vult quòd absolutè essent duo, quia deesset multiplicatio suppositorum. In alio autem loco solùm vult, quòd singularitas, vel pluralitas nominis substantiui attenditur secundùm formam significatam per nomen, & desumitur ab ipsa, vt à ratione formali talis singularitatis vel pluralitatis: non autem negat quòd ad pluralitatem nominis substantiui requiratur pluralitas suppositorum, tanquam conditio sine qua non: ibi autem loquebatur tantùm de ratione formali singularitatis vel pluralitatis concreti substantiui.

Ad secundum dicendum, quòd verum quidem est, ab eodem multiplicato sumi pluralitatem, vt à ratione formali, à quo singulari sumitur singularitas: non autem est verum quòd ab eodem multiplicato præcisè sumatur pluralitas, à quo singulari sumitur singularitas; quia potest contingere, vt contingit in præsenti, quòd ad pluralitatem aliquid insuper requiratur per modum conditionis.

Ad tertium dicendum, quòd quia diuinæ personalitates ferunt secum sua supposita: inde est, quòd illis multiplicatis multiplicantur etiam supposita: & ita meritò dicuntur esse in Diuinis tres personæ, quia sunt tres personalitates; ex eo quòd multiplicantur tam formæ importatæ per nomen personæ, quæ sunt personalitates; quàm supposita per ipsasmet formas constituta; quæ sola & omnia sunt requisita ad pluralitatem concreti substantiui: formæ autem importatæ per concreta substantiua essentialia, non constituunt supposita; & ita illis multiplicatis non necessariò multiplicantur supposita, & consequenter multiplicatis per impossibile illis formis, & non multiplicatis suppositis, non multiplicarentur concreta substantiua essentialia.

DVBIVM III.

Vtrùm in Diuinis nomina essentialia concreta possint supponere pro personis, in propositionibus affirmatiuis.

Svpponendum est, quòd nomina essentialia in Diuinis dicuntur illa, quæ significant diuinam essentiam, vel diuina attributa, vel alia absoluta, vt Deus qui significat Indiuiduum deitatis, Omnipotens, & similia: & de his quærimus in præsenti, vtrùm possint supponere in concreto sumpta pro personis; nam de ipsis in abstracto sumptis agetur dubio vltimo huius disputationis. Ad cuius euidentiam sciendum est, quòd hìc agimus de suppositione formali, quæ est vsus vel acceptio termini pro suo significato: quæ sit propria, & non metaphorica: hæc autem suppositio, si sit possibilis, non erit simplex, sed realis siue personalis; quia non erit vsus vel acceptio termini pro suo primo & immediato significato præcisè; qualis est suppositio simplex; sed pro secundo & remoto significato, qualis est suppositio realis siue personalis. Quia verò in Diuinis possunt formari propositiones, tam affirmatiuæ, quàm negatiuæ: ideò maioris claritatis causa agimus in hoc dubio de tali suppositione in propositionibus affirmatiuis: in sequenti autem dubio agemus de eadem suppositione in propositionibus negatiuis.

Prima opinio negat, quòd in Diuinis nomina essentialia concreta possint supponere pro personis in propositionibus affirmatiuis: vnde negat hanc propositionem esse veram, *Deus generat*. Probatur hæc opinio in hac propositione adducta. Hoc nomen *Deus* in prædicta propositione se habens vt subiectum, significat tantùm determinatè indiuiduum deitatis, connotando vagè aliquam personam diuinam: & consequenter supponit tantùm pro eodem indiuiduo deitatis, nisi adiungatur aliquid ex parte eiusdem subiecti, quo determinetur ad supponendum determinatè pro aliqua diuina persona: sed in prædicta propositione, *Deus generat*, nihil adiungitur subiecto se tenens ex parte ipsius, quo determinetur ad supponendum determinatè pro aliqua diuina persona, vt patet ex ipsis terminis, nam ly *generat*, quod solum adiungitur, est prædicatum propositionis: ergo ibi Deus supponit tantùm pro indiuiduo deitatis, & non pro aliqua persona: & cùm aliunde sit falsum, quòd indiuiduum deitatis generet, (alioquin tres diuinæ personæ generarent, quia indiuiduum deitatis est commune tribus personis, ac proinde quod conuenit tali indiuiduo, conuenit tribus diuinis personis) sequitur quòd hæc propositio sit falsa, *Deus generat*.

Secundò, si hæc propositio sit vera, *Deus generat*, ista etiam est vera, *omnis Deus generat*; quia in materia naturali & necessaria propositio indeterminata æquiualet vniuersali; idem enim est dicere, *homo est animal*, ac *omnis homo est animal*: sed ista propositio, *omnis Deus generat*, non est vera, imò est hæretica, quia significat quòd omnes tres diuinæ personæ generant: ergo hæc propositio non est vera, *Deus generat*.

Tertiò, si hæc propositio sit vera, *Deus generat Deum*, vel intelligitur quòd generat se Deum, vel alium Deum: sed neutrum dici potest; non primum, quia inter genitorem & genitum est distinctio realis; nec secundum, quia non est nisi vnus Deus: ergo hæc propositio non est vera, sed est simpliciter falsa.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd in Diuinis nomina essentialia concreta possunt supponere pro personis, in propositionibus affirmatiuis, ratione aliuicuius adiuncti quod est

mensura

menſura talis ſuppoſitionis: vnde ratione illius aliquando ſupponunt pro vna tantùm perſona, aliquando verò pro duabus, aliquando etiam pro tribus: 2. Quamuis illa nomina per ſe primò petant ſupponere pro indiuiduo deitatis ſiue pro diuina eſſentia ſubſiſtente: & ſic aliquando contingit, quòd pro illo primariò ſupponant, & tantùm ſecundariò pro perſonis: 3. Imò ſic aliquando pro indiuiduo deitatis ſupponunt, vt nullo modo ſupponant pro perſonis. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars concluſionis authoritate ſacræ Scripturæ, & ſanctorum Patrum: Matthæi 16. Tu es Chriſtus filius Dei viui: vbi ly *Dei* ſupponit pro Patre. In ſymbolo Niceno habetur; Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero; vbi ly *Deum* ſupponit pro Filio; ly *Deo* ſupponit pro Patre. Plures alias authoritates tam Scripturæ, quàm ſanctorum Patrum, ad hanc veritatem probandam, affert Magiſter in 1. d.4. & 21. Deinde probatur authoritate & ratione D. Thomæ, tum hic art. 4. tum in 1.d.4.quæſt.1.art.2. tum ibidem ad Annibaldum, vbi ſic ait: Sciendum eſt, quòd hoc nomen *Deus* quandoque ſupponit pro eſſentia, quandoque pro perſona, quandoque pro vna, quandoque pro pluribus. Quòd ſupponere poſſit pro eſſentia, hinc eſt quia in Diuinis res naturæ & natura non differunt, vt Deitas & Deus. Quòd pro vna perſona, hoc eſt ex vi nominis, quia imponitur ad ſignificandum eſſentiam in ſuppoſito, cùm ſit nomen ſubſtantiale concretum, vt *homo*. Quòd pro pluribus perſonis, hoc eſt, quia forma à qua imponitur Deus, eſt vna non multiplicata, ſcilicet ipſa eſſentia in tribus perſonis. Ex quibus ſequens deducitur ratio: Hoc nomen *Deus* idem ſignificat ac habens deitatem, & conſequenter poteſt ſupponere pro omni habente deitatem; ſicut hoc nomen *homo* poteſt ſupponere pro omni habente humanitatem: quamuis enim ſit aliquod diſcrimen, vt ſtatim dicetur, tamen quantum ad hoc conueniunt: ſed Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt habentes deitatem; nam licèt per ſe primò & immediatè diuina eſſentia ſubſiſtat propria ſubſiſtentia abſoluta, & conſequenter ly *Deus* per ſe primò & immediatè ſignificet indiuiduum deitatis; tamen eadem eſſentia per ſe ſecundò & mediatè ſubſiſtit in tribus diuinis perſonis afferẽtibus proprias ſubſiſtentias relatiuas, & ita ly *Deus* per ſe ſecundò & mediatè ſignificat diuinas perſonas: ergo hoc nomen *Deus* ſupponit pro diuinis perſonis: & idem dicendum de aliis nominibus eſſentialibus concretis. Quòd autem modò ly *Deus* ſupponat pro vna tantùm perſona, modò pro pluribus; hoc prouenit ex terminis adiunctis importantibus actus notionales, qui determinant ſuppoſitionem: Vnde quia generare ſoli Patri conuenit, ideò in iſta propoſitione, *Deus generat*, ly *Deus* ſupponit pro ſolo Patre, ad illum enim reſtringitur per ly *generat*: ſicut in iſta, *Deus eſt genitus*, ly *genitus* reſtringit Deum ad ſupponendum pro ſolo Filio, cui ſoli competit eſſe genitum. In hac verò, *Deus ſpirat*, ly *Deus* ſupponit pro Patre & Filio, quibus conuenit ſpirare: & in hac, *Deus eſt ſpiratus*, ly *Deus* ſupponit pro ſolo Spiritu ſancto, cui ſoli conuenit ſpirari. In hac tandem, *ſoli Deo honor & gloria*, ly *Deus* ſupponit pro tribus Diuinis perſonis, non quidem ſeorsùm, ſed collectiuè ſumptis.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Quodlibet nomen per ſe primò petit ſupponere pro ſuo primario & immediato ſignificato: ſed primarium & immediatum ſignificatum huius nominis, *Deus*, eſt indiuiduum deitatis, ſicut primarium & immediatum ſignificatum huius nominis *homo* eſt indiuiduum humanitatis: quòd ſi vtrumque ſignificat perſonam, hoc eſt tantùm mediatè: ergo hoc nomen eſſentiale concretum *Deus* (& idem dicendum de aliis) per ſe primò petit ſupponere pro indiuiduo deitatis, ſiue pro diuina eſſentia ſubſiſtente. Quòd autem de facto pro illo ſupponat primariò, & tantùm ſecundariò pro perſonis, habetur in omnibus propoſitionibus, in quibus actus eſſentialis, aut proprietas abſoluta prædicatur, vt *Deus creat, Deus eſt æternus* &c.

Probatur tertia pars concluſionis. Hoc nomen *Deus* ſupponit vel pro indiuiduo deitatis, vel pro diuinis perſonis ratione termini adiuncti, vt dictum eſt: ſed aliquando terminus adiunctus conuenit ſoli indiuiduo deitatis, & nullo modo diuinis perſonis, vt conſtat in ſequentibus propoſitionibus *Deus eſt trinus* ſiue *trinitas*; Deus eſt realiter communis Patri, & Filio, & Spiritui ſancto: ergo hoc nomen *Deus* (& idem dicendum de aliis eſſentialibus concretis) ſic aliquando pro indiuiduo deitatis ſupponit, vt nullo modo ſupponat pro perſonis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad hoc vt hoc nomen *Deus*, ſupponat pro diuinis perſonis, ſufficit quòd determinetur ad talem ſuppoſitionem per aliquem terminum adiunctum, ſiue hic terminus ſe teneat ex parte ipſius vt ſubiecti propoſitionis, ſiue ſe teneat ex parte prædicati, vt quando talis terminus ſignificat aliquid notionale.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſequela eſt vera, ſi debitè ſumatur, & ly *Deus* in vtraque propoſitione ſumatur ſecundùm eandem ſuppoſitionem: quia ergo in hac prima propoſitione, *Deus generat*, ly *Deus* ſupponit tantùm pro Patre ratione prædicati, quia generare ſoli Patri conuenit, & ideò reſtringit ſubiectum propoſitionis ad ſolum Patrem: ſic in ſecunda propoſitione, *omnis Deus generat*, ly *omnis Deus* debet ſupponere pro ſolo Patre; vnde ſic eſt exponen

Digitized by Google

exponenda, *omnis Deus pater generat*: quamuis non sit simpliciter concedenda, quia ly *omnis* videtur cadere supra personas, & hæc propositio videtur facere hunc sensum hæreticum; *omnis persona, quæ est Deus, generat*.

AD tertium dicendum, cum D. Thoma hîc art. 4. ad 4. quòd non potest dici, quòd Deus generat se Deum, aut alium Deum; propter rationes in obiectione adductas: sed debet dici, quòd generat alium, scilicet Filium, qui est idem Deus; quia Filius est quidem alius à Patre, sed non alius Deus.

DVBIVM IV.

Vtrùm in Diuinis nomina essentialia concreta possint supponere pro personis, in propositionibus negatiuis.

SVpponendum est ex Caietano, hanc esse differentiam inter Deum, & substantias creatas: quòd in substantiis creatis duo tantùm reperiuntur, scilicet natura, & suppositum quod est habens naturam: in Deo autem sunt tria, scilicet natura diuina, supposita siue personæ, & hic Deus quod est singulare naturæ diuinæ, & est commune tribus personis. Ratio huius differentiæ est, quia natura diuina non emendicat subsistentiam à suppositis; sed ex se habens illis eandem confert, vt supra ostensum est. Natura autem humana non subsistit, nisi in supposito: vnde quando dicitur *Deus creat*, aut quid simile; ly *Deus* supponit pro singulari diuinæ naturæ, tanquam pro primario & immediato significato, supponit autem secundariò pro personis, quibus hoc singulare communicatur: si autem addatur aliquid notionale, tunc supponit primariò pro personis, vt dubio præcedenti probatum est. Nec his obstat axioma philosophicum, quo dicitur, Actiones sunt suppositorum: ex quo videtur sequi, quòd quando dicitur, *Deus creat*, quòd ly *Deus* primariò & immediatè supponat pro suppositis siue personis diuinis. Ad hoc enim dicendum, quòd in hoc axiomate per suppositum debemus intelligere, vel personam, vel singulare subsistens. Cuius ratio est: quia subsistens vt tale habet in se esse *vt quod*, ac proinde habet operari *vt quod*, quia operari sequitur esse, & modus operandi modum essendi; operationes autem siue actiones simpliciter & absolutè dicuntur esse eius, quod est principium ipsarum *vt quod*: Vnde in Diuinis singulare diuinæ naturæ ex se subsistens propria subsistentia, est principium primarium actuum essentialium ad intra, & actionum ad extra: quamuis hæc conueniant secũdariò & mediatè diuinis personis. Quia autem in dubio præcedenti determinatum est, hoc nomen, *Deus*, supponere pro personis ratione termini adiuncti importantis aliquid notionale, in propositionibus affirmatiuis: quærimus in præsenti, vtrùm in propositionibus negatiuis possit etiam supponere pro personis cum iisdem terminis adiunctis.

Prima opinio Aureoli, Gabrielis, Durandi, & aliorum asserit, quòd in Diuinis nomina essentialia concreta, vt *Deus*, possint supponere pro personis in propositionibus negatiuis actuũ notionalium, sicut pro ipsis supponunt in propositionibus affirmatiuis: vnde dicunt hanc propositionem, *Deus non generat*, esse veram & propriam. In hac autem propositione examinabitur præsens dubium, maioris claritatis gratiâ; cùm sit eadem ratio de omnibus aliis. Probatur hæc opinio: ex D. Thoma hîc art. 4. Deus supponit per se primò pro singulari diuinæ naturæ, siue pro natura diuina subsistente & in concreto, vt est hic Deus: sed secundùm fidem est verum, quòd hic Deus in concreto non generat, aliter tres diuinæ personæ generarent, cùm Deitas & Deus sint ipsis communes: ergo hæc propositio, *Deus non generat*, est vera & propria.

Secundò, quicquid verificatur de personis diuinis, verificatur de Deo vt sic, vt constat mille instantiis: & ratio est, quia & quantum ad rem significatam, & quantum ad modum significandi sunt idem: sed secundùm fidem verum est dicere in Diuinis, Filius non generat, & Spiritus sanctus non generat: ergo etiam est verum dicere, Deus non generat.

Tertiò, si quid obstaret, quòd hæc propositio non sit vera, *Deus non generat*: maximè esset quia eius c ntradictoria, *Deus generat*, est vera; & duæ contradictoriæ non possunt esse simul veræ: sed falsum est, quòd hæ duæ propositiones sint contradictoriæ, sunt enim tantùm subcontrariæ; subcontrariæ autem possunt esse simul veræ. Deinde dato quòd essent contradictoriæ quantum ad ipsos terminos, tamen in rei veritate non sunt tales; quia sunt quidem de eadem natura diuina, sed non secundùm idem suppositum; sicut autem de eodem supposito habente duas naturas prædicantur contradictoria, quantum ad terminos, vt de Christo Domino, quòd sit mortalis & immortalis; sic de eadem re habente duo supposita possunt prædicari contradictoria, vt generare & non generare: ergo non obstante quòd hæc sit vera, *Deus generat*; etiam hæc est vera, *Deus non generat*.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis nomina essentialia concreta non possunt supponere pro personis, in propositionibus negatiuis actuum notionalium: Vnde sequentes propositiones sunt falsæ, *Deus non generat*, *Deus non spirat*: & idem dicendum de aliis. 2. Per additionem tamen alicuius termini determinantis suppositionem in subiecto propositionis,

nis, possunt reddi veræ, vt si dicatur *Deus genitus non generat*, *Deus spiratus non spirat*. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum rationibus D. Thomæ: in 1. ad Annibaldum, d. 4. quæst. 1. art. 2. ad 3. sic ait: Hoc nomen Deus habet naturam termini communis in hoc, quòd potest multis communicari, scilicet tribus personis: & ideò potest reddere loquutionem veram pro vno; & ideò hæc est vera, *Deus generat Deum*, quia pro Patre habet veritatem. Habet etiam naturam termini singularis: quia imponitur à forma non multiplicabili; & ideò quicquid negatur de ipso, pro tota Trinitate negatur: Vnde falsum est, *Deus non generat*. Hic autem art. 4. ad 3. sic ait: Aliter se habet hoc nomen *Deus* ad supponẽdum pro persona, quàm hoc nomen *homo*: quia enim forma significata per hoc nomen *homo*, id est humanitas, realiter diuiditur in diuersis suppositis, per se supponit pro persona, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum: vnitas autem siue communitas humanæ naturæ non est secundùm rem, sed solùm secundùm considerationem; vnde iste terminus *homo* non supponit pro natura communi, nisi propter exigentiam alicuius additi, vt cùm dicitur *homo est species* sed forma significata per hoc nomen *Deus*, scilicet essentia diuina est vna & communis secundùm rem: vnde per se supponit pro natura communi, sed ex adiuncto determinatur eius suppositio ad personam; vnde cùm dicitur, *Deus generat*, ratione actus notionalis supponit hoc nomen *Deus* pro persona Patris: sed cùm dicimus, *Deus non generat*, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filij; vnde datur intelligi, quòd generatio repugnet diuinæ naturæ. Ex quibus omnibus in supponendo aliquantùm declaratis, sic sequens formatur ratio: ly *Deus* per se primò & immediatè supponit pro singulari diuinæ naturæ, & tantùm secundariò & mediatè pro diuinis personis; quia illud singulare est eius significatum primarium & immediatum, personæ verò sunt tantùm significatum secundarium & mediatum; ex eo quòd natura diuina significata in concreto per hoc nomen *Deus*, quia est per se subsistens propria subsistentia, est vna realiter immultiplicata: & consequenter hoc nomen *Deus* simpliciter & absolutè prolatum, supponit pro hoc singulari diuinæ naturæ per se subsistente, vt virtualiter distincto à personis; & tantùm supponit pro personis quando additur aliquid notionale conueniens personis: & per hoc differt natura diuina ab omni natura creata, quod quia hæc tantùm subsistit in proprio supposito, vt colligitur ex eo quòd realiter diuiditur in diuersis suppositis, simpliciter & absolutè prolata in concreto illud significat & pro illo supponit; & tantùm supponit pro natura communi ratione adiuncti, vt cùm dicitur, *homo est species*: sed cùm dicimus, *Deus non generat*, nihil additur notionale, quod determinet hoc nomen *Deus* ad aliquam diuinam personam; imò negatur notionale quod est generare: ergo cùm dicitur, *Deus non generat*, ly *Deus* supponit pro singulari diuinæ naturæ, communi tribus diuinis personis; vnde datur intelligi, quòd generatio repugnet diuinæ naturæ. Deinde, in prædicta propositione, *Deus non generat*, ly *Deus* virtualiter distribuitur ratione negationis subsequentis, & ita facit hunc sensum, *omne quod est Deus, non generat*; quod constat esse falsum, quia Pater qui est Deus generat. Denique, quia generare est proprium Patris, & ipsi soli conuenit; cùm dicitur, *Deus non generat*, ly *Deus* supponit pro Patre, negationes enim reducuntur ad affirmationes; & ita concipitur quòd Pater non generat, quod tamen est falsum & hæreticum: ergo hæc propositio, *Deus non generat*, est falsa; & consequenter in Diuinis nomina essentialia concreta non possunt supponere pro personis in propositionibus negatiuis actuum notionalium.

Probatur secunda pars conclusionis; tum ex dictis, quia per talem additionem termini determinantis suppositionem in subiecto propositionis, tale subiectum non supponit iam in tota sua amplitudine pro singulari diuinæ naturæ communi tribus personis; sed pro vna vel altera persona determinata, cui repugnat actus notionalis negatus in propositione, & consequenter talis propositio negatiua est vera. Tum etiam probatur expressa authoritate D. Thom. hic art. 4. ad 3. vbi sic ait: Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filij, vera erit locutio, vt si dicatur *Deus genitus non generat*.

Ad primum ergo dicendum, quòd qui dicit, *Deus non generat*, dicit quòd generare repugnat diuinæ naturæ in concreto, siue omni qui eam participat & est Deus; cùm enim generare & non generare sint in Diuinis in materia necessaria, dicere quòd *Deus non generat*, est dicere quòd repugnat ei generare; quod est falsum: Nam vt dicit Patrem, generat. Licèt igitur singulare diuinæ naturæ, vt distinctum virtualiter à personis, non generet: tamen non potest dici, quòd Deus non generet, quia in hac propositione, *Deus* virtualiter distribuitur ratione negationis positæ, vt dictum est; & ita non supponit præcisè pro singulari diuinæ naturæ, vt distincto virtualiter à personis, sed etiam supponit pro omni eo quod est Deus, siue cui conuenit per identitatem hoc singulare diuinæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd falsa est Maior absolutè loquendo: licèt enim in

pluribus verificetur, deficit tamen in aliis ex eo quòd Deus, vt dicit singulare diuinæ naturæ, est quid commune tribus diuinis personis, & ita potest fieri, quòd aliquid repugnet vni, vel alteri diuinæ personæ, putà generare vt loquamur ad rem, quod tamen non repugnat simpliciter Deo, vt sic; nam potest ei conuenire vt dicit aliam personam, ficut de facto ei conuenit generare vt dicit Patrem, & tantùm ei repugnat secundùm quid, vt dicit personas Filij, & Spiritus sancti. Aliæ plures habentur instantiæ declarantes falsitatem huius obiectionis: nam persona Patris est distincta realiter à persona Filij; & tamen hic Deus non est distinctus à persona Filij, &c.

Ad tertium dicendum, quòd Minor est falsa: Vnde ad primam probationem in contrarium dicendum, quòd licèt secundùm aliquam apparentiam terminorum hæ propositiones sint subcontrariæ; tamen secundùm rei veritatem, quia sunt in materia necessaria, sunt contradictoriæ. Ad secundam probationem dicendum, quòd generare non conuenit Deo, vt abstrahit à personis, vnde istæ propositiones, *Deus generat*, *Deus non generat*, debent cadere supra diuinas personas immediatè, quia important actum notionalem, vel affirmando, vel negando: & ita cùm dicitur *Deus generat*, ly *Deus* supponit immediatè pro persona Patris: & pari modo cùm dicitur, *Deus non generat*, ly *Deus* debet supponere pro omnibus & singulis personis, vt sit sensus, Nulla diuina persona generat: & ita falsum est fundamentum huius obiectionis, quòd hæ contradictoriæ possint conuenire Deo vt abstrahit à personis, ratione diuersarum personarum: sunt tamen propositiones contradictoriæ, quia sunt de Deo, vt importat diuinas personas.

DVBIVM V.

Vtrùm in Diuinis nomina essentialia in abstracto possint supponere pro personis.

Supponendum est, quòd in Diuinis propter diuinam simplicitatem concreta & abstracta non distinguntur realiter, sicut distinguntur in creatis: imò sæpè nec virtualiter distinguntur ex parte rei conceptæ, sed solùm distinguntur ex parte nostri modi concipiendi. Hoc modo se habent Deitas & Deus: cùm enim Deus idem sit ac habens deitatem, siue subsistens in deitate: & Deitas ipsa sit subsistens per propriam subsistentiam, quam sibi identificat absque vlla distinctione reali (quia quælibet linea in Diuinis, ob infinitam suam eminentiam, & summam actualitatem, pertingit vsque ad vltimum actum sibi proprium, & consequenter prima linea in Diuinis, quæ est linea essendi, continet absque prædicta distinctione virtuali, deitatem siue essentiam diuinam, subsistentiam absolutam, & existentiam;) inde est quòd Deitas est omninò idem ac Deus ex parte rei conceptæ; differt tamen ex parte modi concipiendi, quia Diuina concipimus ad modum nostrum, & per analogiam ad res creatas, in quibus abstractum distinguitur realiter à concreto, vt inclusum ab includente, & vt pars à toto. Quærimus in præsenti, vtrùm propter summam identitatem, quæ ex parte rei conceptæ est in Diuinis inter abstractum & concretum, possint nomina essentialia in abstracto supponere pro personis, sicut supponunt in concreto.

Prima opinio, sed damnata, fuit Abbatis Ioachim asserentis, quod in Diuinis nomina essentialia in abstracto possint supponere pro personis: ita vt hæ propositiones sint veræ & concedendæ, *Essentia diuina generat*, *Essentia diuina est genita*, *Essentia diuina spirat*, *Essentia diuina est spirata*. Probatur; tum rationibus, quas in contrarium adducit D.Thomas; tum sequentibus: In omni vera generatione essentia siue natura est principium *quo* agendi, & etiam est terminus *quo* generationis, vt conceditur communiter à Philosophis: ergo vera est hæc propositio: *Essentia diuina generat, & est genita.*

Secundò, Ex D.Thoma hîc art. 4. hoc nomen *Deus* & similia, propriè secundùm suam naturam supponunt pro essentia: ergo sicut verum est dicere quòd Deus generat, sic verum est dicere quòd Essentia diuina generat.

Tertiò, Si quid obstaret, concedendas esse prædictas propositiones, maximè quia actiones sunt suppositorum, vel per se subsistentium: sed hæc ratio falsa est, nam verè dicitur quòd intellectus intelligit; & esto sit vera, adhuc non probat, quia diuina essentia est per se subsistens: ergo prædictæ propositiones sunt concedendæ.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd in Diuinis nomina essentialia in abstracto non possunt supponere pro personis: vnde propositiones affirmatiuæ sunt falsæ, si fiat talis suppositio; negatiuæ autem sunt veræ. Ita communiter docent Theologi.

Probatur conclusio authoritate Conciliorum, & sanctorum Patrum. Concilium Lateranense sub Innocentio III. damnat opinionem Abbatis Ioachim, quam ipse ibidem retractauit: Vnde cap. *damnamus*, de summa trinitate & fide catholica, sic ait: Essentia seu natura diuina principium est vniuersorum, præter quod aliud inueniri non potest, & illa res non est generans, nec genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, & Spiritus sanctus qui procedit. Concilium Toletanum I. in confessione

sione fidei sic definit: Si quis dixerit, aut crediderit deitatem esse nascibilem; anathema sit. Eandem veritatem communiter docent sancti Patres, vt Augustinus citatus à D. Thoma, qui lib. 1. de Trinitate cap. 1. ait, quòd nulla res generat seipsam: sed si essentia generat essentiam, non generat nisi seipsam, cùm nihil sit in Deo, quod distinguatur à diuina essentia: ergo essentia non generat essentiam. Hæc ratio est D. Thomæ hîc art. 5. in argumento, sed contra: quæ statim examinabitur. Tandem hanc doctrinam Catholicam ex professo probat idem sanctus Doctor tum hîc art. 5. tum in 1. d. 5. quæst. 1. art. 1. tum opusculo 24.

Secundò, probatur duplici ratione D. Tho. in præsenti. Prima sic paululùm expenditur: Inter producens & productum est realis distinctio, etiam in Diuinis; imò in hoc fundatur distinctio realis diuinarum personarum, & mysterium sanctissimæ Trinitatis: quæ distinctio inter producens *vt quod*, & productum *vt quod*, attenditur penes id quod vtrumque in recto importat: inter producens verò *vt quo*, & productum siue *vt quod*, siue *vt quo*, distinctio attenditur ex parte producentis penes id, quod importat in obliquo: sed nulla est distinctio realis inter essentiam diuinam & quodcumque aliud diuinum, vt fides docet, nec multiplicatur realiter diuina essentia, est enim vnica: ergo diuina essentia non producit siue generando, siue spirando (intellige *vt quod* de hoc enim modo producendi procedit difficultas) nec seipsam, nec aliam essentiam diuinam, nec diuinas personas: & consequenter in Diuinis nomina essentialia in abstracto non possunt supponere pro personis. Secunda ratio sic habetur apud D. Thomam: Deus, quia significat diuinam essentiam vt in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet, quòd possit supponere pro persona: & sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine *Deus*, vt dicatur quòd Deus est genitus, vel generans: sed hoc nomen essentia non habet ex modo suæ significationis, quòd supponat pro persona, quia significat essentiam vt formam abstractam: & ideò ea quæ sunt propria personarum, quibus ab inuicem distinguntur, non possunt essentiæ attribui; significaretur enim quòd esset distinctio in essentia diuina, sicut est distinctio in suppositis. Radix omnium istorum est, quòd ens diuinum ob summam suam eminentiam & infinitam perfectionẽ continet in summa vnitate (vbi non obuiat oppositio relatiua) quicquid perfectionis inuenitur dispersum in inferioribus; & ita est Essentia, Persona, &c. absque distinctione reali: & quia in prædicatione non solùm attenditur res significata, sed etiam modus significandi: inde est, quòd eidem entitati, vt est essentia concepta in abstracto, attribuuntur ea quæ sunt propria essentiæ, & non alia: eidem verò, vt est persona, attribuuntur quæ sunt propria personæ, & non alia: quia verò Deus, vt significat singulare diuinæ naturæ, se habet ad modum personæ, quantùm ad hoc quod est significari vt habens deitatem; inde est quòd potest supponere pro personis, ratione notionalis adiuncti.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuina essentia est quidem principium *quo* generationis radicale, vt modificata paternitate, & vt est in Patre; est etiam terminus *quo* ipsius vt est in Filio, non quidem productus, sed communicatus, cùm sit eadem realiter essentia Patris & Filij: non tamen inde sequitur, quòd possit dici, *essentia generat*, vel *est genita*; quia actio non tribuitur absolutè & absque addito principio *quo* agendi, sed tantùm principio *quod*: vnde solus Pater dicitur generare, vel Deus vt supponit pro Patre. Quamuis propter identitatem diuinæ essentiæ cum Patre possit dici, quòd essentia est res generans, vel id quod generat; prout res generans & id quod generat, supponunt pro Patre.

Ad secundum dicendum, quòd D. Thomas non sic est intelligendus, quòd velit Deum supponere pro essentia in abstracto sumpta: sed vult supponere pro essentia subsistente in concreto sumpta, siue pro singulari diuinæ naturæ, vt supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ratio assignata est optima: vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd intellectus intelligit tantùm *vt quo*, sed quia est principium adæquatum intelligendi *vt quo*, per modum virtutis agendi, inde est quòd simpliciter dicitur intelligere, scilicet *vt quo*: diuina autem essentia non est se sola potentia generatiua & spiratiua, etiam remota; sed requirit modificari relationibus paternitatis & filiationis, quas tales potentiæ in obliquo important; & inde est, quòd diuina essentia non potest simpliciter dici generans, aut spirans, etiamsi intelligatur *vt quo*: benè tamen dicitur creans, & similia. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd licèt diuina essentia sit per se subsistens, sumpta tamen in abstracto non significatur vt subsistens benè tamen sumpta in concreto: in prædicationibus autem non solùm attenditur res significata, sed etiam modus significandi, vt dictum est.

QVÆSTIO XL.

De personis in comparatione ad relationes, siue proprietates, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE quæritur de personis in comparatione ad relationes, siue proprietates.

¶ Et quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum relatio sit idem quod persona.

¶ Secundo, vtrum relationes distinguant & constituant personas.

¶ Tertio, vtrum abstractis per intellectum relationibus à personis remaneant hypostases distinctæ.

¶ Quarto, vtrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel è conuerso.

ARTICVLVS I.

Vtrum relatio sit idem quod persona.

210 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in diuinis non sit idem relatio quod persona. Quæcunque enim sunt idem, multiplicato vno eorum, multiplicatur & aliud. Sed contingit in vna persona esse plures relationes sicut in persona patris est paternitas & communis spiratio. Et iterum vnam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in patre & filio. Ergo relatio non est idem quòd persona.

(1.dist. 26. q.2.art.1. Cont. 33. art. 1. & opusc.3.cap. 58.66. & 67.)

¶ 2 Præterea, Nihil est in seipso secundum Philosophum * in 4. Physicor. Sed relatio est in persona. Nec potest dici quod ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentia: ergo relatio siue proprietas & persona non sunt idem in diuinis.

(lib.4.Phys. te.xt.24 & subsequentibus, mo.2.)

¶ 3 Præterea, Quæcunque sunt idem, ita se habent, quòd quicquid prædicatur de vno, prædicatur & de alio. Non autem quicquid prædicatur de persona, prædicatur de proprietate. Dicimus enim quod pater generat, sed non dicimus quod paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in diuinis.

SED contra, in diuinis non differunt quod est, & quo est, vt habetur à Boët. * in lib. de Hebdom. Sed pater paternitate est pater. Ergo pater idem est quod paternitas. Et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

(Titulus lib. est: Cum omne quod est, bonum sit, post medium eiusdem.)

CONCLVSIO.

Relationes ac proprietates in personis & personæ ipsæ sunt.

RESPONDEO dicendum, quod circa hoc aliqui diuersimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant vt in aliquo, sed magis vt ad aliquid. Vnde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est *. Sed quia relatio secundum quod est quædam res in diuinis, est ipsa essentia, essentia autem idem est quod persona (vt ex dictis patet †) oportet quod tunc relatio sit idem quod persona. Hanc igitur identitatem alij considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis: quia non ponebant proprietates in diuinis, nisi secundum modum loquendi, vt supra dictum est *. Necesse est autem ponere proprietates in diuinis, vt supra ostendimus †. Quæ quidem significantur in abstracto, vt quædam formæ personarum. Vnde cùm de ratione formæ sit, quòd sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, & eas tamen esse personas, sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

(Q.28.art.2. Q.praeced. art.1. Q.32.a.2. Loco nunc citato.)

AD primum ergo dicendum, quòd persona & proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Vnde non oportet quod multiplicato vno multiplicetur reliquum. Considerandum tamen est, quòd propter diuinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in diuinis, eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim diuina simplicitas excludit compositionem formæ & materiæ, sequitur quod in diuinis idem est abstractum & concretum, vt deitas & Deus. Quia verò diuina simplicitas excludit compositionem subiecti & accidentis, sequitur quod quicquid attribuitur Deo, est eius essentia: & propter hoc sapientia & virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in diuina essentia. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis, proprietas in diuinis est idem cum persona. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, ea ratione qua abstractum est idem cum concreto. Sunt enim ipsæ personæ subsistentes, vt paternitas est ipse pater, & filiatio filius, & processio spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, qua ratione illud quod attribuitur Deo, est eius essentia. sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris & cum persona filij: non quòd sit vna persona per se subsistens: sed sicut vna essentia est in duabus personis, ita & vna proprietas, vt supra dictum est. *

(Q.30.a.2.)

AD secundum dicendum, quòd proprietates dicuntur esse in essentia per modum identitatis tantum: in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant & distinguunt personas non autem essentiam.

AD tertium dicendum, quòd participia & verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietas autem non significant vt supposita, sed vt formæ suppositorum *. Et ideo modus significandi repugnat, vt participia & verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

(b 182)

ARTICVLVS II.

Vtrum personæ distinguantur per relationes.

211 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim seipsis distinguntur: sed personæ sunt maximè simplices. Ergo distinguuntur seipsis, & non relationibus.

(1.dist. 26. q.2. art. 2. & po. q.8. a.3. & q.9. a.5. ad 18.)

¶ 2 Præterea, Nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album à nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat indiuiduum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

¶ 3 Præterea, Absolutum est prius quàm relatiuum, sed prima distinctio est distinctio diuinarum personarum. Ergo diuinæ personæ non distinguuntur relationibus.

¶ 4 Præterea: Id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in eius diffinitione ponatur. Esse enim relatiui est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctionum in diuinis non potest esse relatio.

SED contra est, quod Boët. dicit in lib. de Trinit. * quòd sola relatio multiplicat trinitatem diuinarum personarum.

(Boët. de Trin. non procul à fine.)

CONCLVSIO.

Relationibus potius quàm per originem, diuinæ personæ seu hypostases distinguuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd in quibuscunque pluribus inuenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctiuum. Vnde cum tres personæ conueniant secundum essentiæ vnitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur ad hoc quòd plures sint. Inueniuntur autem in diuinis personis duo, secundum quæ differunt scilicet origo, & relatio. Quæ quidem quamuis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi. Nam origo significatur per modum actus, vt generatio: relatio verò per modum formæ, vt paternitas. Quidam igitur attendentes quòd relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in diuinis non distinguuntur per relationes, sed per originem, vt dicamus quòd pater distinguitur à filio, inquantum ille generat, & hic est genitus. Relationes autem, siue proprietas manifestant consequenter hypostaseon, siue personarum distinctiones: sicut & in creaturis proprietates manifestant distinctiones indiuiduorum, quæ fiunt per materialia principia. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo quidem, quia ad hoc, quòd aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum vtrique: sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicuius rei non significatur, vt aliquid intrinsecum, sed vt via quædam à re, vel ad rem. Sicut generatio significatur vt via quædam ad rem genitam, & vt progrediens à generante. Vnde non potest esse, quòd res genita & generans distinguantur sola generatione, sed oportet intelligere tam in generante, quàm in genito ea quibus abinuicem distinguuntur. In persona autem diuina non est aliud intelligere, nisi essentiam & relationem, siue proprietatem. Vnde cum in essentia conueniant, relinquitur, quòd per relationes personæ abinuicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in diuinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune diuidatur: quia essentia communis remanet indiuisa, sed oportet quòd ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases, vel personas inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est pater, & filiatio est filius, eo quòd in diuinis non differunt abstractum & concretum *. Sed contra rationem originis est, quòd constituat hypostasim vel personam. Quia origo actiuè significata significatur, vt progrediens à persona subsistente, vnde præsupponit eam. Origo autem passiuè significata (vt natiuitas) significatur vt via ad personam subsistentem, & nondum vt eam constituens. Vnde melius dicitur quòd personæ seu hypostases distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur vtroque modo *, tamen prius & principalius per relationes secundum modum intelligendi. Vnde hoc nomen, pater, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim. Sed hoc nomen, genitor vel generans, significat tantum proprietatem. Quia hoc nomen, pater, significat relationem, quæ est distinctiua & constitutiua hypostasis *. Hoc autem nomen, generans, vel genitus, significat originem, quæ non est distinctiua & constitutiua hypostasis.

(212; 210 a; 13 195; c b 186)

AD primum ergo dicendum, quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Vnde non repugnat simplicitati diuinarum personarum quod relationibus distinguantur.

AD secundum dicendum, quòd personæ diuinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id, quod ad aliquid dicuntur. Vnde ad earum distinctionem sufficit relatio.

AD tertium dicendum, quòd quanto distinctio prior est, tanto propinquior est vnitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum, quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorum quando est accidens *: sed si relatio sit subsistens. Non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cùm enim dicitur, quòd relatiui esse, est ad aliud se habere: per ly, aliud, intelligitur correlatiuum quod non est prius, sed simul natura.

(b 166)

ARTICVLVS III.

Vtrum abstractis per intellectum relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases.

212. 1. dist. 26. q. 1. art. 2. & po. q. 8. art. 4. & opus. 3. ca. 61. & 62. AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd abstractis per intellectum proprietatibus, seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo quod sibi additur. Sicut homo se habet ad animal ex additione, & potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim. Est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente b. 172 Ergo remota proprietate personali à persona, intelligitur hypostasis.

¶ 2 Præterea, Pater non ab eodem habet quòd sit pater, & quòd sit aliquis. Cùm enim paternitate sit pater: si paternitate esset aliquis, sequeretur quod filius in quo non est paternitas, nō esset aliquis. Remota ergo per intellectū paternitate à patre, adhuc remanet quòd sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo remota proprietate à persona, remanet hypostasis.

Lib. 5. de Trin. c. 6. in princ. ¶ 3 præterea, August dicit 5. de Trin. * Non hoc est dicere ingenitum quod est dicere patrem Quia si filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum: sed si filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis patris vt ingenita.

Libr. 4. de Trin. non multum remotè à princ. SED contra est quod Hilar. dicit 4. * de Trinit. Nihil habet filius nisi natum Natiuitate autem est filius. Ergo remota filiatione, non remanet hypostasis filij Et eadem ratio est de aliis personis.

CONCLVSIO.

Abstractis totali abstractione proprietatibus, sola essentia & non personæ remanent: formali verò abstractione abstractis proprietatibus non personalibus, remanent personæ: sed abstractis formali abstractione personalibus proprietatibus, non remanent hypostases.

RESPONDEO dicendum, quòd duplex sit abstractio per intellectum. Vna quidem secundum quod vniuersale abstrahitur à particulari, vt animal ab homine. Alia vero secundum quod forma abstrahitur à materia. Sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili.

Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundum vniuersale & particulare, non remanet id à quo fit abstractio. Remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solùm animal.

In abstractione verò quæ attenditur secundum formam à materia vtrunque manet in intellectu. Abstrahendo enim formam circuli ab ære remanet seorsum in intellectu nostro & intellectus circuli & intellectus æris. Quamuis autem in diuinis non sit vniuersale, neque particulare, nec forma & materia secundum rem tamen secundum modū significandi inuenitur aliqua similitudo horū in diuinis, secūdum quem mo- Lib. 3. orth. fidei. ca. 6. in prin. dum damasc. * dicit, quod cōmune est substantia, particulare vero hypostasis. Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundum vniuersale & particulare, remotis proprietatibus. remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis patris, quæ est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ à materia, remotis proprietatibus non personalibus remanet intellectus hypostaseon & personarum, sicut remoto per intellectum à patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis, vel persona patris. Sed remota proprietate personali per intellectū, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur aduenire hypostasibus diuinis, sicut forma subiecto præexistenti, sed ferunt secum sua supposita inquantum sunt ipsæ personæ subsistentes. Sicut paternitas est ipse pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctū in diuinis, cum hypostasis sit substantia indiuidua. Cum igitur Art. præc. relatio sit quæ distinguit hypostases, & constituit (vt dictum Art. præc. est *) relinquitur quòd relationibus remotis per intellectū, non remaneant hypostases: Sed (sicut dictum est †) aliqui dicunt quòd hypostases in diuinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originē, vt intelligatur pater esse hypostasis quædam per hoc quòd non est ab alio: filius autem per hoc quod est ab alio per generationē. Sed relationes aduenientes quasi proprietates ad dignitatem pertinentes constituunt rationē personæ. Vnde & personales dicuntur. Vnde remotis huiusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ. Sed hoc non potest esse propter duo. Primo, quia relationes distinguunt & constituūt Art. præc. Boet. lib. de duabus naturis 3 pa. à princip. lib. hypostases, vt ostensum est *. Secundo, quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, vt patet per diffinitionem Boet. † dicentis, quod persona est rationalis naturæ indiuidua substantia. Vnde ad hoc quod esset hypostasis, & non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

AD primum ergo dicendum, quod persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentē absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco vnius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Vnde remota proprietate distinguente à persona, non remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quàm hypostasis est substantia indiuidua. Vnde in diuinis de ratione vtriusque est relatio distinguens.

AD secundum dicendum, quòd paternitate pater non solum est pater, sed est persona: & est quis siue hypostasis. Nec tamen sequitur, quod filius non sit quis, siue hypostasis, sicut non sequitur, quòd non sit persona.

AD tertium dicendum, quòd intentio August. non fuit dicere, quòd hypostasis patris remaneat ingenita, remota paternitate: quasi innascibilitas constituat & distinguat hypostasim patris. Hoc enim esse non potest: cum ingenitum nihil ponat, sed negatiuè dicatur e: vt ipsemet dicit. Sed loquitur in communi: quia non omne ingenitum est pater. Remota ergo paternitate, non remanet in diuinis hypostasis patris, vt distinguitur ab aliis personis, sed vt distinguitur à creaturis: sicut Iudæi intelligunt. e 138

ARTICVLVS IV.

Vtrum actus notionales præintelligantur proprietatibus

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magist. 27. dist. 1. * sententiarum, quod pater semper est, quia genuit filium. Et ita videtur, quòd generatio secundum intellectum præcedat paternitatem. 213 1. dist. 27. q. 1. a. 1. 2. & po. q. 10 art. 3. & opus. 3. c. 63. & 64. * lib. 1. d. 27. §. 6.

¶ 2 Præterea, Omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur: sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem.

¶ 3 Præterea, Sicut se habet generatio actiua ad paternitatem ita se habet natiuitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit natiuitatem. Ideo enim filius est, quia natus est. Ergo & paternitas præsupponit generationem.

SED contra, generatio est operatio personæ patris. Sed paternitas constituit personam patris. Ergo prius est, secundum intellectum paternitas quàm generatio.

CONCLVSIO.

Origo passiuè præcedit proprietates personarum præcedentium etiam personales: actiuè verò præcedit originantis relationem non personalem.

RESPONDEO dicendum, quòd secundum illos qui dicunt, quod proprietates non distinguunt & constituunt hypostases e, sed manifestant hypostases distinctas & constitutas, absolutè dicendum est, quod relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, vt dici possit simpliciter, quod quia generat est pater. Sed supponendo quòd relationes distinguant & constituant hypostases in diuinis e, oportet distinctione vti. Quia origo significatur in diuinis actiue & passiue: actiue quidem sicut generatio attribuitur patri; & spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur patri, & filio. Passiue autem, sicut natiuitas attribuitur filio, & processio spiritui sancto. Origines enim passiue significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium etiam personales. Quia origo passiue significata significatur, vt via ad personam proprietate constitutam. Similiter & origo actiuè significata prior est secundū intellectū, quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis. Sicut actus notionalis spirationis, secundum intellectum præcedit proprietatem relatiuam innominatam communem patri & filio. sed proprietas personalis patris potest considerari dupliciter. Vno modo vt est relatio: & sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem. Quia relatio inquantum huiusmodi fundatur super actum. Alio modo secundum quod est constitutiua personæ Et sic oportet, quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni. 212 ... 218

AD primum ergo dicendum, quòd cum magister dicit, quòd quia generat, est pater: accipitur nomen patris secundum quod designat relationem tantum, non autem secundum quod significat personam subsistentem. Sic enim oporteret è conuerso dicere. quòd quia pater est. generat

AD secundum dicendum, quòd obiectio illa procedit de paternitate, secundum quod est relatio, & non secundum quod est constitutiua personæ.

AD tertium dicendum, quòd natiuitas est via ad personam filij. Et ideo secundum intellectum præcedit filiationem etiam secundum quod est constitutiua personæ filij. Sed generatio actiua significatur vt progrediens à persona patris. Et ideo præsupponit proprietatem personalem patris.

DISPVTATIO X.

De diuinis personis in ordine ad suas proprietates constitutiuas & distinctiuas.

DEINDE Considerandum est, quomodo diuinæ personæ constituantur, & distinguantur ab inuicem per suas proprietates constitutiuas & distinctiuas.

DVBIVM I.

Vtrùm diuinæ Personæ constituantur, & distinguantur seipsis.

SVpponendum est, nos posse loqui de diuinis Personis dupliciter. Primò secundùm se, & secundùm id præcisè quod actu dicunt: &

& sic certum est quod seipsis constituuntur, & distinguntur ab inuicem, vt docet D. Thomas in 1. d. 26. quæst. 2. art. 1. Cuius ratio est manifesta: quia in Diuinis nulla est compositio realis actualis, sed est summa simplicitas: & ita quælibet diuina persona importat suam entitatem simplicissimam, ac proinde hæ tres diuinæ entitates sunt seipsis constitutæ, & ab inuicem distinctæ: quia ipsæ proprietates personales sunt, absque vlla distinctione virtuali, ipsæ personæ secundùm id quod important in recto. Secundò, provt sunt notæ quoad nos, & nobis significatæ, siue secundùm omnia quæ virtualiter important: & in hoc sensu procedit tota hæc disputatio. Quando autem in hoc dubio quærimus, vtrùm diuinæ personæ seipsis distinguantur: distingui seipsis non sumitur pro eodem, ac esse primò diuersum, vt communiter sumitur apud nos: esset enim hæreticum dicere, quòd diuinæ personæ distinguantur seipsis, quasi sint primò diuersæ; quia secundùm fidem conueniunt in essentia diuina, in diuinis attributis, & aliis perfectionibus absolutis. Sed sumitur distingui seipsis, provt idem est, ac non distingui per aliud quocumque modo superadditum, vel realiter, vel virtualiter, vel saltem quoad nostrum modum concipiendi: quia res distinctæ habent in sua præcisa entitate, vt earum nomine expressa, vnde distinguantur. Propterea alij aliis verbis proponunt hoc dubium; Vtrùm scilicet in diuinis personis sint aliquæ proprietates, quibus constituantur & distinguantur.

Prima opinio Præpositiui, & Gregorij in 1. d. 26. & 27. quæst. 1. artic. 2. negat in diuinis personis esse aliquas proprietates, quibus constituantur & distinguantur: & consequenter asserit diuinas personas seipsis constitui, & seipsis etiam ab inuicem distingui. Probatur; Quælibet persona diuina est quid simplicissimum; non enim plus dicit persona, quàm sola essentia: ergo sicut diuina essentia propter suam simplicitatem non constituitur ex aliquibus extremis, sic nec persona.

Secundò, Si diuinæ personæ non essent seipsis constitutæ, sed constituerentur per aliquas proprietates, vel talis constitutio esset à parte rei siue secundùm rem, vel tantùm esset secundùm rationem: sed neutrum dici potest: Non primum, quia requiritur distinctio realis ad constitutionem realem, tum inter extrema constituentia ad inuicem collata, tum inter extrema constitutiua & rem constitutam, qualis non admittitur in Diuinis: Nec secundum; tum quia quod est tantùm secundùm rationem, non dicitur verè & absolutè esse, & ita in diuinis personis non esset verè & absolutè aliqua constitutio; tum quia in constitutione secundùm rationem extrema se debent excludere secundùm rationem, vt patet in constitutione speciei per genus & differentiam; & tamen in Diuinis proprietates quæcunque assignabiles constitutiuæ personarum intimè includunt diuinam essentiam per modum transcendentis, quæ sola potest esse aliud extremum talis constitutionis; ergo diuinæ personæ non constituuntur per aliquas proprietates, sed sunt seipsis constitutæ.

Tertiò, Si diuinæ personæ non sint seipsis constitutæ, & ab inuicem distinctæ, sed constituantur & ab inuicem distinguantur per aliquas proprietates, sequuntur aliqua inconuenientia. Primum est, quòd in Diuinis esset totum, & pars: constituentia enim essent partes, & constituta essent totum; ratio autem partis importat imperfectionem, cùm sit minor toto. Secundum est, quòd ibi esset aliquid per modum potentiæ receptiuæ, & aliud per modum actus; in omni quippe constitutione rei per se, vnum extremum est potentia, & aliud est actus: constat autem quòd in Diuinis nulla est potentia passiua siue potentialitas, aut vestigium ipsius, cum afferat imperfectionem. Tertium est, quòd in constitutione diuinarum personarum esset nugatio; nam essentia diuina bis ingrederetur, semel sub conceptu proprio essentiæ, & semel vt inclusa per modum transcendentis in proprietatibus constitutiuis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis sunt proprietates, quibus diuinæ personæ constituuntur in se, 2. Et ab inuicem distinguntur: 3. Vnde non constituuntur, nec distinguntur seipsis. Ita nunc communiter docent Theologi; imò aliqui contrarium damnant.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Conciliorum. Concilium Florentinum sess. 8. approbat hanc propositionem Ioannis Theologi Latini: Persona diuina ex substantia, proprietatibúsque consistit. Concilium Toletanum XI. in confessione fidei sic ait: Est tamen vnicuique personæ sua proprietas; Pater enim æternitatem habet sine natiuitate; Filius æternitatem cum natiuitate; Spiritus sanctus processionem sine natiuitate. Qui modus loquendi Conciliorum ita clarus est, vt secundùm communem intelligentiam Scholasticorum excludat interpretationes, quæ eis possent adhiberi, scilicet quòd Concilia accipiunt abstractum pro concreto, vel quòd loquuntur per constructionem intransitiuam. Nam vt constat ex ipso textu, & adhuc magis constabit ex testimoniis in secunda parte adducendis, Concilia distingunt virtualiter ipsas proprietates à personis; nam dicunt quòd insunt personis, personæ autem non insunt sibi; dicunt quòd personæ ipsas obtinent, personæ autem non possunt dici obtinere seipsas &c. Deinde, probatur ratione: In diuinis personis

non

non est tantùm diuina essentia communis ipsis communitate rei, sed est etiam aliquid aliud virtualiter ab ipsa essentia distinctum, proprium personis, quo quælibet in esse talis personæ constituatur, cùm enim persona ex propria ratione sit incommunicabilis alteri personæ, quælibet diuina persona debet constitui in esse talis personæ per aliquid incommunicabile alteri personæ, ac proinde proprium personæ constituta: persona autem constituitur ex personalitate quam dicit in recto, & ex natura quam dicit in obliquo, quæ duo in Diuinis ob summam simplicitatem sunt realiter idem, & ob summam eminentiam virtualiter distinguntur, tam inter se, quàm à persona vt inclusa ab includente: ergo in Diuinis sunt proprietates, quibus diuinæ personæ constituuntur in se.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Conciliorum. Constantinopolitanum III. quod est sextum generale, Actione 11. dicit quòd Spiritus sanctus non est Pater, propter alterificas trium proprietates: & post pauca subiungit: sicut ergo esse Deum, vnaquæque inconuertibiliter possidet: ita & proprietatem, per quam ipsa persona figuratur, immutabilem & immobilem, obtinet; quæ eidem soli est infinita, & ab ipsis aliis personis eam discernit. Lateranense sub Innocentio III. asserit, quòd sancta Trinitas secundùm communem essentiam indiuisa est, secundùm verò personales proprietates discreta. Deinde probatur ratione D. Thomæ hìc art. 2. quando plura in aliquo conueniunt, & in alio distinguntur, oportet assignare aliquid commune ipsis in quo conueniant; & aliquid proprium vnicuique, quo distinguantur: sed tres diuinæ personæ conueniunt in diuina essentia & aliis perfectionibus absolutis; & distinguntur in aliquo alio, quod debet esse proprium vnicuique: ergo in Diuinis sunt proprietates, quibus diuinæ personæ ab inuicem distinguntur.

Probatur tertia pars conclusionis, & simul præcedens confirmatur: Si diuinæ personæ seipsis ab inuicem distinguerentur, & non per aliquas proprietates: sequeretur quòd eodem modo Pater distingueretur à Filio, & à Spiritu sancto: & similiter Filius eodem modo distingueretur à Patre, & à Spiritu sancto, vt patet ex ipsis terminis; nam Pater distingueretur seipso, & à Filio, & à Spiritu sancto; & similiter Filius distingueretur seipso, & à Patre, & à Spiritu sancto; non autem per aliquid superadditum, ac proinde eodem modo: sed falsum est quòd Pater eodem modo distinguatur à Filio, & à Spiritu sancto; quia distinguitur à Filio in quantum Pater, distinguitur autem à Spiritu sancto in quantum est Spirator: similiter est falsum, quòd Filius eodem modo distinguatur à Patre, & à Spiritu sancto; quia distinguitur à Patre in quantum Filius, distinguitur autem à Spiritu sancto in quantum Spirator: ergo diuinæ personæ non distinguntur seipsis: ac proinde nec constituuntur seipsis quia idem est principium constitutiuum adæquatum, ac distinctiuum.

Ad primum ergo dicendum, quòd persona diuina est quid simplicissimum, prout ly *simplicissimum* excludit pluralitatem & distinctionem realem extremorum constituentium, & in hoc persona est æquè simplex, ac essentia: non autem est quid simplicissimum, prout ly *simplicissimum* excludit pluralitatem virtualem rationum siue extremorum constituentium personam: quia diuina persona constat ex duplici ratione virtualiter distincta, scilicet ex essentia & proprietate personali. Hæc autem pluralitas rationum virtualiter distinctarum non obstat summæ simplicitati reali quæ decet Deum; sed importat summam eminentiam diuinæ personæ, cuius entitas simplicissima æquiualet duobus extremis realiter distinctis in creatis, ad constitutionem personæ concurrentibus.

Ad secundum dicendum, quòd talis constitutio diuinarum personarum est secundùm rem, siue realis; non quidem actualis, sed virtualis: ad constitutionem autem realem virtualem sufficit distinctio realis virtualis, tam inter extrema constituentia ad inuicem collata, quàm inter ipsa extrema constituentia & rem constitutam; & hæc distinctio reperitur inter extrema constituentia diuinas personas, nempe essentiam diuinam ex vna parte, & proprietates personales ex alia: sicut etiam reperitur inter extrema constituentia seorsum sumpta, & personas constitutas. Ad constitutionem verò realem actualem, qualis est constitutio personæ creatæ, requiritur distinctio realis actualis, tam inter ipsa extrema constituentia ad inuicem collata, quàm inter ipsa extrema sigillatim sumpta & rem constitutam. Sufficit autem quòd extrema constituentia diuinam personam se excludant secundùm suas rationes formalissimas cum præcisione sumptas; quamuis essentia diuina, ratione suæ infinitæ vniuersalitatis & amplitudinis, debeat includi per modum transcendentis in omnibus aliis rationibus diuinis: ad instantiam de genere & differentia patet, quomodo si se includerent mutuò, hoc esset secundùm proprias rationes, quia vnum non potest esse transcendens respectu alterius. Quòd autem ad realem constitutionem alicuius, sufficiat realitas extremorum cum sola distinctione virtuali inter ipsa ad inuicem, & cum re constituta; ita vt simpliciter & absolutè illud dicatur per ipsa constitui; constat ex communi doctrina & vsu loquendi: nam simpliciter conceditur, quòd homo constituitur per Animal & Rationale, quæ duo distinguntur tantùm virtualiter, & ab inuicem,

& ab homine: vt autem hæc dicantur simpliciter & absolutè distincta, vsus loquendi habet, quòd non sufficit distinctio virtualis, sed requiritur actualis.

Ad tertium dicendum, quòd nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum: quia extrema constituentia habent tantùm verè & propriè rationem partis; & constitutum, rationem totius: quando ita se excludunt, vt vnum extremum non includat aliud per modum transcendentis; vel non contineat radicaliter & eminenter: quod in præsenti non est, quia essentia diuina, quæ est vnum extremum, continet radicaliter & eminenter proprietates personales, quæ sunt aliud extremum: & hæ continent essentiam diuinam per modum transcendentis. Nec sequitur secundum; quia quando extrema se continent vel includunt prædicto modo, se habent vt pura extrema constituentia per modum actus purissimi, & neutrum habet rationem potentiæ receptiuæ, quia hæc constitutio est per omnimodam simplicitatem actualem: quamuis ex imperfecto modo concipiendi concipiamus in tali constitutione compositionem, rationem totius & partis, rationem potentiæ & actus; cùm tamen ex parte rei conceptæ nullum sit fundamentum sic concipiendi. Nec tandem sequitur tertium: non enim est nugatio, quòd diuina essentia bis ingrediatur constitutionem diuinæ personæ sub duplici ratione assignata: sicut esset nugatio, si bis ingrederetur sub proprio conceptu. Igitur summa eminentia diuinæ entitatis, quæ simplicissima exequitur id quod est proprium essentiæ, proprietatis personalis, & personæ, præbet fundamentum distinguendi in Diuinis abstractum per modum formæ, & concretum per modum habentis formam: & formandi propositiones ad exigentiam abstracti & concreti circa Diuina. Imò intellectus noster ex imperfecto suo modo concipiendi format similes propositiones circa Diuina, vbi etiam nulla est distinctio virtualis inter abstractum & concretum; vnde dicit quòd Deus constituitur Deitate, sed per omnimodam simplicitatem, qua excluditur omnis distinctio realis, tam actualis, quàm virtualis inter constituens & constitutum. Quod facit potiori iure, quando interuenit distinctio virtualis inter extrema constituentia ad inuicem, & inter ipsa & rem constitutam, vt contingit in præsenti.

DVBIVM II.

Vtrùm diuinæ personæ constituantur, & distinguantur proprietatibus absolutis.

Svpponendum est, quòd in Diuinis sunt duo prædicamenta, siue rationes correspondentes duobus prædicamentis, videlicet Substantiæ & Relationi: & cùm substantia sit absoluta, inde est quòd omnes rationes in Diuinis repertæ reducuntur ad has duas classes, quòd aliquæ sint absolutæ, & aliæ relatiuæ: absolutæ consequuntur essentiam diuinam, siue se tenent ex parte ipsius: relatiuę autem consequuntur personas, siue se tenent ex parte ipsarum. Cùm ergo determinatum sit, diuinas personas non constitui in se, aut distingui ab inuicem seipsis: quærimus in præsenti dubio, vtrùm proprietates, quibus dictum est eas constitui & distingui, sint absolutæ, vel relatiuæ.

Prima opinio, quæ attribuitur Ioanni de Ripis, Licheto, Linconiensi, quámque probabilem reputat Scotus in 1. d. 26. qu vnica, asserit diuinas personas constitui & distingui proprietatibus absolutis. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Apocal. 19. dicitur de Verbo diuino, Habens nomen scriptum, quod nemo nouit. Et prouerb. 30. habetur; Quod nomen eius, & quod nomen Filij eius, si nosti? quæ testimonia indicant relatiuum nomen Filij aut Verbi nobis notum, non esse nomen proprium secundæ personæ sanctissimæ Trinitatis; ac proinde hanc personam non constitui, aut distingui proprietate relatiua expressa his nominibus. Augustinus 7. de Trinitate cap. 1. asserit in Diuinis relatiuum esse aliquid præter relationem; & personam diuinam ad se dici: quæ omnia significant, diuinas personas esse absolutas, ac proinde constitui proprietatibus absolutis. Tandem D. Th. qu. 8. de potentia art. 3. ad 7. sic ait: Relationes autem in Diuinis, etsi constituant hypostases, & sic faciant eas subsistentes: hoc tamen faciunt, in quantum sunt essentia diuina; relatio enim, in quantum est relatio, non habet quòd subsistat, vel subsistere faciat: hoc enim solius substantiæ est. Distingunt verò relationes, in quantum relationes sunt; sic enim oppositionē habent: ergo licèt secundùm D. Th. personæ diuinæ distinguantur proprietatibus relatiuis vt tales sunt, constituuntur tamen ipsismet ratione absoluti quod includunt, scilicet essentiæ diuinæ.

Secundò, generatio actiua in Diuinis præsupponit personam Patris constitutam, cùm etiam in Diuinis actiones notionales sint suppositorum: præintelligitur autem ad relationem paternitatis, cùm generatio actiua sit ratio fundandi talem relationem: ergo à primo ad vltimum relatio paternitatis (quæ sola posset esse constitutiua personæ Patris, si constitueretur proprietate relatiua) præsupponit personam Patris constitutam, & consequenter persona Patris constituitur in se, & distinguitur ab aliis proprietate absoluta.

Tertiò, constitutio & distinctio diuinarum personarum, est omnium prima & maxima, vt patet: & consequenter principium constitutiuum

tutiuum & distinctiuum ipsarum non potest esse relatio, quia substantia est prior relatione; & distinctio quæ causatur per substantiam, est maior illâ quæ causatur per relationem; cùm enim ens absolutum excedat ens relatiuum, etiam distinctio absoluta excedit distinctionem relatiuam: ergo diuinæ personæ constituuntur, & distinguntur proprietatibus absolutis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ personæ non constituuntur, 2. Nec distinguntur proprietatibus absolutis; sed relatiuis. Ita communiter Theologi: ex quibus aliqui contrarium damnant vt hæreticum; alij vt erroneum, vel errori proximum.

Probatur conclusio quoad vtramque partem (secunda enim sequitur ex prima: nam quod est principium adæquatè cõstitutiuum alicuius in seipso, est etiam principium distinctiuum ipsius ab omni alio) authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. In sacra Scriptura, quoties fit mentio diuinarum personarum in particulari, exprimuntur nominibus relatiuis, vt 1. Ioannis vltimo, Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, & Spiritus sanctus; imò Christus Dominus secunda sanctissimæ Trinitatis persona, tradens Ecclesiæ explicitam notitiam sanctissimi huius mysterij, nominat ipsas personas nominibus relatiuis, vt Matthæi vltimo: Baptizantes eos in nomine Patris,& Filij,& Spiritus sancti: quæ nomina important proprietates relatiuas, constitutiuas & distinctiuas diuinarum personarum; nomina quippe propria, qualia sunt ista, iuxta sensum Conciliorum, & sanctorum Patrum, debent significare quidditatem rei: nec apparet vlla ratio, cur Christus perfectissimè noscens mysterium Trinitatis,diuinásque personas; si de formali importarent aliquid absolutum, non nominaret eas nominibus absolutis, æquè enim nobis innotescerent, sicut & diuinæ processiones nominibus absolutis, ac innotescunt nominibus relatiuis, cùm personæ diuinæ sic constitutæ proprietatibus absolutis haberent maiorem correspondentiam & analogiam ad personas creatas, à quibus desumimus cognitionem diuinarum personarum; hæ siquidem primò constituuntur & distinguntur proprietatibus absolutis. Concilium Florentinum tota sessione 18. & 19. sæpe repetit, quòd diuinæ personæ constituuntur & distinguntur relationibus. Idem docet Concilium Toletanum XI. in confessione fidei cap. 1. Et communiter sancti Patres. Boëtius hîc citatus à D.Thoma lib. de Trinitate ait: Substantia continet Vnitatem, relatio multiplicat Trinitatem. Augustinus passim in libris de Trinitate, maximè lib. 7. cap. vltimo, & lib. 9. cap. 1. N. Cyrillus Alexandrinus lib. 2. Thesauri cap. 3. vbi sic ait: Cùm simplex natura Deitatis sit, nunquam in plures personas distingueretur, nisi quædam inueniretur differentia, non secundùm essentiam, sed secundùm relationem. Et lib. 7. cap. 1. ait: Sola diuersitas relationis, quæ diuersis nominibus significatur, nec alia re vlla distinguntur. Tandem D.Thomas hanc veritatem probat ex professo, tum hîc art. 2. tum in 1. d. 26. qu. 2. art. 2. tum 4. contra gentes cap. 24. tum q. 8. de potentia art. 3. Et quamuis prædictæ authoritates vt plurimùm sint de distinctione diuinarum personarum: aliquæ tamen sunt expresè de constitutione ipsarum; & maximè in oratione Besarionis pro vnione, approbata à Concilio Florentino, vbi agens de identitate reali relationis & originis in Diuinis, sic ait: Ideo vtroque quidem modo distinguntur diuinæ personæ: priùs tamen & principaliter, secundùm modum intelligendi, per relationes, per quas etiam constituuntur diuinæ personæ; & quamuis non essent expresè de constitutione, sed solùm de distinctione; adhuc etiam conuincerent de constitutione, quia primum principium distinctiuum alicuius ab alio, debet esse constitutiuum ipsius.

Secundò, probatur duplici ratione D.Thomæ. Prima habetur in 1. d. 26. qu. 2. art. 2. quæ sic breuiter proponitur: Inter diuinas personas non potest esse distinctio penes limitationem aut imperfectionem, cùm quælibet diuina persona sit illimitatè ac infinitè perfecta: ergo distinctio diuinarum personarum fundatur in sola oppositione relatiua, & non in aliqua alia, ac proinde proprietates ipsarum distinctiuæ & constitutiuæ sunt relatiuæ: aliæ quippe oppositiones habent imperfectionem in aliquo extremo, vt patet in priuatione & habitu, in affirmatione & negatione, & etiam in contrarietate, siue propria, siue impropria, quia vna species ex formalissima sua ratione est perfectior aliâ, sola oppositio relatiua est expers omnis limitationis & imperfectionis, quia cùm talis oppositio non sit secundùm esse *In*, sed secundùm esse *Ad*, secundùm quod extrema se excludunt; quamuis quælibet relatio dicat negationem alterius sibi oppositæ; ista negatio tamen non importat aliquem defectum, quia defectus non est, nisi secundùm aliquid, quod in aliquo natum est esse. Secunda superiùs tradita est: Tres diuinæ personæ dicunt æqualem, imò eandem omninò perfectionem, vt fides docet: ergo proprietates constitutiuæ & distinctiuæ ipsarum sunt relatiuæ, & non absolutæ; quia inter entitates actuales sola relatio secundùm esse *Ad*, non dicit perfectionem, vt supra probatum est.

AD primum ergo dicendum, quòd in illis locis sacræ Scripturæ solùm habetur, quòd nomen Filij aut Verbi non adæquatè exprimit secundam personam sanctissimæ Trinitatis:

tatis: vnde D. Thomas supra, quæst. 39. art. 2. ad 3. ait: Ipsa natiuitas Filij, quæ est proprietas personalis eius, diuersis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur, ad exprimendum diuersimodè perfectionem eius: nam vt ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius: vt ostendatur coæternus, dicitur Splendor: vt ostendatur omninò similis, dicitur Imago: vt ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum; non autem potuit vnum nomen inueniri, per quod omnia ista designarentur. Vel dicendum, quòd sacra Scriptura solùm intendit dicere, quòd nullus perfectè & quidditatiuè nouit hoc nomen Filij Dei, aut Verbi diuini, quamuis sit ipsi proprium; sicut nullus nouit perfectè & quidditatiuè hoc nomen *Deus*. Ad authoritatem S. Augustini dicendum, quòd in primo loco solùm vult, quòd in diuinis personis, præter proprietates relatiuas constitutiuas ac distinctiuas ipsarum, est aliquid absolutum virtualiter à proprietatibus distinctum, nempe diuina essentia. In secundo autem loco solùm intendit, quòd diuina persona, vt hoc nomine communi expressa, dicitur ad se, & significat aliquid incommunicabile, & non dicit explicitè ordinem ad aliud. Ad authoritatem D.Thomæ dicendum, quòd mens eius est, relationes in Diuinis constituere personas, non quia sunt essentia diuina, vel in quantum sunt essentia diuina reduplicatiuè; sed tantùm in quantum sunt essentia diuina specificatiuè, ex hoc enim quòd identificantur cum ipsa, habent ab ipsa vt à radice, quòd sint substantiales & subsistentes, ac proinde quòd sint constitutiuæ personarum.

Ad secundum dicendum pro nunc breuiter, quòd paternitas habet duplicem conceptum inadæquatum, siue duo munera: vnum scilicet formæ hypostaticæ, quæ quidem est relatio in actu signato, & sic præintelligitur ad generationem actiuam: aliud verò formæ actu referentis Patrem ad Filium, siue relationis in actu exercito, & sic sequitur generationem actiuam, tanquam rationem fundandi: sed hæc amplius postea declarabuntur.

Ad tertium dicendum, quòd distinctio diuinarum personarum, eo ipso quòd est prima debet esse omnium minima: quia quantò distinctio est prior, tantò propinquior est vnitati, siue minus recedit ab vnitate: & ideò distinctio personarum in Diuinis non debet esse nisi per id, quod minimum distinguit, scilicet per relationem; distinctio quippe relatiua compatitur vnitatem essentiæ in extremis distinctis; nec prouenit ex limitatione aut alia imperfectione, sed ex pura oppositione extremorum se inuicem excludentium. Hæc tamen distinctio potest dici secundùm aliam considerationem omnium maxima, imò infinita, videlicet secundùm præcisas proprietates relatiuas, quæ secundùm formalissimam rationem relationis totaliter se excludunt, & infinitè distant.

DVBIVM III.

Vtrùm proprietates relatiuæ, quibus constituuntur, & distinguntur diuinæ personæ, habeant rationem originis, vel formæ relatiuæ.

SVpponendum est, quòd notionalia in Diuinis; vel sunt origines, tam actiuè, quàm passiuè sumptæ; vel relationes vt habent rationem formæ intrinsecę; sed respicientis aliquem terminum: & quamuis realiter idem sint, tamen virtualiter & secundùm nostrum modum concipiendi distinguntur, & vt sic distinctæ comparantur ad personas per modum proprietatis, sed diuerso modo; nam relatio in hoc differt ab origine, tam actiuè, quàm passiuè sumpta, quòd relatio realis ex sua ratione habet quòd insit: vnde concipitur per modum formæ referentis suum subiectum ad aliud, quamuis ex præcisa ratione relationis non habeat inesse, sed adesse siue assistere: origo autem alicuius rei non significatur vt aliquid intrinsecum, sed vt via quædam à re, vel ad rem, vt statim explicabitur. Cùm igitur tam relationes, quàm origines se habeant vt proprietates diuinarum personarum: quærimus in præsenti, vtrùm proprietates relatiuæ, quibus constituuntur & distinguntur diuinæ personæ, habeant rationem originis, vel formæ relatiuæ.

Prima opinio S. Bonauenturæ in 1.d.26.q.2. Richardi de S. Victore lib. 4. de Trinitate cap. 15. & aliorum asserit, quòd diuinæ personæ primariò constituantur & distinguantur per origines, & per relationes solùm ostendantur esse constitutæ & distinctæ. Probatur authoritate sanctorum Patrum. Augustinus lib. de fide ad Petrum cap. 1. sic ait: Quia igitur aliud est genuisse, quàm natum esse; aliúdque est procedere, quàm genuisse, vel natum esse; manifestum est, quoniam alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. Damascenus lib. 1. de fide cap. 2. ait, Patrem, Filium, & Spiritum sanctum omninò esse vnum, excepta ingeniti, generationis, & processionis proprietate. Idem asserunt plures alij sancti Patres, qui propterea ad origines reducunt primariam distinctionem diuinarum personarum, ac proinde earum constitutionem; idem quippè est primarium distinctiuum, ac constitutiuum.

Secundò, constitutiuum diuinarum personarum, ac primarium distinctiuum debet esse illud notionale, siue illa proprietas cuiuslibet diuinæ personæ, quæ primò in illa concipitur; constitutiuum enim alicuius est primum, quod in illo concipitur: sed origines sunt primum, quod concipitur in diuinis personis; nam generatio actiua præintelligitur paternitati in Patre,

tre, tanquam ratio fundandi paternitatem: ſimiliter generatio paſſiua præintelligitur filiationi in Filio, tum vt ratio fundandi filiationem, tum vt productiua ipſius: & idem dicendum de proceſſione vt eſt origo Spiritus ſancti, reſpectu eiuſdem vt eſt relatio: ergo origines ſunt conſtitutiuum, ac primarium diſtinctiuum diuinarum perſonarum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd diuinæ perſonæ per ſe primò formaliter conſtituuntur, ac diſtinguntur per proprietates, quæ veræ ſunt relationes ſiue intrinſecæ formæ relatiuæ, & vt tales ſunt. 2. Per origines autem actiuè ſumptas nullo modo conſtituuntur, diſtinguntur tamen ſecundariò. 3. Per ipſas verò paſſiuè ſumptas conſtituuntur radicaliter, & ſecundariò diſtinguntur. Ita docent communiter Diſcipuli D. Thomæ, ac plures alij.

Probatur prima pars concluſionis authoritate Concilij Florentini: nam in oratione Beſarionis pro vnione cap. 6. ab eodem Concilio approbata, ſic habetur: Relatio, & Origo, etſi ſecundùm modum intelligendi differunt (ſiquidem origo ſignificatur per modum actus, vt generatio; relatio verò per modum formæ, vt paternitas) re tamen non differunt: ideò vtroque quidem modo diſtinguntur diuinæ perſonæ: priùs tamen & principaliter ſecundùm modum intelligendi per relationes, per quas etiam conſtituuntur diuinæ perſonæ: conſequenter autem per diuerſum proceſſiuum modum, ſiue per originem. Non enim generare & genitum eſſe, quod originis eſt, conſtituit principaliter perſonam: ſed paternitas & filiatio, ſiue Patrem & Filium eſſe, quod relationis eſt. Sed quia relatio & origo idem ſunt re, & relatio conſequitur originem; ideò vtroque quidem modo diſtinguntur diuinæ perſonæ; ſed principalius relatione ſiue proprietatibus. Idem docet D. Thomas, tum hîc art. 2. tum quæſt. 8. de potentia art. 3. tum in 1. d. 26. qu. 2. art. 2. Deinde probatur ratione deducta ex prædictis authoritatibus, & ad hanc formam redacta: Conſtitutiuum alicuius rei permanentis per ſe primum, ac proinde primarium eius diſtinctiuum ab aliis, debet eſſe forma intrinſeca, tribuens eſſe fixum & permanens, & in facto eſſe, & non tantùm in fieri, ac eſt propria ipſius; vt conſtat ex ipſis terminis: nihil enim eſt tam proprium & intrinſecum rei, quàm eius conſtitutiuum: & ſi ſit res fixa & permanens, hoc habet à ſuo conſtitutiuo: ſed in diuinis perſonis nulla eſt alia forma propria & intrinſeca diuinarum perſonarum, tribuens eis eſſe fixum & permanens, & quæ ſit in facto eſſe, & non tantùm in fieri, præter relationes; nam eſſentia diuina eſt quidem forma intrinſeca, tribuens eſſe fixum & permanens, & in facto eſſe; ſed non eſt forma propria, at communis ſecundùm rem tribus diuinis perſonis: origo autem ſiue actiuè, ſiue paſſiuè ſumpta, eſt quidem forma propria, ſed non tribuit eſſe fixum & permanens, ac in facto eſſe; nec eſt forma intrinſeca, aut ſaltem non habet modum ipſius, vt ſtatim dicetur: relationes autē diuinæ habent prædictas omnes conditiones, vt conſideranti patet: ergo diuinæ relationes, vt tales, ſunt conſtitutiuum per ſe primum diuinarum perſonarum, ac primarium earum diſtinctiuum ab aliis. Denique Concilia & ſancti Patres docent diuinas perſonas conſtitui & diſtingui proprietatibus relatiuis; proprietas autem potiùs ſignificat formam intrinſecam & completam, qualis eſt relatio, quàm formam extrinſecam & vialem ſiue incompletam, qualis eſt origo.

Probatur & explicatur ſecunda pars concluſionis. Origo actiuè ſumpta ſignificatur vt progrediens à perſona ſubſiſtente, quia actiones ſunt ſuppoſitorum; vnde præſupponit perſonam iam conſtitutam: ergo diuinæ perſonæ nullo modo conſtituuntur per origines actiuè ſumptas; maximè cùm non habeant modum formæ intrinſecæ (qualis debet eſſe forma conſtitutiua) quia ſunt veræ actiones, quæ ex propria ſua ratione ſignificantur vt exeuntes ab agente. Quòd autem diuinæ perſonæ diſtinguantur ſecundariò per origines actiuè ſumptas, patet: tum ex authoritate citata Concilij Florentini, & ſanctorum Patrum adducta in ſecundo argumento in contrarium: tum quia ad ſecundariam diſtinctionem vnius ab alio, ſufficit aliquid quod ſit ipſi aliquo modo proprium, ſiue per modum formæ aduenientis rei conſtitutæ, ſiue per modum actus: ergo in Diuinis Pater diſtinguitur ſecundariò à Filio, per hoc quòd generet, & Pater & Filius diſtinguntur ſecundariò à Spiritu ſancto, per hoc quòd ſpirent.

Probatur & explicatur tertia pars concluſionis. Dicimus igitur, quòd per origines paſſiuè ſumptas diuinæ perſonæ, quæ ſunt termini ipſarum originum, ſiue quæ procedunt, conſtituuntur radicaliter, & ſecundariò diſtinguntur. Quòd ſecundariò diſtinguantur, conſtat ex immediatè antè dictis circa origines actiuè ſumptas, eadem quippe eſt ratio, quantùm ad hoc. Quòd radicaliter autem conſtituantur, docet D. Thomas hîc art. 2. vbi ſic ait: Origo autem paſſiuè ſignificata, vt natiuitas, ſignificatur vt via ad perſonam ſubſiſtentem, & nondum vt eam conſtituens. Quia ergo origo paſſiuè ſumpta habet pro termino formali *quo* producto, proprietatem relatiuam conſtitutiuam formaliter perſonæ procedentis, & eſt propria perſonæ procedentis, verè eam conſtituit radicaliter: quod nihil aliud eſt, quàm ipſam eſſe radicem ſiue principium *quo* productiuum proprietatis formaliter conſtitutiuæ. Quæ om-

 nia

nia manifestè declarantur & efficaciter probantur à D.Thoma qu. 8. de potentia art. 3. cuius propterea integrum discursum hic apponimus : ait igitur ; Distinctiuum enim & constitutiuum hypostasis potest intelligi dupliciter. Vno modo quo distinguitur & constituitur formaliter, sicut homo humanitate, & Socrates socrateitate. Alio modo quo distinguitur & constituitur quasi via ad distinctionem & constitutionē : sicut si diceremus, quòd Socrates est homo sua generatione, quæ est via ad formā quâ formaliter constituitur. Patet ergo, quòd origo alicuius nō potest intelligi vt cōstitutiua & distinctiua eius, nisi propter hoc, quod formaliter constituit & distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici, quòd hypostasis Filij constituatur sua natiuitate, nisi in quantum intelligitur, quòd natiuitas eius terminatur ad aliquid, quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio, ad quam terminatur natiuitas, est filiatio: oportet ergo, quòd filiatio sit formaliter constituens, & distinguens hypostasim Filij; non autem origo, neque relatio intellecta in origine; quia relatio intellecta in origine, sicut & ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura, sed in naturam tendens. Hæc D.Thomas.

AD primum ergo dicendum, quòd illi sancti Patres dicunt quidem, quòd diuinæ personæ distinguntur per origines; quod verum est: imò maximè earum distinctio per origines nobis declaratur: sed non dicunt quòd formaliter & primariò distinguantur per origines. Vel potest dici cum D.Thoma qu. 8. de potentia art. 5. quòd per origines intelligunt relationes fundatas in origine.

AD secundum dicendum, quòd licèt generatio actiua præintelligatur paternitati, in quantum est relatio in actu exercito; non tamen præintelligitur ipsi, vt est relatio in actu signato, & vt est forma hypostatica : quia vt sic ipsam subsequitur; priùs enim intelligitur emanare à diuina essentia proprietas constitutiua primæ personæ, quæ proprietas pro illo priori est tantùm relatiua in actu signato; quàm intelligatur prædicta persona generare, quia actiones sunt suppositorum, ac proinde subsequuntur ad eorum constitutionem : & insuper generare non habet rationem formæ intrinsecæ, & completæ, ac in facto esse, siue in esse quieto & perfecto; quin potiùs est ad modum formæ extrinsecæ, & vialis, vt docet D.Thomas hîc art. 2. vbi ait : Origo autem alicuius rei non significatur vt aliquid intrinsecum, sed vt via quædam à re, vel ad rem : sicut generatio significatur vt via quædam ad rem genitam, & vt progrediens à generante. Quod idem cum proportione est verum de generatione passiua: & consequenter nec generatio actiua, nec generatio passiua potest esse forma constitutiua, ac primò distinctiua personæ diuinæ. Sed hæc ampliùs declarabuntur in sequenti dubio, vbi ostendetur quomodò proprietas personalis Patris, secundùm diuersa munera quæ habet, prior est & posterior generatione actiua, iuxta nostram considerationem.

DVBIVM IV.

Vtrùm proprietates relatiuæ in Diuinis constituant, & distinguant personas, secundùm suum proprium esse Ad.

SVpponendum est, quòd in præsenti loquimur de perfecta & completa constitutione diuinarum personarum, quantùm ad id quod important in recto, siue quantùm ad id quod habent à proprietate personali siue à sua forma hypostatica: nam certum est, quòd ad constitutionem diuinarum personarum concurrit diuina essentia, sed in obliquo importata, vt constat ex definitione personæ, quæ est intellectualis naturæ indiuidua & incommunicabilis substantia. Igitur vt personæ diuinæ perfectè & completè constituantur ab aliquo, vt à formali suo constitutiuo, debet ab illo habere quòd incommunicabiliter subsistant; ac proinde hæc duo, scilicet subsistere, & incommunicabiliter esse. Ex dictis autem constat, quòd proprietates sic perfectè constitutiuæ diuinarum personarum sunt relationes; sed non constat, vtrùm sint relationes secundùm suum proprium esse relatiuum, quod est esse *Ad*, vel vtrùm sint relationes secundùm esse *In*, siue vt sunt omninò idem cum essentia diuina: relationes quippe dicuntur diuinæ; vel identicè, quia sunt ipsa essentia diuina; vel formaliter, quia sunt de genere Diuinorum. Hoc autem dubium maiorem habet difficultatem circa proprietatem constitutiuam personæ Patris.

Prima opinio asserit, quòd proprietates personales in Diuinis non constituunt personas secundùm suum esse relatiuum *Ad*, sed secundùm esse *In*, siue vt identificatæ cum essentia diuina. Probatur duplici authoritate D.Thomæ : Prima habetur qu. 8. de potentia art. 3. ad 7. vbi sic ait : relationes autem in Diuinis, etsi constituant hypostases, & sic faciant eas subsistentes; hoc tamen faciunt, in quantum sunt essentia diuina : relatio enim, in quantum est relatio, non habet quòd subsistat, vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiæ est. Distingunt verò relationes, in quantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. Secunda habetur hîc art. 4. vbi sic ait : Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Vno modo vt est relatio (siue vt dicit esse

esse *Ad*, vt ibidem se explicat:) & sic iterum secundùm intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum huiusmodi fundatur super actum. Alio modo secundùm quòd est constitutiua personæ: & sic oportet, quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni. Deinde relationes diuinæ intra propriam lineam non subsistunt vt *quo*, cùm non afferant proprias subsistentias relatiuas: sed tantùm subsistunt vt identificatæ cum essentia per subsistentiam absolutam eiusdem essentiæ: ergo non constituunt personas diuinas, secundùm proprium esse *Ad*, secundùm quod virtualiter distinguntur ab essentia; sed secundùm esse *In*, siue vt sunt essentia diuina; saltem non constituunt eas in ratione subsistentis, sed ad summum constituunt in ratione incommunicabilis. Maximè, quia constituere aliquid in ratione subsistentis dicit maximam perfectionem: & tamen relatio secundùm esse *Ad*, in doctrina D. Thomæ, nullam penitus dicit perfectionem.

Secunda opinio Scoti & Durandi est in alio extremo: nam asserit relationes in Diuinis constituere personas, vt dicunt actualem habitudinem ad suum correlatiuum, siue vt dicunt expressum munus referendi, & exprimunt esse *Ad*. Probatur; Proprietates cōstitutiuæ diuinarum personarum sunt relatiuæ: ergo vt constitutiuæ exprimunt esse *Ad*, cùm esse *Ad* sit propria ratio relatiui, & non possit aliquid concipi verè, nisi concipiatur cum propria ratione. Deinde, personæ diuinæ constitutæ sunt relatiuæ, ac se mutuò respicientes, exprimuntur enim nominibus relatiuis Patris, Filij, & Spiritus sancti: ergo proprietates personales vt constitutiuæ ipsarum se mutuò respiciunt vt *quo*, quicquid enim habet constitutum, habet à suo constitutiuo. Denique, hæ proprietates distinguunt personas constituendo eas, & constituunt distinguendo: sed non distinguunt, nisi vt se mutuò respiciunt, siue vt exprimunt esse *Ad*, quia sic tantùm opponuntur, ac se mutuò excludunt: ergo relationes in Diuinis constituunt personas, vt dicunt actualem habitudinem ad suum correlatiuum, siue vt dicunt expressum munus referendi, & exprimunt esse *Ad*. Maximè quia relatiua sunt simul naturâ: propterea D. Thomas infra qu. 42. ar. 3. ad 2. negat quòd vna persona diuina sit prior secundùm naturam & intellectum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd proprietates personales relatiuæ in Diuinis constituunt & distingunt personas, secundùm suum esse *Ad*, siue intra propriam lineam relatiuam; 2. Ita vt si loquamur de his, vt sunt à parte rei & videntur à beatis, ac concipiuntur à nobis conceptibus perfectis: hæ proprietates vt constitutiuæ & distinctiuæ dicant expressum munus referendi siue exprimant esse *Ad*. 3. Si autem loquamur de ipsis, vt à nobis concipiuntur conceptibus confusis & imperfectis, ac per analogiam ad creaturas, prædictæ proprietates non exprimunt esse *Ad*, siue non dicunt expressum munus referendi, vt sunt constitutiuæ personarum. 4. Benè autem vt distinctiuæ. 5. Non autem aliter constituunt, quàm ponendo seipsas. Ita tenent plures Thomistæ in præsenti, vt Nazarius, nostri Salmanticenses, & alij.

Probatur prima pars conclusionis ex hucusque dictis in hac disputatione, vbi ex authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum ostensum est, proprietates constitutiuas & distinctiuas diuinarum personarum esse relatiuas: ergo constituunt & distingunt diuinas personas secundùm suum esse *Ad*, siue intra propriam lineam relatiuam, quæ indispensabiliter dicit esse *Ad*, tanquam propriam & formalem suam rationem. Deinde personæ diuinæ, vt sunt in se, dicunt peculiares rationes incommunicabiliter subsistendi, adinuicem oppositas, & secundùm hanc oppositionem se mutuò respicientes, vt constat ipsis nominibus relatiuis, quibus in sacra Scriptura significantur; nempe Patris, Filij, & Spiritus sancti: sed hāc oppositionem, & mutuum respectum habent à suis proprietatibus constitutiuis & distinctiuis, vt ex se patet; non autem haberent ab ipsis, si ipsæ non dicerent esse *Ad*, & essent intra propriam lineam relatiuam; quod enim conuenit vt *quod* rei constitutæ, debet conuenire vt *quo* eius constitutiuo: ergo proprietates personales relatiuæ in Diuinis constituunt & distingunt personas, secundùm suum esse *Ad*, siue intra propriam lineam relatiuam.

Probatur secunda pars conclusionis ex modò dictis. Nam cùm à parte rei, diuinæ personæ constituantur per proprietates relatiuas: & hæ in se consideratæ dicant expressum munus referendi, siue exprimant esse *Ad*, cùm sit formalissima ratio relationis, vt communiter conceditur: inde est, quòd si de his loquamur, vt sunt à parte rei, & videntur à Beatis, ac concipiuntur à nobis conceptibus perfectis, dictæ proprietates, vt constitutiuæ & distinctiuæ diuinarum personarum, dicunt expressum munus referendi, siue exprimunt esse *Ad*.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis ex doctrina D. Thomæ tradita hîc art. 4. Dicimus igitur, quòd diuinæ relationes, ob summam eminentiam quam habent, plures includunt rationes saltem ex parte nostri modi concipiendi distinctas: sunt enim rationes subsistendi incommunicabiliter, & etiam sunt rationes referendi: vnde constituendo diuinas personas faciunt, & quòd ipsæ incommunicabiliter subsistant, & quòd mutuò referantur, &

& ſe inuicem reſpiciant. Circa alias perſonas non apparet tanta difficultas, peculiaris apparet circa perſonam Patris; nam ex vna parte relatio paternitatis, in quantum relatio, fundatur generatione actiua, vnde illam præſupponit ſecundùm noſtram conſiderationem; ex alia verò parte perſona agens præintelligitur actioni, & ita Pater intelligitur conſtitutus antequam generet, ac proinde videtur quòd relatio paternitatis non ſit conſtitutiua ipſius. Dicimus tamen, quòd ſi hæc conſiderentur vt ſunt à parte rei, omnia prædicta ſunt ſimul, abſque vlla prioritate aut poſterioritate in *quo*; nam ab æterno Pater eſt paternitate, & Perſona, & Pater; & ab æterno generat Filium, & ab æterno refertur eadem paternitate ad Filium: & hæc ita videntur à Beatis, & à nobis creduntur quando noſtros conceptus per veram Theologiam formantes, ſupra omnia creata eleuamur, vt dictum eſt in ſecunda parte concluſionis: quando autem de his formamus conceptus confuſos & imperfectos, Theologicos tamen, ac per analogiam ad creaturas: concipimus primò ab eſſentia diuina per ſe ſubſiſtente emanare proprietatem conſtitutiuam Patris, quaſi modum ipſius intrinſecum: quæ proprietas pro illo priori eſt quidem relatio, ſed tantùm in actu ſignato ſiue concepta; non autem in actu exercito, ſiue exercita & actu referens; eſt relatio, quia cùm diuina eſſentia petat ab intrinſeco eſſe in tribus perſonis relatiuè tantùm oppoſitis, conſtitutiua formalia ipſarum debent eſſe relationes, & ita proprietas perſonalis Patris debet eſſe relatio; in illo autem priori non eſt actu referens, ſiue in actu exercito, quia nondum intelligitur eius terminus ſcilicet Filius genitus; eſt tamẽ relatio concepta ſiue in actu ſignato quia ipſamet in poſteriori originis eſt referens Patrem ad Filium genitum igitur paternitas in illo priori, vt eſt relatio cõcepta, & præcedit generationem actiuam, conſtituit perſonam Patris in eſſe hypoſtatico relatiuo realiter & formaliter, ſed non relatiuè exercito; & ita vocatur Paternitas à D. Thoma hîc art. 4. non vt relatio, ſed vt conſtitutiua, quia pro tunc illi deeſt officium relationis, nempe actu referre: vt verò conſequitur generationem, conſtituit eandem perſonam Patris in eſſe relatiuè exercito, & ſic vocatur Paternitas vt relatio: vnde patet, quòd non ſunt duo eſſe relatiua in Patre ſed vnum tantùm datum à paternitate formaliter ante generationem vt hypoſtaticum, & poſt generationem vt exercitum. Relatio autem paternitatis vt concepta non diſtinguitur à ſeipſa vt exercita, niſi ratione connotati, quia vt concepta præintelligitur generationi, & ita non connotat Filium genitum, vt autem exercita ſubſequitur generationem, & connotat Filium genitum: ex quo ſequitur quòd paternitas & filiatio non ſunt ſimul natura, nec ſe mutuò ponunt, niſi vtraque ſumatur vt exercita. Hæc pars concluſionis ſic explicata ſine dubio eſt D. Thomæ hîc art. 4. vbi ſic ait: Proprietas perſonalis Patris poteſt conſiderari dupliciter. Vno modo vt eſt relatio: & ſic iterum ſecundùm intellectum præſupponit actum notionalem, quia relatio, in quantum huiuſmodi, fundatur ſuper actum. Alio modo ſecundùm quòd eſt conſtitutiua perſonæ: & ſic oportet quòd præintelligatur relatio actui notionali, ſicut perſona agẽs præintelligitur actioni: & in reſponſione ad 1. ait: Cùm Magiſter dicit, quòd quia generat, eſt Pater: accipitur nomen Patris ſecundùm quòd deſignat relationem tantùm; non autem ſecundùm quòd ſignificat perſonam ſubſiſtentem: ſic enim oporteret è conuerſo dicere, quòd quia Pater eſt, generat. Deinde probatur ex dictis: Paternitas ſiue proprietas perſonalis Patris habet duo munera; ſcilicet conſtituere perſonam Patris incommunicabiliter ſubſiſtentem in priori illo originis, antequam ſit generatio actiua; & ipſam in poſteriori originis referre ad Filium genitum, & hæc duo per noſtros conceptus confuſos & imperfectos, Theologicos tamen, diſtinguimus vt explicatum eſt: ſed proprietas prædicta vt præcisè à nobis concepta ſub hoc munere, quod eſt conſtituere perſonam Patris incommunicabiliter ſubſiſtentem, non exprimit eſſe *Ad*, ſiue non dicit expreſſum munus referendi, vt patet ex ipſis terminis; & hoc ideò, quia non cognoſcimus Diuina, niſi per analogiam ad creata, in quibus proprietas perſonalis conſtituit perſonam, per hoc præcisè quòd reddat eam incommunicabiliter ſubſiſtentem: & idem dicendum eſt de aliis proprietatibus perſonalibus in Diuinis: ergo ſi loquamur de ipſis, vt à nobis concipiuntur conceptibus confuſis & imperfectis, ac per analogiam ad creaturas, non exprimunt eſſe *Ad*, ſiue non dicunt expreſſum munus referendi, vt ſunt conſtitutiuæ perſonarum.

Probatur quarta pars concluſionis; Diuinæ perſonæ non diſtinguntur, niſi per oppoſitionem relatiuam, nec habemus fundamentum aliter diſtinguendi ipſas; cùm in Diuinis omnia ſint vnum vbi non obſtat oppoſitio relatiua, ſicut definitum eſt in Concilio Florentino; & omnis alia diſtinctio, præter relatiuam, prouenit à limitatione, quæ in Deo fingi non poteſt: ſed in oppoſitione relatiua extrema correlata exprimunt eſſe *Ad*, & actu referuntur: ergo cùm hæc habeant à ſuis proprietatibus diſtinctiuis, prædictæ proprietates vt diſtinctiuæ exprimunt eſſe *Ad*, ſiue dicunt expreſſum munus referendi.

Probatur quinta pars concluſionis authoritate D. Thomæ, qui hîc art. 3. dicit, quòd proprietates perſonales non ſic intelliguntur aduenire

Digitized by Google

uenire hypoſtaſibus diuinis, ſicut forma ſubiecto præexiſtenti: ſed ferunt ſecum ſua ſuppoſita, in quantum ſit ipſæ perſonæ ſubſiſtentes, ſicut paternitas eſt ipſe Pater: & in reſponſione ad 2. dicit quòd paternitate Pater non ſolùm eſt Pater, ſed eſt perſona, & eſt Quis, ſiue hypoſtaſis: ergo proprietates perſonales non aliter conſtituunt diuinas perſonas, quàm ponendo ſeipſas. Radix huius eſt, quia in Diuinis proprietates perſonales ex vna parte ſunt ſubſiſtentiæ relatiuæ; ex alia verò non diſtinguntur actu ab eſſentia diuina, quæ importatur in obliquo à perſona diuina; & conſequenter dictæ proprietates totum dicunt realiter actu, quod dicũt perſonæ diuinæ, nec ab ipſis diſtinguntur actu realiter, etiã diſtinctione incluſi ab includente. Quod nõ eſt in creatis, vbi proprietas perſonalis diſtinguitur realiter actu à natura ſiue eſſentia, & ambæ concurrunt vt partes diſtinctæ actu ad cõſtitutionem perſonæ, ac proinde talis proprietas diſtinguitur à perſona diſtinctione incluſi ab includente, & cõſequenter nõ conſtituit perſonã adæquatè ponendo ſeipſam, ſed vlterius exigit eſſentiam vt ſuam compartem, ad talem conſtitutionem. Ex quo ſequitur, quòd in Diuinis conſtitutiuum & conſtitutum non differunt, niſi in modo ſignificandi; nam conſtitutiuum ſignificatur per modum formæ, & conſtitutum per modum totius: vel ad ſummum differunt vt diſtincta virtualiter.

Ad primum ergo dicendum ſicut ſupra, quòd relationes diuinæ habent quidem radicaliter ab eſſentia diuina, cui identificantur, quòd ſint ſubſiſtentes, ac proinde quòd ſint proprietates hypoſtaticæ, ſeu conſtitutiuæ diuinarum perſonarum; idem enim eſt dicere relatio diuina, ac relatio ſubſiſtens: ſed tamen habent in ſe ſiue intra propriam lineam, quòd ſint ſubſiſtentes formaliter, & ita intra propriam lineam ſunt conſtitutiuæ diuinarum perſonarum; & ſic intelligendus eſt D.Thomas in primo loco: vnde hæc ſunt valde diuerſa; Relationes diuinæ habent aliquid, quia ſunt eadem eſſentia; &, Relationes habent aliquid, vt ſunt eſſentia: primum ſignificat, quòd habent illud ab eſſentia radicaliter; ſecundum autem ſignificat, quòd habent illud ab eſſentia formaliter. Quomodo autem ſit intelligendus D.Thomas in ſecundo loco, conſtat ex dictis circa tertiam partem concluſionis. Ad aliud dicendum, quòd relationes diuinæ intra propriam lineam ſubſiſtunt formaliter vt *quo*, nam afferunt proprias ſubſiſtentias relatiuas; quamuis hoc habeant radicaliter ab eſſentia diuina, cui identificantur. Ad id quod ſubiungitur, patet ex dictis ſuprà, quòd ſubſiſtere relatiuè formaliſſimè ſumptum, non dicit perfectionem, licèt dicat infinitam ratione eorum, quæ includit per modum tranſcendentis.

Ad ſecundum dicendum, quòd poſſumus concipere diuinas relationes ſiue proprietates conſtitutiuas perſonarum, vt ſunt præcisè diuerſæ rationes incommunicabiliter ſubſiſtendi, nam paternitas ſiue proprietas perſonalis primæ perſonæ diuinæ eſt ratio incommunicabiliter ſubſiſtendi à ſe: filiatio eſt ratio incommunicabiliter ſubſiſtendi ab alio per generationem: proceſſio autem eſt ratio incommunicabiliter ſubſiſtendi ab alio per ſpirationem. Poſſumus autem aliquid imperfectè & confusè concipere, non concipiendo id quod eſt ei eſſentiale, vt concipere imperfectè hominem, abſque eo quòd concipiatur rationale; & ita poſſumus concipere imperfectè relationem, non concipiendo quòd actu referat. Ad aliud dicendum, quòd prædictis conceptibus confuſis & imperfectis, diuinæ perſonæ tantùm concipiuntur vt incommunicabiliter ſubſiſtentes; non autem ſub propria ratione relatiua, & vt exprimuntur nominibus relatiuis. Ad aliud dicendum, quòd procedit de his vt ſunt à parte rei, non autem vt concipiuntur conceptibus confuſis & imperfectis. Ad id quod ſubditur, dicendum quòd relatiua ſumpta vt talia, ſunt ſimul naturâ; non autem ſi ſub alia ratione concipiantur: D.Thomas autem loco citato debet intelligi de perſonis diuinis vt relatiuè oppoſitis; nam certum eſt quòd relatiua ſunt ſimul naturâ; & hanc rationem affert D.Thomas, vnde Pater vt Pater non eſt prior Filio, etiam ſecundùm intellectum: non autem debet intelligi de perſonis vt ſunt hypoſtaſes, vt conſtat ex his quæ docet idem D.Thomas hîc artic. 4. vbi docet, quòd Pater vt eſt hypoſtaſis, priùs concipitur, quàm generatio actiua, & generatio concipitur ante Filium qui eſt terminus per eam productus; & conſequenter Pater vt hypoſtaſis concipitur ante Filium: & tamen negandum eſt ſimpliciter, quòd Pater concipiatur ante Filium, quia non concipitur ante Filium, niſi ſub aliqua ratione: propoſitio autem non valet à *ſecundùm quid* ad *ſimpliciter*. Ex hac diſtinctione reſpondetur ad authoritates ſanctorum Patrum dicentium, quòd in Diuinis Pater eſt ante Filium, & ad communem vſum loquendi, quo in Diuinis eſſe dicitur prima, ſecunda, & tertia perſona.

QVÆSTIO XLI.

De perſonis in comparatione ad actus notionales, in ſex articulos diuiſa.

DEINDE conſiderandum eſt de perſonis in comparatione ad actus notionales.

¶ Et circa hoc quæruntur ſex.

¶ Primo, vtrum actus notionales ſint attribuendi perſonis.

¶ Secundo, vtrum huiuſmodi actus ſint neceſſarij, vel voluntarij.

¶ Tertio, vtrum ſecundum huiuſmodi actus perſona procedat de nihilo, vel de aliquo.

Digitized by Google

¶ Quarto, vtrum in diuinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium.
¶ Quinto, quid significet huiusmodi potentia.
¶ Sexto, vtrum actus notionales, ad plures personas terminari possint.

ARTICVLVS I.

Vtrum actus notionales sint attribuendi personis.

214 Opusc. 3. c. 65. In med. lib. AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boet. * in lib. de trinit. quod omnia genera cum quis in diuinam vertit prædicationem, in diuinam mutantur substantiam, exceptis relatiuis ᵉ. sed actio est vnum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad eius essentiam pertinebit, & non ad notionem.

& a 166 ¶ 2 Præterea, Aug. † dicit 5. de trin. quod omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa: quæ vero ad relationem, per nomina personarum, & per nomina proprietatum. Non sunt ergo præter hæc attribuendi personis notionales actus.

Lib. 5. de trin. cap. 4. & 5. Cap. 2. in princip. tom. 3. ¶ 3 Præterea, Proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in diuinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

SED contra est, quod Aug. * dicit in lib. de fide ad Pet. Proprium quidem patris est quod filium genuit. Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in diuinis.

CONCLVSIO.

Actus notionales propter ordinem originis conuenienter attribuuntur diuinis personis.

RESPONDEO dicendum, quòd in diuinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem conuenienter designari non potest, nisi per aliquos actus

282 ᵉ. Ad significandum igitur originis ordinem in diuinis personis necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

AD primum ergo dicendum, quod omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Vnus quidem secundum quòd creatura ab eo progreditur: & hoc commune est tribus personis. Et ideo actiones quæ attribuũtur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in diuinis attenditur secundum processionem personæ à persona. Vnde actus designantes huius originis ordinem, notionales dicuntur: quia notiones personarum sunt personarum habitudines adinuicem

Q. 32. a. 3. vt ex dictis patet.*

AD secundum dicendũ, quòd actus notionales secundum modum significandi tantum differunt à relationibus perso-

211 narum, sed re sunt omnino idem ᵉ. Vnde magister dicit in 1.

§. 3. circa finem. sententiarum 26. dist. † quod generatio & natiuitas aliis nominibus dicuntur paternitas & filiatio.

Ad cuius euidentiam attendendũ est, quod primò oportet cognoscere originem alicuius ab alio ex motu. Quia enim aliqua res à sua dispositione remouetur per motum, manifestum fuit hoc ab aliqua causa accidere. Et ideo actio secundum primam nominis impositionem importat originem motus. Sicut enim motus prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio: ita origo ipsius motus secundum quod incipit ab alio, & terminatur in id quod mouetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat, quàm ordinem originis secundum quod à causa aliqua vel prin-

34 cipio procedit ᵉ in id quod est à principio. Vnde, cum in di-
b uinis non sit motus, actio personalis producentis personam
239 nihil aliud est quàm habitudo principij ad personam quę
a est à principio. Quę quidem habitudines sunt ipsæ relatio-
167 nes, vel notiones ᵉ. Quia tamen de diuinis & intelligibili-
a bus rebus loqui non possumus, nisi secundum modum
108 rerum sensibilium à quibus cognitionem accipimus, & in
211 quibus actiones & passiones inquantum motum implicant, aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus & passionibus consequuntur: oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, & seorsum per modum relationum. Et sic patet quòd sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

AD tertium dicendum, quòd actio secundum quòd importat originem motus, infert ex se passionem, sic autem non ponitur actio in diuinis personis. Vnde non ponuntur ibi passiones, nisi grammaticè loquendo, quantum ad modum significandi, sicut patri attribuimus generare, & filio generari.

ARTICVLVS II.

Vtrùm actus notionales sint voluntarij.

215 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd actus notionales sint voluntarij. Dicit enim Hilar. * 1. lib. de Syno. Non naturali necessitate ductus pater genuit filium.

¶ 2 Præterea, Apost. Coloss. 1. Transtulit nos in regnum filij dilectionis suæ. Dilectio autem voluntatis est. Ergo filius genitus est à patre voluntate.

¶ 3 Præterea, Nihil magis est voluntarium quam amor: sed spiritus sanctus procedit à patre & filio vt amor. Ergo procedit voluntarie.

¶ 4 Præterea, Filius procedit per modum intellectus vt verbum: sed omne verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo filius procedit à patre per voluntatem, & non per naturam.

(1 d. 6. a. 1. 2. & 3. & pe. q. 2. a. 3. * In medio libr. & est diffinitio 25. & eiid. aliq. notandum à med. lib.)

¶ 5 Præterea, Quod non est voluntarium, est necessarium: si igitur pater genuit filium non voluntate, videtur sequi quòd necessitate genuerit. Quod est contra August.* in libr. ad Orosium.

SED contra est, quod August. dicit in eodem lib.† quòd neque voluntate genuit pater filium, neque necessitate.

(Hic lib. ad Orosiũ ascribitur Dial 65. † Quæst. habetur. tom. 4. c. 7. in princip.)

CONCLVSIO.

Actus notionales non nisi concomitanter voluntarij esse dicuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd cum dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Vno modo, vt ablatiuus designet concomitantiam tantum: sicut possum dicere quod ego sum homo mea voluntate, quia scilicet volo me esse hominem. Et hoc modo potest dic, quòd pater genuit filium voluntate, sicut & est voluntate Deus: quia vult se esse Deum, & vult se generare filium. Alio modo sic, quòd ablatiuus importet habitudinem principij. Sicut dicitur quod artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis. Et secundum hunc modum dicendum est, quòd Deus pater non genuit filium volũtate, sed volũtate produxit creaturã. Vnde in lib. de Syno.* dicitur, quod si quis voluntate Dei tanquam vnum aliquid de creaturis filiũ factum dicat, anathema sit. Et huius ratio est: quia voluntas & natura secundum hoc differunt in causando quia natura determinata est ad vnum: sed voluntas nõ est determinata ad vnum. Cuius ratio est: quia effectus assimilatur formæ agentis per quam agit. Manifestum est autem, quòd vnius rei non est nisi vna forma naturalis, per quam res habet esse ᵉ. Vnde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est vna tantum, sed sunt plures, secundũ quod sunt plures rationes intellectæ. Vnde quod voluntate agitur, non est tale quale est agens, sed quale vult, & illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic, vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic, vel aliter esse, longe est à natura diuina, sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse esse, creatura autem est facta ex nihilo. Et ideo Ariani volentes ad hoc deducere quòd filius sit creatura, dixerunt, quòd pater genuit filium voluntate secundum quod voluntas designat principium. Nobis autem dicendum est quod pater genuit filium non voluntate sed natura. Vnde Hila.* dicit in lib. de Synod. Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam dedit filio ex impassibili, ac non nata substantia perfecta natiuitas. Talia enim cuncta creata sunt qualia Deus esse voluit: filius autem natus ex Deo talis subsistit qualis & Deus est.

(Inter opera Hilarij lib. de Synod. circa med. 118)

372

(In 2. fol. post mediũ lib.)

AD primum ergo dicendum, quod auctoritas illa inducitur contra illos, qui à generatione filij etiam concomitantiam paternæ voluntatis remouebant, dicentes, sic eum natura genuisse filium, vt tamen voluntas generandi ei non adesset, sicut & nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, vt mortem, senectutem & huiusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia & subsequentia. sic enim ibi dicitur.* Non enim nolente patre, vel coactus pater vel naturali necessitate inductus genuit filium.

(Loco in argum. cit.)

AD secundum dicendum, quòd Apost. nominat Christum filium dilectionis Dei inquantum est à Deo superabundanter dilectus, non quòd actio sit principium generationis filij.

AD tertium dicendum, quòd etiam voluntas in quantũ est natura quædam, aliquid naturaliter vult. sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem ᵉ. Et similiter Deus naturaliter vult & amat seipsum. Sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad vtrumque quodammodo, vt dictum † est. Spiritus autẽ sanctus procedit vt amor, inquantum Deus amat seipsum. Vnde naturaliter procedit, quamuis per modum voluntatis procedat. 117

(In corp. ar. & qu. 19. art. 3. per accipue.)

AD quartum dicendum, quod etiam in conceptionibus intellectualibus sit reductio ad prima, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit seipsum. Et secundum hoc conceptio verbi diuini est naturalis.

AD quintum dicendum, quòd necessariũ dicitur aliquid per se, & per aliud. Per aliud quidem dupliciter ᵉ. Vno modo sicut per causam agentem & cogentem, & sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo sicut per causam finalem: sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem inquantum sine hoc non potest esse finis, vel bene esse. Et neutro istorum modorum diuina generatio est necessaria. Quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse. Et sic Deum esse est necessariũ. Et hoc modo patrem generare filium est necessarium. 403

ARTICVLVS III.

Vtrum actus notionales sint de aliquo.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd actus notionales non sint de aliquo. Quia si pater generat filium de aliquo, aut de se ipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cùm id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quòd aliquid alienum à patre sit in filio. Quod est contra Hilar.* 7. de trinit. vbi dicit. Nihil in his diuersum est, vel alienum. Si autem filium generat pater de seipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit eius prædicationem quod generatur: sicut dicimus quod homo est albus quia homo permanet, cùm de non albo sit albus. Sequitur igitur quòd pater vel non permaneat genito filio, vel quòd pater sit filius, quod est falsum. Non ergo pater generat filium de aliquo, sed de nihilo. 216

(1. dist. 5. q. 2. ar. 1. & 2. & 3. & 1. 2. ad 1. Libr. 7. de trinit. non procul à fine lib.)

¶ 2 Præterea, Id de quo aliquid generatur, est principium eius quod generatur: si ergo pater generat filium de essentia

Digitized by Google

tia vel natura ſua, ſequitur, quod eſſentia vel natura patris ſit principiũ filij. Sed non principium materiale, quia materia locum in diuinis non habet. Ergo eſt principiũ quaſi actiuum, ſicut generans eſt principiũ geniti. Et ita ſequitur
Q. 41 a. 3. ar. 7. de potẽ. c. 7. quod eſſentia generet. Quod ſupra improbatum eſt *.

¶ 3 Præterea. Aug. dicit, quod tres perſonæ non ſunt ex eadem eſſentia: quia non eſt aliud eſſentia & perſona. Sed perſona filij non eſt aliud ab eſſentia. Ergo filius non eſt de eſſentia patris.

¶ 4 Præterea, Omnis creatura eſt ex nihilo: ſed filius in ſcripturis dicitur creatura. Dicitur enim Ecleſ. 24. ex ore ſapientiæ genitæ. Ego ex ore altiſſimi prodij primogenita ante omnẽm creaturam. Et poſtea ex ore eiuſdem ſapientiæ dicitur: Ab initio & ante ſecula creata ſum. Ergo filius non eſt genitus ex aliquo, ſed ex nihilo. Et ſimiliter poteſt objici de ſpiritu ſancto propter hoc quod dicitur Zach. 12 Dixit Dominus extendens cælum, & fundans terram & creans ſpiritũ hominis in eo. Et Amos 4. ſecundum aliam litteram. Ego formans montes & creans ſpiritum.

C. 2 ci. ſi- ntm 16. 3. Sed contra eſt, quod Auguſt. dicit † in lib. de fide ad Pet. Pater Deus ſolus eſt de ſua natura, ſine initio genuit filium ſibi æqualem.

CONCLVSIO.

Filius Dei propriè & verè filius non ex nihilo, ſed ex tota ſubſtantia Patris genitus cum ſit, actus notionales de aliquo neceſſario ſunt.

Respondeo dicendum, quod filius non eſt genitus de nihilo ſed de ſubſtantia patris. Oſtenſum eſt enim ſu-
Q. 27. a. 2. Et q. 33. a. 2. & 3. pra *, quod paternitas & filiatio, & natiuitas verè & propriè eſt in diuinis. Hoc autem intereſt inter generationem veram per quam aliquis procedit vt filius, & factionẽ quod faciens facit aliquid de exteriori materia: ſicut ſcamnum facit artifex de ligno: homo autem generat filiũ de ſeipſo. Sicut autẽ artifex creatus facit aliquid ex materia, ita Deus
Q. 45. a. 1. facit ex nihilo (vt infra oſtendetur *) non quod nihilum cedat in ſubſtantiam rei, ſed quia ab ipſo tota ſubſtantia rei producitur, nullo alio præſuppoſito. Si ergo filius procederet à patre de nihilo exiſtens, hoc modo ſe haberet ad patrem, vt artificiatum ad artificem: quod manifeſtum eſt nomen filiationis, propriè habere non poſſe, ſed ſolum ſecundum aliquam ſimilitudinem. Vnde relinquitur quod ſi filius Dei procederet à patre, quaſi exiſtens ex nihilo: non eſſet verè & propriè filius. Cuius contrariũ dicitur 1. Ioan. vlt. Vt ſimus in vero filio eius Ieſu Chriſto. Filius igitur Dei verus non eſt ex nihilo, nec factus, ſed tantum genitus. Si qui autem ex nihilo à Deo facti filij Dei dicantur, hoc erit metaphoricè ſecundum aliqualem aſſimilationem ad eum qui verè filius eſt. Vnde inquantum ſolus eſt verus & naturalis Dei filius dicitur vnigenitus, ſecundum illud Ioan. 1. Vnigenitus qui eſt in ſinu patris, ipſe enarrauit. inquantum vero per aſſimilationem ad ipſum alij dicuntur filij adoptiui, quaſi metaphoricè dicitur eſſe primogenitus, ſecundum illud Roman. 8. Quos præſciuit & prædeſtinauit fieri conformes imaginis filij ſui, vt ſit ipſe primogenitus, in multis fratribus. Relinquitur ergo, quod Dei filius ſit genitus de ſubſtantia patris, aliter tamen, quàm filius hominis. Pars enim ſubſtantiæ hominis generantis tranſit in ſubſtantiã geniti. Sed diuina natura impartibilis eſt. Vnde neceſſe eſt quod pater generando filium, non partem naturæ in ipſum transfuderit, ſed totam naturam ei communicauerit, remanente diſtinctione ſolum ſecundum origi-
Q. 27. a. 2. nem, vt ex dictis patet *.

Ad primum ergo dicẽdum, quòd cum filius dicitur natus de patre, hæc præpoſitio, de, ſignificat principium generans conſubſtantiale, non autem principiũ materiale Quod enim producitur de materia, fit per tranſmutatio nẽ illius, de quo producitur in aliquam formã. Diuina autem eſſenia nõ eſt tranſmutabilis, neque alterius formæ ſuſceptiua e.

b Ad ſecundum dicendum, quòd cum dicitur filius geni-
41 tus de eſſentia patris, ſecundum expoſitionem Magiſt. 5. diſt. 1. ſententiarum deſignat habitudinem principij quaſi actiui. Vbi ſic exponit. Filiùs eſt genitus de eſſentia patris, id eſt, de patre eſſentia: propter hoc quod Aug. 15. lib. de trin. * dicit: Tale eſt quod dico de patre eſſentia, ac ſi expreſſiùs dicerem de patris eſſentia: Sed hoc non videtur
Lib. 15. de trin. c. 13. in fin. to. 3. ſufficere ad ſenſum huiuſmodi locutionis. Poſſumus enim dicere, quod creatura eſt ex Deo eſſentia: non tamen quod ſit ex eſſentia Dei. Vnde aliter dici poteſt quod hæc præpoſitio, de, ſemper denotat conſubſtantialitatem. Vnde non dicimus quod domus ſit de ædificatore, cum non ſit cauſa conſubſtantialis. Poſſumus autem dicere quod aliquid ſit de aliquo, quocunque modo illud ſignificetur, vt principium conſubſtantiale, ſiue illud ſit principium actiuum, ſicut filius dicitur eſſe de patre: ſiue ſit principium materiale, ſicut cultellus dicitur eſſe de ferro: ſiue ſit principium formale in his duntaxat, in quibus ipſæ formæ ſubſiſtentes, & non aduenientes alteri. poſſumus enim dicere, quod angelus aliquis eſt de natura intellectuali. Et per hunc modum dicimus, quod filius eſt genitus de eſſentia patris in quantum eſſentia patris filio per generationem communicata in eo ſubſiſtit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, filius eſt genitus de eſſentia patris, additur aliquid, reſpectu cuius poteſt ſaluari diſtinctio. Sed cum dicitur, quod tres perſonæ ſunt de eſſentia diuina, non ponitur aliquid reſpectu cuius poſſit importari diſtinctio per præpoſitionem ſignificata. Et ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicentum, quòd cum dicitur, ſapientia, eſt creata, poteſt intelligi, non de ſapientia quæ eſt filius Dei, ſed de ſapientia creata, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Ecclеſ. 2. Ipſe creauit eam, ſcilicet ſapientiam, ſpiritu ſancto, & effudit illam ſuper omnia opera ſua. Neque eſt inconueniens quòd in vno contextu locutionis loquatur ſcriptura de ſapientia genita & creata, quia ſapientia creata eſt participatio quædam ſapientiæ increatæ. Vel poteſt referri ad naturam creatam aſſumptam à filio, vt ſit ſenſus: Ab initio & ante ſæcula creata ſum, id eſt, præuiſa ſum creaturæ vniri. Vel per hoc, quòd ſapientia creata & genita nuncupatur modus diuinæ generationis nobis inſinuatur. In generatione enim quod generatur, accipit naturam generantis, quod perfectionis eſt. In creatione vero creans non mutatur, ſed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo filius ſimul creatus & genitus, vt ex creatione accipiatur immutabilitas patris, & ex generatione vnitas naturæ in patre & filio. Et ſic exponitur intellectus huius ſcripturæ ab Hil. † lib. de ſynodis. Aucto- Lib. de Synodis ſ. fo. poſt. libr. 2. grta. ritates autem inductæ non loquuntur de ſpiritu ſancto, ſed de ſpiritu creato; qui quãdoque dicitur Ventus, quandoque Aër, quandoque flatus hominis, quandoque etiam anima vel quæcunq; ſubſtantia inuiſibilis.

ARTICVLVS IV.

Vtrum in diuinis ſit potentia reſpectu actuum notionalium

Ad qvartvm ſic proceditur. Videtur, quòd in diuinis non ſit potentia reſpectu actuum notionalium. 217
Omnis enim potentia eſt vel actiua vel paſſiua. Sed neutra 1. d. 7. q. 1.
hic competere poteſt. Potentia enim paſſiua in Deo non ar. 1 & po.
eſt, vt ſupra oſtenſum eſt.* Potentia vero actiua non com- q. 2. art. 1.
petit vni perſonæ, reſpectu alterius: cum perſonæ diuinæ Q. 25. a. 4
non ſint factæ, vt oſtenſum eſt *. Ergo in diuinis non eſt A. 3 tacc.
potentia ad actus notionales.

¶ 2. Præterea, Potentia dicitur ad poſſibile. Sed diuinæ perſonæ non ſunt de numero poſſibilium, ſed de numero neceſſariorum: ergo reſpectu actuũ notionalium, quibus diuinæ perſonæ procedunt, nõ debet poni potentia in diuinis.

¶ 3 Præterea Filius procedit vt verbum, quod eſt conceptio intellectus, ſpiritus autem ſanctus procedit vt amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparationem ad effectus: non autem per comparationem ad intelligere & velle, vt ſupra habitum eſt*.
Q. 25. a. 1. ad 3. & 4. arg. Ergo in diuinis non debet dici potentia per comparationem ad actus notionales.

Sed contra eſt, quod dicit Aug. † contra Maxi. hæreticum, ſi Deus pater non potuit generare filium ſibi æqualem, vbi eſt omnipotentia Dei patris? Eſt ergo in diuinis potentia reſpectu actuum notionalium. Lib. 3. con. Maxi. cap. 12. circa ſi. tom. 6.

CONCLVSIO.

Cum in diuinis ſint actus notionales, potentiam quoque ibi horum actuum ponere oportet: vt in patre potentiam generandi filium, in patre & in filio ſpirandi ſpiritum ſanctum potentiam.

Respondeo dicendum, quod ſicut ponuntur actus notionales in diuinis, ita neceſſe eſt ibi ponere potentiam reſpectu huiuſmodi actuum; cum potentia nihil aliud ſignificet quam principium alicuius actus. Vnde cum patrem intelligamus, vt principium generationis, & patrem & filium, vt principium ſpirationis, neceſſe eſt quod patri attribuamus potentiam generãdi, & patri & filio potentiam ſpirandi. Quia potentia generãdi & ſignificat id quo generans generat: omne autem generans generat aliquo. Vnde in omni generante oportet ponere potentiam generandi & in ſpirante potentiam ſpirandi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ſicut ſecundum actus notionales non procedit aliqua perſona vt facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in diuinis per reſpectum ad aliquam perſonam factam, ſed ſolum per reſpectum ad procedentem perſonam.

Ad ſecundum dicendum, quòd poſſibile ſecundum quod neceſſario opponitur, ſequitur potentiam paſſiuam, quæ non eſt in diuinis. Vnde neque in diuinis eſt aliquid poſſibile per modum iſtum, ſed ſolum ſecundum quod poſſibile continetur ſub neceſſario. Sic autem dici poteſt, quod ſicut Deum eſſe eſt poſſibile, ſic filium generari eſt poſſibile.

Ad tertium dicendum, quòd potentia ſignificat principium. Principium autem diſtinctionem importat ab eo 13 a
cuius eſt principium. Conſideratur autem duplex diſtinctio in his quæ dicuntur de Deo. Vna ſecundum rem, alia ſecundum rationem tantum: ſecundum rem quidem Deus diſtinguitur per eſſentiam à rebus, quarum eſt per creationem principium: ſicut vna perſona diſtinguitur ab alia, cuius eſt principium ſecundum actum notionalem. Sed actio ab agente non diſtinguitur in Deo: niſi ſecundum rationem tantum, alioquin actio eſſet accidens in Deo. Et ideo reſpectu illarum actionum, ſecundum quas aliquæ res procedunt diſtinctæ à Deo vel eſſentialiter, vel perſonaliter: poteſt Deo attribui potentia ſecundum propriam rationem principij. Et ideo ſicut potentiam ponimus creandi in Deo, ita poſſumus ponere potentiam generandi vel ſpirandi. Sed intelligere & velle non ſunt tales actus, qui deſignent proceſſionem alicuius rei à Deo diſtinctæ, vel eſſentialiter vel
perſonaliter c. Vnde reſpectu horum actuum non poteſt ſa- b 181
luari ratio potentiæ in Deo, niſi ſecundum modum intelligendi & ſignificandi tantum prout diuerſimode ſignificatur in Deo intellectus & intelligere, cum tamen ipſum intelligere Dei ſit eius eſſentia non habens principium.

ARTICVLVS V.

Vtrum potentia generandi ſignificet relationem, & non eſſentiam.

Ad qvintvm ſic proceditur. Videtur, quòd poten- 218
tia generandi vel ſpirandi ſignificet relationem & non 1. d. 7. q. 1
eſſentiam. Potentia enim ſignificat principium, vt ex eius ar. 2. & po.
diffinitio q. 1. art. 2.

Digitized by Google

diffinitione patet. Dicitur enim potentia actiua esse principium agendi, vt patet in 5. meta.* Sed principium in diuinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in diuinis non significat essentiam, sed relationem

Lib. 5. met. tc. 19. to. 3.

¶ 2 Præterea, In diuinis non differt posse, & agere: sed generatio in diuinis significat relationem. Ergo & potentia generandi.

¶ 3 Præterea, Ea quæ significant essentiam in diuinis, communia sunt tribus personis: sed potentia generandi non est communis tribus personis: sed propria patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est, quod sicut Deus potest generare filium, ita & vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo & potentia generandi.

CONCLVSIO.

Potentia generandi principaliter diuinam significat essentiam & in recto, paternitatem verò ac relationem non nisi in obliquo.

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, quod potentia generandi significat relationem in diuinis. Sed hoc esse non potest. Nam illud proprie dicitur potentia in quocunque agente quo agens agit. Omne autem producens aliquid per suam actionem, producit sibi simile quantum ad formam qua agit. Sicut homo genitus est similis generanti in natura humana, cuius virtute pater potest generare hominem, illud ergo est potentia generatiua in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autẽ Dei similatur patri gignenti in natura diuina. Vnde natura diuina in patre est potentia generandi in ipso. Vnde Hilar.* dicit in 2. de trin. natiuitas Dei nõ potest eam x qua perfecta est, nõ tenere naturã: nec enim aliud quàm e Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit.

Libr. 2. de trinit. non procul a f. Et libr. 5. etiam ad fin.

Sic igitur dicendum est, quòd potentia generandi principaliter significat diuinã essentiam, vt Magist. dicit 7. dist. 1. sent. non autem tantum relationem. Nec etiam essentiam inquantum est idem relationi, vt significet ex æquo vtrumque. Licet enim paternitas vt forma patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam patris, vt forma indiuidualis ad aliquod indiuiduum creatum. Forma autem indiuidualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat: alioquin Sortes generaret Sortem. Vnde neque paternitas potest intelligi, vt quo pater generat, sed vt constituens personam generantis: alioquin pater generaret patrem. Sed id quo pater generat, est natura diuina, in qua sibi filius assimilatur. Et secundum hoc Damasc.* dicit, quòd generatio est opus naturæ non sicut generantis, sed sicut eius quo generans generat. Et ideo potentia generandi significat in recto naturã diuinã, sed in obliquo relationem.

lib. 1. orth. fidei... 8.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentia non significat ipsam relationem principij, alioquin esset in genere relationis: sed significat id quod est principium: non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, & generans à generato. Sed id quo generans generat, est commune genito, & generanti, & tanto perfectius, quanto perfectior fuerit generatio. Vnde, cum diuina generatio sit perfectissima e, id quo generans generat, est commune
160 b genito & generanti: & idem numero non solum specie si-
161 b cut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quòd es-
186 d sentia diuina est principium quo generans generat, non sequitur, quòd essentia diuina distinguatur: sicut sequeretur, si diceretur, quòd essentia diuina generat.

Ad secundum dicendũ, quòd sicut est idẽ in diuinis potentia generandi cum generatione; ita essentia diuina cum generatione & paternitate est idem, re, sed non ratione.*

Ad tertium dicendum, quod cum dico potentiam, potentia generandi significatur in recto, & generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam patris. Vnde quantum ad essentiam quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis. Quantum autem ad notionem quæ connotatur, propria est personæ patris.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm actus notionalis ad plures personas terminari possit.

Ad Sextvm sic proceditur. Videtur, quòd actus no-
219 tionalis ad plures personas terminari possit, ita quòd sint plures personæ genitæ, vel spiratæ in diuinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed filio inest potentia generandi. Ergo potest generare. Non autem seipsum. Ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filij in diuinis.

1 d. 7. q. 2. art. 2. & in 1. b. & po. q. 2. a. 1. ad 10. & a. 4.

¶ 2 Præterea, August.* dicit contra Maxim. Filius non genuit creatorem. Neque enim non potuit, sed non oportuit.

lib. 3. c. 12. circa finem tomo 6.

¶ 3 Præterea, Deus pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed vnus homo potest generare plures filios. Ergo & Deus, præcipue cum potentia patris vno filio generato non diminuatur.

Sed contra est, quod in diuinis non differt esse & posse. Si igitur in diuinis possent esse plures filij, essent plures filij. Et ita essent plures personæ, quàm tres in diuinis. Quod est hæreticum.

CONCLVSIO.

In diuinis vnus tantum est pater, vnus filius, vnus spiritus sanctus.

Respondeo dicendum, quod sicut Athan.* dicit, in diuinis est tantum vnus pater, vnus filius, vnus spiritus sanctus. Cuius quidem ratio quadruplex assignari potest. Prima quidem ex parte relationum: quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ diuinæ sint ipsæ relationes subsistentes a, non possent esse plures patres, vel plures
filij in diuinis, nisi essent plures paternitates & plures filia- 171
tiones. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim vnius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam: quæ in diuinis non est. Vnde in diuinis non potest esse nisi vna tantum filiatio subsistens, sicut & albedo subsistens non posset esse nisi vna. e Secunda vero ex modo processionum: quia
Deus omnia intelligit, & vult vno & simplici actu. Vnde 174
non potest esse nisi vna persona procedens per modũ ver- 184
bi, quæ est filius, & vna tantum per modum amoris, quæ est spiritus sanctus. Tertia verò sumitur ex modo procedendi, quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, vt dictum * est. Natura autem determinatur ad vnum. Quarta ex perfectione diuinarum personarum, Ex hoc enim est perfectus filius, quod tota filiatio diuina in eo continetur, & quòd est tantum vnus filius. Et similiter dicendum est de aliis personis.

In suo symbolo fidei.

Art. 1. 2. huius q.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamuis simpliciter concedendum sit, quod potentiam, quam habet pater, habeat filius, non tamen concedendum est, quòd filius habeat potentiam generandi, si generandi sit gerundiuum verbi actiui, vt sit sensus, quod filius habeat potentiam ad generandum. Sicut licet idem esse sit patris & filij, non tamen conuenit filio esse patrem propter notionale adiunctiuum. Si tamen hoc quod dico, generandi, sit gerundiuum verbi passiui, potentia generandi est in filio, id est, vt generetur. Et similiter si sit gerundiuum verbi impersonalis, vt sit sensus, potentia generandi, id est, qua ab aliqua persona generatur.

Ad secundum dicendum, quòd August. in verbis illis non intendit dicere, quòd filius posset generare filium: sed quòd hoc non est ex impotentia filij, quod non generet, vt in fra patebit.*

Ad tertium dicendum, quòd immaterialitas & perfectio diuina requirit, vt non possint esse plures filij in diuinis sicut dictum est. Vnde quòd non sint plures filij, non est ex impotentia patris ad generandum.

q. 42. a. 6. ad 3.

DISPVTATIO XI.

De diuinis personis in ordine ad actus notionales.

Postqvam actum est de constitutione, ac distinctione diuinarum personarum; sequitur agendum de actibus notionalibus, qui sunt radices proprietatum constituentium ac distinguentium diuinas personas: Vnde de his agimus in præsenti, ac de potentia tam generatiua, quàm spiratiua, quæ sunt principia formalia ipsorum.

DVBIVM I.

Vtrùm voluntas concomitans, qua Pater vult generationem Filij, præcedat eandem Filij generationem.

Svpponendum est ex D. Thoma hîc art. 2. quòd in Diuinis Pater generans Filium, sibi complacet in tali generatione, & illam vult voluntate concomitante, de quo nullus dubitat: sed solùm dubitatur, vtrùm talis voluntas concomitans præcedat eandem Filij generationem; non quidem à parte rei, cùm hæc omnia diuina sint simul ab æterno, sed secundùm nostrum modum concipiendi, quo inter diuina ponimus aliquem ordinem naturæ, vt docet D. Thomas, qu. sequenti art. 3. ac proinde prioritatem & posterioritatem naturæ. Non autem potest dici ex D. Thoma hîc art. 2. quòd voluntas, vt principians, antecedat generationem Filij, quæ voluntas comparatur ad volitum, tamquam principium ad principiatum: nam hoc idem esset dicere, ac dicere quòd voluntas de

Digitized by Google

determinat intellectum Patris, & applicat ad generationẽ Filij, quod nullus dicit, imò omnes Catholici docent, quòd diuinus intellectus ſeipſo, abſque vllo concurſu actiuo diuinæ voluntatis, eſt principium *quo* proximum generationis Filij. Vnde dubium tantùm procedit de voluntate, quæ comparatur ad volitum, tanquam ad obiectum: & dicitur voluntas concomitans, quia concomitanter ſe habet ad generationem Filij, ſiue præintelligatur ad ipſam, ſiue non; de quo in præſenti dubitatur: ſicut eſt voluntas concomitans, qua quis vult pluuiam v. g. dum pluit; quæ potuit anteceſſiſſe pluuiam, & tempore pluuiæ perſeuerare; vel potuit non anteceſſiſſe pluuiam, ſed ſimul cum ipſa eſſe. In titulo autem huius dubij, non intelligimus ſub nomine Patris, Patrem vt Pater eſt; cùm ſit impoſſibile concipi Patrem vt Pater eſt, niſi intelligatur generatio completa: ſed intelligimus primam perſonam ſanctiſſimæ Trinitatis, quæ in poſteriori naturæ completa generatione eſt Pater.

Prima opinio, quam etiam ſequuntur aliqui Thomiſtæ, vt Capreolus, Bannes, & Torres; aſſerit quòd voluntas concomitans, qua Pater vult generationem Filij, nullo modo præcedit eandem Filij generationem. Probatur, tum authoritate D. Thomæ in quæſtionibus de potentia dei, vbi negat in Diuinis voluntatem generationis antecedere ipſam generationem: tum ratione, Actus diuini intellectus præcedit actum voluntatis diuinæ; cùm hoc ſit vniuerſaliter verum, quòd nihil eſt volitum, quin ſit præcognitum: ſed ad actum diuini intellectus immediatè ſequitur generatio, & ita generatio præcedit actum voluntatis: ergo voluntas concomitans, qua Pater vult generationem Filij, nullo modo præcedit eandẽ filij generationẽ.

Secundò, priùs eſt Patrem generare, & filium generari in Diuinis, quàm ſit volitio naturalis; cùm per illam ſpiretur Spiritus ſanctus: ergo volitiò, qua Pater vult generationem Filij, nullo modo præcedit eandem Filij generationem.

Tertiò, voluntas, qua Pater in Diuinis vult generationem Filij, vel eſt voluntas deſiderij, vel voluntas complacentiæ: Primum non poteſt dici, cùm voluntas deſiderij ſit imperfecta, reſpicit enim rem nondum exiſtentem: ſi dicatur ſecundum, cùm voluntas complacentiæ reſpiciat rem præſentẽ; ſequitur quòd voluntas, qua Pater vult generationem Filij, nullo modo præcedit eandem Filij generationem.

C o n c l v s i o.

R e s p o n d e o dicendum, quòd voluntas concomitans, qua in Diuinis Pater vult generationem Filij, præcedit eandem Filij generationem, & eam concomitatur. Ita docent Caietanus, Nazarius, & alij plures ex Diſcipulis D. Thomæ.

Probatur & explicatur concluſio. Dicimus igitur, quòd prima perſona ſanctiſſimæ Trinitatis videt in priori inſtanti rationis, per ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, generationem Filij, & ſpirationem Spiritus ſancti futuram in poſteriori rationis ſiue naturæ. Videt autem, tum in diuina eſſentia, in quantum ab intrinſeco petit communicari, tam per generationem, quàm per proceſſionem: tum in potentia generatiua & ſpiratiua. Tunc ſecundùm noſtrum modum intelligendi, vult ipſam generationem & ſpirationem, voluntate deſiderij, quæ completa generatione & ſpiratione eſt voluntas complacentiæ: quam Pater communicat Filio per generationem, & Pater & Filius communicant Spiritui ſancto per ſpirationem. Ex his facilè probatur concluſio: Perſona Patris in illo priori videt generationem Filij, vt futuram in poſteriori rationis (quod idem dicendum de ſpiratione): ſed ſub illo ſtatu eſt obiectum diligibile, non minus, ac eſt obiectum intelligibile, vt ex ſe patet, cùm in tali generatione includatur ſummum bonum: ergo voluntas diuina fertur in generationem Filij in illo priori ipſam deſiderando, & inchoatiuè ſibi in ea complacendo. Et hoc propter ſympathiam, quæ eſt inter intellectum & voluntatem in Diuinis, ſicut enim intellectus, quia eſt purus actus non poteſt non attingere omne cognoſcibile ſub quocumque ſtatu iuxta conditionem ipſius; vel cognitione intuitiua, ſi ſit præſens & realiter exiſtens; vel abſtractiua, ſi non ſit realiter præſens; ſic diuina voluntas, quia eſt etiam purus actus in ſua linea, non poteſt non attingere omne diligibile ſub quocũque ſtatu, iuxta conditionem ipſius; vel actu deſiderij & complacentiæ inchoatæ, ſi nondum intelligatur præſens, at futurum; vel actu complacentiæ perfectæ, ſi ſit præſens. Et conſequenter voluntas concomitans, qua in Diuinis Pater vult generationem Filij præcedit eandem Filij generationem, nullo tamen modo influendo in eam, vt dictum eſt. Maximè quia hæc voluntas eſt eſſentialis: eſſentialia autem, quæ non dicunt reſpectum ad creaturas, ſunt priora ſecundùm ordinem intellectus noſtri, quàm propria ſiue notionalia, vt docet D. Thomas ſuprà, q. 33. art. 3. ad 1. & communicantur perſonis procedentibus, ex vi proceſſionis ipſarum, per ſe primò.

A d primum ergo dicendum, quòd quando D. Thom. in illo loco negat voluntatem generationis antecedere generationẽ Filij in Diuinis: intelligendus eſt de voluntate principiante ipſam generationem, ſiue in ipſam quocũque modo influente: non autem de voluntate concomitante & reſpiciente ipſam generationem, per modum obiecti purè dilecti. Ad rationem dicendum, quòd quidem verum eſt, actum intellectus præcedere actum voluntatis propter

rationem adductam, ita vt nullus detur actus voluntatis, quin præcedat actus intellectus: & ita in præsenti concedimus, quòd cognitio generationis Filij vt futuræ in posteriori rationis, præcedit hanc voluntatem concomitantem ipsius: deinde intelligitur subsequi generatio, per actum intellectus productiuum Verbi siue Filij, qui actus dicitur intellectio notionalis, aut dictio.

Ad secundum dicendum, quòd Spiritus sanctus non procedit per volitionem naturalem, quæ sit essentialis, qualis est voluntas concomitans, qua Pater vult generationem Filij; sed per actum notionalem voluntatis, quo Pater & Filius se inuicem diligunt.

Ad tertium dicendum, quòd illa voluntas concomitans simpliciter est dicenda voluntas complacentiæ, quia simpliciter est de re præsenti & realiter existenti; quamuis pro illo priori rationis possit dici voluntas desiderij, quia pro illo tunc non intelligitur generatio Filij vt præsens, sed vt futura.

DVBIVM II.

Vtrùm possit concedi, quòd Spiritus sanctus, procedat liberè.

SVpponendum est, quòd voluntas potest considerari tribus modis. Primò simpliciter & absolutè, vt est in se potentia volitiua, abstrahendo ab omni modo volendi: & vt sic dicitur Voluntas. Secundò consideratur, vt est potentia naturaliter propensa ad aliquod obiectum, vt ad summum bonum siue ad beatitudinem, & ad ea quæ cum ipsa habent necessariam connexionem: & sic dicitur voluntas vt natura. Tertiò consideratur, vt est indeterminata ad vtramque partem, siue vt indifferens ad eligendũ & non eligendum, aut ad aligendum hoc & illud: & sic dicitur voluntas vt libera, siue liberum arbitrium. Ex quo sequitur, quòd eadem potẽtia voluntatis habet diuersos modos agẽdi vt *quo*, scilicet agẽtis naturalis, & agentis liberi siue voluntarij: inter agens autem naturale, & agens liberum seu voluntarium hoc est discrimen; quòd agens naturale agit, quia est; & forma naturalis est ipsi ratio agendi, quia est: agens autem liberum seu voluntarium, agit, quia vult, & forma qua agit est ipsi ratio agendi, quia est volita: modus autem per se formæ naturalis est sic, vel sic esse: modus autem formæ voluntariæ est sic, vel sic volitũ. Hæc colliguntur ex D. Thoma hîc art. 2.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomę asserit Spiritum sanctum procedere liberè, simul & necessariò. Probatur; Spiritus sanctus procedit per actionem voluntatis, cùm procedat vt Amor, qui est terminus volitionis ad intra productus: sed omnis actio voluntatis est libera ex Augustino dicente, Aut voluntas non est, aut libera dicenda est: maximè, quia voluntarium & liberum idem sunt, vt sæpe docet D. Thomas; constat autem, quòd omnis actio voluntatis est voluntaria, vt patet ex ipsis terminis: ergo Spiritus sanctus procedit per actionem liberam, ac proinde liberè.

Secundò, Ex vna parte agere liberè dicit maximam perfectionem in causa, siue in principio agente, importat scilicet dominiũ proprij actus: ex alia verò parte agere liberè, & agere necessariò, se simul compatiuntur; nam agere necessariò, est agere firmiter; agere autem firmiter non excludit libertatem: ergo cùm in diuinis processionibus debeat inueniri omnimoda perfectio, earum necessitati compossibilis; dicendum est quòd Spiritus sanctus procedit liberè, simul & necessariò.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Spiritus sanctus non procedit necessariò, provt necessarium idem est ac coactum siue violentum. 2. Procedit autem necessariò, prout necessarium opponitur libero propriè dicto. 3. Vnde nullo modo concedendum est, simpliciter loquendo quòd Spiritus sanctus procedat liberè. Ita communiter Discipuli D. Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis. Si Spiritus sanctus procederet necessariò, vt idem est, ac procedere coactè siue violenter sequeretur quòd Pater & Filius paterentur coactionẽ & violentiam in productione Spiritus sancti, siue cogerentur ad ipsum producendum: sed hoc inuoluit maximam imperfectionem, vt communiter conceditur: ergo Spiritus sanctus non procedit necessariò, prout necessarium idem est, ac coactum siue violentum: propterea Hilarius lib. 2. de Synod. ait, non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium: & pari ratione in hac acceptione Necessarij potest dici, non naturali necessitate ducti Pater & Filius spirarunt Spiritum sanctum: hæc quippe necessitas coactionis excludit voluntatem cõcomitantem. Quòd autẽ sit ita intelligendus Hilarius, ostendit D. Thomas hîc art. 2. ad 1. ex præcedentibus & consequentibus: sic enim ibi dicitur; Non enim nolente Patre, vel coactus Pater, vel naturali necessitate inductus genuit Filium.

Probatur secunda pars conclusionis: dicere quòd Spiritus sanctus procedat liberè, propriè loquendo, est dicere quòd ita procedat, vt possit non procedere, vt statim ampliùs declarabitur: sed nõ potest dici quòd Spiritus sanctus possit non procedere, cùm aliàs eius processio esset contingens, sicut & mysterium sanctissimæ Trinitatis: ergo Spiritus sanctus procedit necessariò, provt necessarium opponitur libero propriè dicto.

Probatur

Probatur tertia pars conclusionis. Tam philosophi quàm sancti Patres illud solùm vocant liberum, simpliciter loquendo, quod habet possibilitatem ad esse & non esse: vnde Augustinus lib. 3. de libero arbitrio cap. 3. ait, Illud solum in nobis liberum est, quod in nobis est facere vel non facere: idem asserit Aristoteles 3. Ethicor. cap. 4. & D. Thomas passim in sua doctrina: & cõsequenter aliquid dicitur procedere liberè, simpliciter loquendo, quod ita procedit, vt possit non procedere; sic enim habet absolutè possibilitatem ad procedere & non procedere: sed secundùm fidem Spiritus sanctus non habet hanc possibilitatem ad non procedere; imò procedit omnimodè necessariò, & naturaliter, idest secundùm inclinationem naturalem diuinæ voluntatis: ergo nullo modo concedendum est, simpliciter loquendo, quòd Spiritus sanctus procedat liberè. Quamuis autem concedatur, quòd Spiritus procedat naturaliter; non tamen debet concedi, quòd procedat per modum naturæ præcisè, sed debet addi quòd procedit per modum naturæ diuinæ voluntatis: quod enim procedit per modum naturæ præcisè non præsupponit aliam processionem priorem, vt supra ostensum est; constat autem quòd processio Spiritus sancti præsupponit processionem Filij.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas consideratur, vel vt natura propensa ab intrinseco ad aliquod obiectum, aut ad aliquem actum: & tunc actio ipsius est necessaria, vt contingit in præsenti. Vel consideratur vt est liberum arbitrium, siue vt est potentia indeterminata ad vtramque partem: & tunc omnis actio eius est libera; & in hoc sensu loquitur S. Augustinus. D. Thomas autem quamuis aliquando confundat liberum cum voluntario: hic tamen art. 2. expresè distinguit, vnde omnis actus voluntatis est quidem voluntarius sed non liber.

Ad secundum dicendum, quòd agere liberè, præcisè loquendo, non dicit perfectionem in causa vel principio, vt patet; nam in Deo est maxima perfectio quòd amet se necessariò: vnde solum est perfectio agere liberè, quando obiectum est talis naturæ, quod in se habet vt ob bonitatem limitatam possit respui: ac proinde conditio obiecti debet regulare actum voluntatis, an debeat esse necessarius, an verò liber: & ita sicut esset imperfectio amare necessariò bonum limitatum, sic esset imperfectio amare liberè summum & illimitatum bonum; vtrũque enim esset contra regulas rationis iustitiæ, quæ dictant vnumquodque diligendum esse iuxta propria merita. Ad aliud quod additur dicendum, quòd agere necessariò non solùm dicit agere firmiter; sed etiam negat aliud posse esse, quod libertati contrariatur.

DVBIVM III.

Vtrùm potentia generandi in Diuinis importet aliquid relatiuum.

Svpponendum est ex D. Thoma hîc art. 1. & 4. quòd cùm in Diuinis sint origines siue processiones diuinarum personarum; debent necessariò assignari actus notionales, cùm origines designari non possint nisi per aliquos actus: si autem in Diuinis assignentur actus notionales, etiam debent assignari potentiæ notionales respectu horum actuum; cùm potentia nihil sit aliud, quàm principium formale *quo* alicuius actus; est autem impossibile assignare actum, quin assignetur principum *quod* & *quo* ipsius. Sicut autem actus notionales sunt duo, videlicet generatio & spiratio; sic potentiæ notionales sunt duæ, videlicet potentia generatiua, & potentia spiratiua. Actus notionales non sunt de nihilo, sed de substantia personæ producentis: non quòd substantia siue essentia diuina concurrat quasi materia, nisi impropriè, & adhuc ablatis omnibus imperfectionibus: sed potiùs concurrit vt principium formale subsistens; non obstante quòd propositio, *De* vel *Ex*, secundùm D. Thomam potiùs denotet principiũ materiale & actiuum, quàm principium formale: sed intelligit S. Doctor quando principium formale non est per se subsistens, vel est præcisum à principio actiuo; propterea cum hac præcisione hæc est falsa, Filius est genitus de natura diuina; sed debet dici quòd est genitus à Patre de sua natura. Est autem differentia inter præpositionem *De*, & præpositionem *Ex*, quòd præpositio *Ex* denotat tantùm ordinem principij: propositio autem *De* denotat principium & simul consubstantialitatem; vnde Augustinus loquens de Deo ait: Ex ipso sunt cœlum & terra, quia ipse fecit: non de ipso, quia non de sua substantia. Cùm igitur in Diuinis sit potentia generatiua, & potentia spiratiua; quærimus in præsenti, quid importet potentia generatiua, an aliquid absolutum, an verò aliquid relatiuum: eadem autem est difficultas, quantùm ad hoc, de potentia spiratiua: sed quia est alia specialior difficultas, ideò de ipsa agetur dubio sequenti.

Prima opinio asserit, quòd potentia generatiua (& idem dicendum de potentia spiratiua) importet in recto aliquid relatiuum: sed Authores ipsius differunt in hoc, quòd aliqui asserunt, potentiam generatiuam esse puram relationem: Alij verò asserunt, quòd si sit essentia, non est ipsa vt distincta ratione, sed vt identificata relationi: Alij denique asserunt, quòd ex æquo importet essentiã & relationem; ac proinde aliquid absolutum & relatiuum.

Proba

Probatur, principium *quod* actus notionalis importat in recto aliquid relatiuum, vt certum est apud omnes, quia debet distingui à termino producto: ergo etiam principium *quo* eiusdem actus notionalis debet importare in recto aliquid relatiuum, cùm etiam debeat distingui ab eodem termino producto: constat autem, quòd potentia generatiua est principium *quo* generationis quæ est actus notionalis: vnde importat in recto aliquid relatiuum.

Secundò, potentia generatiua; cùm sit principium actus notionalis, debet esse aliquid notionale, & consequenter aliquid proprium, & non commune: sed sola relatiua in Diuinis sunt propria & notionalia; omnia quippe absoluta in Diuinis sunt communia: ergo potentia generatiua importat in recto aliquid relatiuum.

Tertiò, si potentia generatiua non importaret aliquid relatiuum, importaret diuinam essentiam, quia in Diuinis nihil aliud concipitur præter essentiam & relationem: sed potentia generatiua non importat diuinam essentiam; tum quia essentia diuina, vt pote infinitè perfecta & simplicissima, si esset principium alicuius actus notionalis, posset esse principium infinitorum; tum quia ipsi vt separatæ à Patre non attribuitur generatio, & tamen constat quòd formæ, quæ est principium *quo* alicuius actionis, etiam vt separatæ à subiecto, attribuitur prædicta actio, vt patet in calefactione respectu caloris: ergo potentia generatiua importat aliquid relatiuum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Diuinis potentia generatiua adæquatè sumpta, dicit in recto tantùm aliquid absolutum, videlicet essentiam vt principium radicale & remotum, & intellectum vt principium formale & proximum: 2. In obliquo autem dicit relationem paternitatis: 3. Et ita coalescit ex his tribus, scilicet essentia, intellectu, & paternitate: vnde est essentia cum intellectu vt est in Patre, siue vt est Patris; sic enim notionaliter sumuntur, non essentialiter: ita tamen quòd relatio paternitatis non sit sola conditio ad hoc, vt essentia diuina cum intellectu constituatur in esse potentiæ generatiuæ; sed est modus intrinsecus & necessariò requisitus: relationes quippe diuinæ modificant ipsam essentiam; cùm ipsa alio modo sit in Patre, alio modo in Filio, alio modo in Spiritu sancto. 4. Similiter potentia spiratiua dicit adæquatè sumpta essentiam cum voluntate vt est in Patre & Filio: & ita dicit in recto aliquid absolutum, nempe essentia vt principium radicale ac remotum, & voluntatem vt principium formale ac proximum: dicit autem in obliquo aliquid relatiuum, de quo, dubio sequenti. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, ac alij.

Probatur prima pars conclusionis: tum ex dictis suprà, disputatione prima: tum authoritate & ratione D. Thomæ hìc art. 5. vbi probat potentiam generandi dicere in recto aliquid absolutum, nempe diuinam essentiam siue naturam: & probat, quia illud est potentia generatiua, in quo genitum assimilatur generanti; Filius autem Dei assimilatur Patri in natura diuina: vnde natura diuina in Patre est potentia generandi in ipso. Constat autem quòd hæc authoritas, & ratio non procedunt de potentia proxima, siue de principio immediato generationis, sed de primo siue radicali, & remoto principio: quæ duo principia, scilicet primum & proximum, computantur & concurrunt quasi vnum principium adæquatum. Et hic satis fuit D. Thomæ, probare quòd essentia siue natura diuina, vt est in Patre, sit primum principium generationis: nam supponebat se dixisse, intellectum diuinum, vt est in Patre, esse principium proximum generationis; dixerat quippe supra, q. 27. art. 2. Filium procedere per intellectum. Deinde, potentia generandi ex vna parte dicit maximam perfectionem, vt patet: ex alia verò parte importat ipsam formam, qua quis generat, quæ scilicet est ipsi virtus agendi; virtus autem agendi in generante alia est radicalis, & est natura ipsa, in qua genitum ei assimilatur; alia est proxima, qua immediatè agit, quæ consequitur ad radicalem vt proprietas eius, ipsíque subordinata: ergo ex qua parte potentia generandi importat perfectionem, debet esse quid absolutũ & commune tribus personis, quia quicquid est perfectionis in Diuinis, est commune tribus personis: ex qua verò parte importat formam agendi radicalem & proximam, debet esse essentia & intellectus, cùm Filius assimiletur Patri generanti in essentia, & solus intellectus habeat producere simile in natura ex vi suæ actionis formalissimè consideratæ, vt supra ostensũ est. Denique probatur alia ratione D. Thomæ hìc: Relatio personalis in Diuinis est constitutiua personæ, & velut forma indiuidualis; non autem est virtus agendi ipsi personæ, aliàs persona producta assimilaretur producenti in relatione personali, quod constat esse falsum: sed potentia generandi non est constitutiua personæ, at est virtus agendi siue generandi: ergo potentia generandi non dicit in recto relationem, sed aliquid absolutum.

Probatur secunda pars conclusionis; tum expressa authoritate D. Thomæ hìc art. 5. vbi sic ait: Et ideò potentia generandi significat in recto naturam diuinam, sed in obliquo relationem. Deinde, potentia generandi, quantùm ad notionem quæ connotatur, propria est personæ Patris, cùm secundùm fidem solus Pater generet: ergo potentia generandi, saltem in obliquo, dicit relationem paternitatis: quæ

cùm

Digitized by Google

cùm requiratur ad constitutionem potentiæ generatiuæ, non est sola conditio, sed est modus intrinsecus. Et ex his manifesta est tertia & quarta pars conclusionis.

Ad primum ergo dicendum cum D. Thoma hîc art. 5. ad 1. quòd agens distinguitur à facto, & generans à genito: sed id quo generans generat, & est principium *quo* actus notionalis, est commune genito & generanti, & tantò perfectius, quantò perfectior fuerit generatio: vnde cùm diuina generatio sit perfectissima, id quo generans generat, est commune genito & generanti; & idem numero, & non solùm specie sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quod dicimus, quòd essentia diuina est principium, quo generans generat, non sequitur quòd essentia diuina distinguatur: sicut sequeretur, si diceretur quòd essentia diuina generat.

Ad secundum dicendum, quòd essentia diuina cum diuino intellectu non est potentia generatiua, nisi sumatur notionaliter, scilicet vt est Patris, siue vt est in Patre: vnde patet quòd Filius in Diuinis non habet potentiã generandi, si potentia sumatur secundùm id, quod importat in obliquo. Et quando S. Augustinus ait, quòd Filius potest generare: tantùm intendit dicere, quòd Filius habet totam perfectionem, quæ requiritur ad generandum; habet quippe diuinam essentiam cum intellectu, in qua est tota perfectio potentiæ generatiuæ: tamen absolutè non potest generare, quia non habet id, quod potentia generatiua importat in obliquo, tanquam modum intrinsecum; quod tamen nullam dicit perfectionem aut imperfectionem.

Ad tertium dicendum, quòd diuina essentia cum intellectu notionaliter sumpto est potentia generatiua: ipsa quidem essentia per modum principij *quo* radicalis, intellectus autem per modum principij *quo* proximi & immediati. Ex quo patet ad vtramque probationem in contrarium: Ad primam quidem, quia principium radicale determinatur & modificatur à principio proximo & immediato; vnde cùm in natura purè intellectuali, qualis est diuina, sint tantùm duo principia proxima & immediata actionis immanentis productiuæ termini intrinseci, nempe intellectus & voluntas; inde est quòd diuina essentia est tantùm principium duorum actuum notionalium, scilicet Dictionis & Spirationis. Ad secundam autem, quia essentia diuina præcisè sumpta non est potentia generatiua, sed est ipsamet notionaliter sumpta, siue vt est in Patre, vnde non mirum, quòd ipsi vt separatæ à Patre, non attribuatur generatio, sicut attribuitur calefactio calori separato à subiecto, cùm seipso sit potens calefacere independenter à subiecto, si ab eo diuinitus separetur.

DVBIVM IV.

Vtrùm potentia spirandi in Diuinis importet in obliquo relationem spirationis actiuæ.

Supponendum est; quòd principium spirans vt *quod* in Diuinis, est Pater & Filius vt sunt vnum, sicut suprà ostensum est: in præsenti autem inquirimus de principio *quo* spirandi; & quidem quantum ad id, quod dicit in recto; satis constat quid sit dicendum, tum ex dubio præcedenti, tum ex prima disputatione: vnde solùm restat inquirendum, quid importet in obliquo, vtrùm scilicet relationem spirationis actiuæ, an verò relationes paternitatis & filiationis: in Patre siquidem & Filio non potest aliud assignari pro obliquo potentiæ spiratiuæ quàm propria cuiusque relatio constitutiua ipsius, nempe in Patre paternitas, & in Filio filiatio; vel relatio spirationis actiuæ communis vtrique. Quærimus autem de obliquo intrinsecè importato, siue pertinente tanquam modo intrinseco, ac indispensabiliter requisito ad constitutionem potentiæ spiratiuæ; non autem de obliquo extrinsecè tantùm importato per modum conditionis.

Prima opinio Suaris lib. 10. de Trinitate cap. 4. & aliorum negat, potentiam spirandi importare in obliquo relationem spirationis actiuæ, tanquam aliquid intrinsecè requisitum ad eius constitutionem: & asserit connotatum notionale paternitatis in Patre, & filiationis in Filio sufficere ad talem constitutionem: ac proinde constituit adæquatè potentiam spiratiuam in essentia diuina & voluntate, connotando relationes paternitatis in Patre, & filiationis in Filio. Probatur authoritate D. Thomæ quæstione præcedenti art. 4 vbi sic ait: Origo actiuè significata prior est secundùm intellectum, quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis: sicut actus notionalis spirationis secundùm intellectum præcedit proprietatem relatiuam innominatam, communem Patri & Filio. Et ibidem ponit discrimen inter paternitatem & spirationem, quòd paternitas secundùm quòd est constitutiua personæ Patris præcedit actum notionalem, & subsequitur in quantum relatio: spiratio verò actiua, quia non est constitutiua alicuius personæ, sed pura relatio, simpliciter subsequitur actum notionalem.

Secundò, Relatio spirationis actiuæ nullo titulo potest præcedere actum notionalem spirationis: non vt complens virtutem spiratiuam, hæc enim adæquatè in recto consistit in essentia & voluntate: nec vt constituens personas spirantes Patris & Filij, vt patet; supponit enim constitutas per paternitatem, & filiationem: nec denique vt conditio ad mutuum amorem

amorem Patris & Filij, cùm ad talem amorem sufficiat infinita vtriusque bonitas, cum fœcunditate diuinæ voluntatis, vt est in Patre & Filio: ergo potentia spirandi in Diuinis non importat in obliquo relationem spirationis actiuæ.

Tertiò, Si quid suaderet, potentiam spirandi in Diuinis importare in obliquo relationem spirationis actiuæ; maximè esset, quia talis potentia debet distingui à suo termino producto, scilicet Spiritu sancto: sed non est necesse quòd ante completam spirationem actu distinguatur, cùm in illo priori nondum sit eius terminus; & ita sufficit quòd pro tunc distinguatur virtute & aptitudinaliter, in quantum est in Patre & Filio, quibus competit spirare; posterius verò distinguitur actu per aduentũ relationis spirationis actiuæ, aduenientis Patri & Filio spirantibus: ergo potentia spirandi in Diuinis non importat in obliquo relationem spirationis actiuæ. Maximè, quia non immediatè vnitur cum diuina essentia, cùm præsupponat ei aduenisse relationes paternitatis & filiationis, pertinentes ad primam originem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd potentia spirandi in Diuinis importat in recto diuinam essentiam cum voluntate: 2. In obliquo autem tanquam modum intrinsecum, pertinentem ad constitutionem ipsius, relationem spirationis actiuæ: 3. Vnde adæquatè constituitur ex essentia, voluntate, & prædicta relatione: 4. Relationes autem paternitatis & filiationis tantùm connotat extrinsecè, in quantum sunt proprietates constitutiuæ personarum, quibus competit talis potentia. Ita docent Nazarius, nostri Salmanticenses, & alij plures, etiam extra scholam D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis: tum ex dictis dubio præcedenti: tum ex prima disputatione, vbi probatum est contra Durandum, voluntatem diuinam esse in Patre & Filio virtutem proximam spirandi, & essentiam diuinam esse virtutem radicalem, prout sumuntur notionaliter, id est vt sunt in Patre & Filio.

Probatur secunda pars conclusionis, in qua præcipuè est difficultas, expressa & multiplici authoritate D. Thomæ: hanc enim docet multis locis, vt suprà, q. 36. art. 4. vbi ait quòd Pater & Filius sunt vnum principium Spiritus sancti, propter vnitatem proprietatis significatæ in hoc nomine Principium: constat autem, quòd hæc proprietas non potest esse alia, quàm relatio spirationis actiuæ. Item in 1. d. 11. art. 2. & 3. sed clariùs eadem dist. ad Annibaldum q. vnica art. 3. his verbis: Respondeo, quòd essentia tantùm in Patre & Filio non potest esse spirationis principium, nec solùm proprietas relatiua: quia si essentia secundùm rationem essentiæ esset principium actus notionalis, essentia distingueretur. Proprietas autem relatiua esse nõ potest principiũ concreandi diuinam naturam, vt dicit Anselmus: dicendum ergo quòd essentia, quæ est in Patre & Filio, ratione alicuius notionis, quæ communis est Patri & Filio, quæ est idem re quod essentia, & dicitur communis spiratio, est principium spirationis Spiritus sancti. Et hoc est, quod communiùs dicitur, quòd spirãt Spiritum sanctum, in quantum sunt vnum in potentia spiratiua; vt potentia referatur ad essentiam; hoc autem quod dico, spiratiua, ad notionem: potentia enim spirandi, sicut & potentia generandi, dicit essentiam, cum modo tamen existendi hoc vel illo: & dicit essentiam principaliter in recto, rationem autem in obliquo, vt habetur suprà dist. 7. Et respondens ad obiectiones ait: Ad ea, quæ in contrarium opponuntur, dicendum quòd ipsa vnitas essentiæ non est tota causa spirationis, nisi in quantum ipsa est coniuncta cum notione communis spirationis. Deinde probatur duplici ratione indicata à D. Thoma locis citatis. Primam proponit, dum ait, quòd si essentia secundùm rationem essentiæ, esset principium actus notionalis, essentia distingueretur: quæ ratio sic expenditur; Potentia spiratiua adæquatè sumpta, debet secundùm aliquid sui, vel in recto, vel in obliquo intrinsecè importari, & distingui realiter à suo termino producto, scilicet Spiritu sancto: nam sicut principium *quod* productiuum debet distingui secundùm aliquid sui, à termino producto, quia influit vt *quod*: sic principium *quo* debet distingui secundùm aliquid sui, à dicto termino, quia influit vt *quo* ad eius productionem; imò est ratio principio *quod* influendi, sed potentia spiratiua non distinguitur à Spiritu sancto secundùm essentiam aut voluntatem, quam importat in recto: ergo debet distingui secundùm aliquid sui, in obliquo intrinsecè importati; hoc autem non potest esse aliud quàm ralatio spirationis actiuæ, tum quia paternitas & filiatio, quæ possent assignari, non pertinent intrinsecè ad potentiam spiratiuam, vt statim dicetur; tum quia paternitas & filiatio non distinguntur realiter à Spiritu sancto ratione sui, sed tantùm ratione relationis spirationis actiuæ, quia tantùm ratione illius ei relatiuè opponuntur. Secundam autem proponit, dum ait: Et hoc est quod communiùs dicitur, quòd spirant (Pater scilicet & Filius) Spiritum sanctum, in quantum sunt vnum in potentia spiratiua, vt potentia referatur ad essentiam; hoc autem quod dico, spiratiua, ad notionem: quæ ratio sic breuiter declaratur: Pater & Filius sunt vnus Spirator, vnde spirant in quantum sunt perfectissimè vnum in potentia spiratiua: & consequenter potentia spiratiua debet esse eadẽ in Patre & Filio, adæquatè sumpta secundùm sua intrinseca, tam

in recto, quàm in obliquo importata: ergo relatiuum quod intrinsecè, sed in obliquo importat, est relatio spirationis actiuæ communis Patri & Filio; non autem paternitas & filiatio, quarum vna est propria Patris, alia Filij.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Dicimus igitur, quòd potentia spiratiua dicit in recto essentiam diuinam vt virtutem radicalem, & voluntatem vt virtutem proximam: eo proportionali modo, quo dubio præcedenti dictum est, potentiam generatiuam dicere in recto essentiam & intellectum: sed quia essentia & voluntas, si præcisè sumantur, non possunt esse principium *quo* adæquatum productionis in Diuinis, quia non distinguntur à termino producto: inde est quòd naturali necessitate ab essentia & voluntate intelligitur emanare notio spirationis actiuæ, vt obliquum necessariò requisitum ad constitutionem potentiæ spiratiuæ, propter rationes adductas: eo proportionali modo, quo supra dictum est paternitatem emanare ab essentia; cum hac tamen differentia, quòd paternitas ingreditur constitutionem, tam personæ generantis, quàm potentiæ generatiuæ; notio autem spirationis actiuæ non ingreditur simpliciter constitutionem personarum spirantium, eas enim supponit constitutas in esse personæ; quamuis eas constituat in esse spirantium, quia ingreditur constitutionem potentiæ spiratiuæ. In illo autem priori originis, quo nondum intelligitur actus notionalis spirationis, prædicta notio habet tantùm rationem formæ constitutiuæ, sed relatiuæ in actu signato; in posteriori verò completo actu spirationis, est relatiua in actu exercito, siue exercet munus referendi: eo proportionali modo, quo supra dictum est de paternitate, est enim paritas quantùm ad hoc.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Thomæ, tum suprà, q. 36. ar. 4. tum in 1. ad Annibaldum d. 11. q. vnica art. 2. vbi sic ait: Actus est alicuius vt agentis, & alicuius vt principij actionis. si ergo ly *in quantum* replicet conditionem agentis, sic Pater & Filius, in quantum sunt plures, spirant Spiritum sanctum: si autem replicet conditionem principij actionis, sic inquantum sunt vnum in virtute spiratiua, spirant Spiritum sanctum: idem repetit in responsione ad 4. Deinde probatur ratione; vna & eadem potentia spiratiua debet esse completè & perfectè in Patre & Filio, quantùm ad omnia quæ intrinsecè importat, siue in recto, siue in obliquo; alioquin non essent perfectè vnum in virtute spiratiua quia non esset integra virtus spiratiua in quolibet: ergo cùm paternitas non sit in Filio, nec filiatio in Patre, generationes Paternitatis & filiationis cõnotantur tantùm extrinsecè à potẽtia spiratiua, inquantũ sunt proprietates constitutiuæ personarũ, quibus competit talis potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas solùm vult, quòd origo actiuè significata est prior quàm relatio v.g. spirationis actiuæ in actu exercito, siue secundùm expressum munus referendi: non autem vt concurrit in obliquo ad constitutionem potentiæ spiratiuæ. Discrimen autem, quod ponit inter paternitatem & spirationem actiuam, in hoc consistit, quòd paternitas est constitutiua simpliciter principij *quod* generantis, ac potentiæ generatiuæ: relatio verò spirationis actiuæ non cõstituit simpliciter personas spirantes, quamuis constituat in esse spirantium, per hoc quòd concurrat in obliquo ad constitutionem potentiæ spiratiuæ.

Ad secundum, quòd relatio spirationis actiuæ debet præcedere, vt modus intrinsecus requisitus in obliquo ad complementum potentiæ spiratiuæ, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd potentia spiratiua debet distingui à suo termino producto per aliquid sui, siue per aliquid intrinsecè importatum saltem in obliquo; quod non esset, si relatio spirationis actiuæ non concurreret ad constitutionem potentiæ spiratiuæ; sed tunc adueniret tantùm principio *quod* spiranti, completo actu spirationis. Ad id quod subditur, dicendum quòd relatio spirationis actiuæ immediatè vnitur cum voluntate, quæ est virtus proxima spirandi; & cùm essentia, quæ est virtus radicalis, vt sunt vna potentia spirandi adæquatè sumpta quantum ad id quod in recto dicit: & potentia hæc sic vndequaque completa, tam ex parte recti, quàm ex parte obliqui, immediatè conuenit Patri & filio.

DVBIVM V.

Vtrùm potentia generandi, & potentia spirandi comprehendantur sub Omnipotentia.

SVpponendum est, quòd Omnipotentia competit Deo in quantum est purus actus: in tantum enim aliquid potest, in quantum est actu; vnde quod est purus actus, est infinitè actu, & ita potest infinitè, quod est habere omnipotentiam. Deus autem dicitur actus purus, quia cùm sit suum esse per se subsistens, excludit omnem potentiam, tam physicam, quàm metaphysicam: quod nulli creaturæ conuenire potest. Diuina verò essentia est communicabilis, tam ad intra, quàm ad extra, sed diuersimodè: ad intra quippe communicatur per generationem & spirationem, adæquatè vt est in seipsa; ad extra autem communicatur creaturis, non vt est in seipsa, sed secũdùm aliquam sui participationem: & propterea creaturæ dicuntur entia per participationem, siue participationes diuinæ essentiæ. Duplex autem communicabilitas potest considerari in diuina

essentia. Vna formalis, quæ ipsi vt abstractæ, siue præcisæ per intellectum à diuinis personis (ad quas tamen dicit respectum rationis) conuenit; & est prædicatum essentiale ipsius, quòd sit formaliter communicabilis. Alia est effectiua, quæ dicit ordinem ad potentiam & actionem agentis; & ita dicit in recto essentiam diuinam, & in obliquo tam personam quæ talem essentiam communicat, quàm personam cui communicatur: ac proinde talis communicabilitas non conuenit essentiæ in se sumptæ (sicut ei vt sic præcisè & secluso quocumque alio conuenit communicabilitas formalis:) sed conuenit ei vt est in persona communicante eam, vt in Patre communicante eam Filio per generationem, & in Patre & Filio communicantibus eam Spiritui sancto per spirationem: & consequenter hæc communicabilitas effectiua est prædicatum notionale, quia dicit in recto ipsam essentiam notionaliter sumptam, id est vt in persona communicante eam, & in obliquo dicit ipsam personam communicantem. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm potentia generandi, & potentia spirandi, quibus ad intra communicatur diuina essentia, comprehendantur sub omnipotentia.

Prima opinio Suaris, Vasquis, & aliorum asserit, potentiam generandi, & potentiam spirandi non comprehendi sub omnipotentia. Probatur authoritate D.Thomæ, qui in 1. d. 7. qu. 1. art. 1. sic ait: Potentia operandi est sicut potentia rationalis in Deo; & secundùm istam potentiam attenditur Dei omnipotentia in Deo: persona enim diuina, quæ procedit per potentiam quasi naturalem, non est aliquid connumeratum omnibus; vnde potentia generandi non continetur sub omnipotentia.

Secundò, Idem D.Thomas, & alij plures sancti Patres; imò & Concilia dicunt, Deum esse omnipotentem, quia omnia quæ vult, potest producere: ergo omnipotentia diuina solùm attenditur in ordine ad creaturas; & ita potentia generandi, & potentia spirandi, quæ sunt in ordine ad diuinas personas, non comprehenduntur sub omnipotentia.

Tertiò, Omnipotentia est attributum diuinum, commune tribus personis, dicens in recto solum intellectum practicum, vt communiter conceditur: sed potentia generandi, licèt in recto dicat intellectum, tamen non est communis, sed propria Patri: potentia verò spirandi; nec dicit in recto intellectum, at voluntatem; nec est communis tribus personis, at tantùm conuenit Patri & Filio: ergo potentia generandi, & potentia spirandi non comprehenduntur sub omnipotentia. Propterea Caietanus supra qu. 41. art. 4. negat potentiam generandi esse potentiam simpliciter, & dicit esse potentiam secundùm quid.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd potentia generandi, & potentia spirandi, in Diuinis comprehenduntur sub omnipotentia; 2. Non absolutè, sed notionaliter sumpta: 3. Vnde potẽtia generandi continetur sub omnipotentia Patris, & potentia spirandi sub omnipotentia Patris & Filij: 4. Et consequenter omnipotentia sic vniuersalissimè sumpta, non dicit vnum conceptum simplicẽ & vniuocum, sed dicit vnam rationem analogam, continentem & aliquid essentiale, & aliquid notionale. Ita docent Nazarius, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate D.Thomæ quæst. 2. de potentia art. 5. tum sequenti ratione: Obiectum omnipotentiæ est illud omne, quod non implicat contradictionem, vt producatur, siue sit liberum, siue necessarium; quia omnipotentia debet continere omnem rationem potentiæ, vt constat ex etymologia nominis, dicitur enim Omnipotentia, quasi omnia potens: sed Filius & Spiritus sanctus verè producuntur: ergo continentur sub obiecto omnipotentiæ; & consequenter potentia generandi, quà producitur Filius; & potentia spirandi, qua producitur Spiritus sanctus, sunt partes aut quasi partes diuinæ omnipotentiæ, ac proinde comprehenduntur sub ipsa.

Probatur & explicatur secunda & tertia pars conclusionis. Dicimus igitur, quòd omnipotentia consequitur diuinam essentiam, vt perfectio ipsius: & quia diuina essentia vel consideratur in se, ac secundùm sua prædicata intrinseca; & sic est considerari absolutè: vel consideratur vt est in personis, ac secundùm diuersum modum, quem habet in vnaquaque; in Patre quippe est quasi à se, non communicata ab alio, in Filio est vt ab alio communicata per generationem, & in Spiritu sancto vt ab alio communicata per spirationem; & ita sumitur notionaliter scilicet cum ordine ad personas: sic omnipotentia vel sumitur absolutè, vt consequens diuinam essentiam in seipsa consideratam; vel sumitur notionaliter, vt consequens diuinam essentiam vt est in personis habens diuersum modum in ipsis: & ita dicimus, quòd potentia generandi, & potentia spirandi comprehenduntur sub omnipotentia, non absolutè sumpta; aliàs essent communes tribus diuinis personis, sicut est communis omnipotentia absolutè sumpta: sed comprehenduntur sub omnipotentia notionaliter sumpta, cùm dicant ordinem ad actus notionales: vnde potentia generandi continetur sub omnipotentia Patris, & potentia spirandi sub omnipotentia Patris, & Filij.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis: Omnipotentia vniuersalissimè sumpta comprehendit potentiam productiuam entis creati;

creati; & hæc est essentialis: comprehendit etiam potentiam generandi, & potentiam spirandi, vt ostensum est quæ sunt notionales, sed potentia productiua entis creati ex vna parte; & potentia generandi, ac potentia spirandi ex alia parte non conueniunt vniuocè, vt constat ex diuerso modo producendi se tenente ex parte ipsius producentis, & ex diuersis terminis productis, nempe creato & increato; at tantùm conueniunt analogicè, propter aliqualem proportionem: ergo omnipotentia vniuersalissimè sumpta non dicit vnum conceptum simplicem & vniuocum; sed dicit vnam rationem analogam, continentem & aliquid essentiale, & aliquid notionale.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnipotentia fuit primò Deo attributa, ad significandam infinitam eius virtutem ad extra respectu entis creati, & vt sic communiùs vsurpatur: secundò tamen, supposita reuelatione mysterij sanctissimæ Trinitatis, fuit Deo attributa omnipotentia, etiam ad exprimendam infinitam potentiam generandi, & potentiam spirandi, quæ sunt ad intra, & terminantur ad personas diuinas. D. Thomas autem in illo loco loquitur de omnipotentia, secundùm primam impositionem nominis, ac magis vsitatam.

Ad secundum dicendum similiter, quòd sancti Patres, & Concilia loquuntur de omnipotentia, secundùm primam impositionem nominis, ac magis vsitatam; & consequenter dicunt Deum esse omnipotentem, quia potest creare omnia quæ voluerit: sed non negant, quod hic asserimus.

Ad tertium dicendum, quòd licèt Omnipotentia sit communis tribus personis: tamen est alio modo in Patre, & alio modo in Filio, ac in Spiritu sancto. Vnde licèt potentia generandi non comprehendatur sub omnipotentia absolutè sumpta; tamen comprehenditur sub omnipotentia Patris, & potentia spirandi sub omnipotentia Patris & Filij. Omnipotentia autem sic notionaliter sumpta, non importat tantùm in recto intellectum practicum, sicut illum importat omnipotentia essentialis; sed etiam importat illud quod est principium *quo* actus notionalis, & sic potentia generandi dicit in Patre essentiam diuinam cum intellectu, potētia verò spirandi dicit in Patre & Filio essentiam diuinam cum voluntate. Caietanus autem ibi loquitur de potentia Dei secundùm primariam nominis impositionem, ac magis vsitatam: vnde cùm nomine potentiæ diuinæ siue omnipotentiæ intelligamus potentiam Dei ad extra, respectu entis creati: meritò Caietanus dicit, potentiam generandi, & potentiam spirandi non esse dicendam potentiam Dei simpliciter & sine addito; sed esse dicendam potentiam secundùm quid siue cum addito, scilicet potentiam generandi, & potentiam spirandi.

QVÆSTIO XLII.

De æqualitate & similitudine diuinarum personarum adinuicem, in sex articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de comparatione personarum adinuicem. Et primo quantum ad æqualitatem & similitudinem. Secundò quantum ad missionem.

¶ Circa primum quæruntur sex.
¶ Primo, vtrum æqualitas locum habeat in diuinis personis
¶ Secundo, vtrū persona procedens sit æqualis ei à qua procedit secundum æternitatem
¶ Tertio, vtrum sit aliquis ordo in diuinispersonis.
¶ Quarto, vtrum personæ diuinæ sint æquales secundum magnitudinem.
¶ Quinto, vtrum vna earum sit in alia.
¶ Sexto, vtrum sint æquales secundum potentiam.

220

ARTICVLVS I.

Vtrùm æqualitas locum habeat in diuinis.

[1. q. 58. a. 3. & 1. dist. 10. q. 1. a. 1. & 4. cont. cap. 9.]

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd æqualitas non competat diuinis personis, æqualitas enim attenditur secundum vnum in quantitate, vt patet per Philosophum 5. Metaph. * In diuinis autem personis non inuenitur, neque quantitas continua intrinseca, quæ dicitur magnitudo: neque quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus & tempus: neque secundum quantitatem discretam inuenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quàm vna. Ergo diuinis personis non conuenit æqualitas. [* tex. 20. tom. 3.]

¶ 2 Præterea, Diuinæ personæ sunt vnius essentiæ, vt supra dictum est. † Essentia autem significatur per modum formæ. Conuenientia autem in forma non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in diuinis personis est dicenda similitudo, & non æqualitas. [q. 39 a. 2.]

¶ 3 Præterea, In quibuscunque inuenitur æqualitas, illa sunt sibi inuicem æqualia: quia æquale dicitur æquali æquale. Sed diuinæ personæ non possunt sibi inuicem dici æquales. Quia vt August. * dicit 6. de trinit. Imago si perfecte implet illud cuius est imago, ipsa coæquatur ei: non illud imagini suæ. Imago autem patris est filius. Et sic pater non est æqualis filio. Non ergo in diuinis personis inuenitur æqualitas. [lib. 6. de trin. c. 10. parum à princ. t. 3.]

¶ 4 Præterea, Æqualitas relatio quædam est: sed nulla relatio est communis omnibus personis, cùm secundum relationes personæ abinuicem distinguantur. Non ergo æqualitas diuinis personis conuenit.

SED contra est, quod Athan. † dicit, quòd tres personæ coæternæ sunt, & coæquales. [In suo symbolo fidei.]

CONCLVSIO

Cùm in diuinis sit vna essentia, æqualitatem quoque ibi ponere necessarium est

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est ponere æqualitatem in diuinis personis. Quia secundum Philosophum in 10. Metaphysic. † æquale dicitur quasi per negationem minoris & maioris. Non autem possumus in diuinis personis ponere aliquid maius & minus. Quia vt Boet. * dicit in lib. de Trinit. eos differentia, scilicet deitatis comitatur, qui vel augēt, vel minuunt, vt Ariani, qui gradibus numerorū trinitatem variantes distrahunt, atq; in pluralitatem deducunt. Cuius ratio est: quia inæqualium non potest esse vna quantitas numero. Quantitas autem in diuinis non est aliud quàm eius essentia. Vnde relinquitur, quòd si esset aliqua inæqualitas in diuinis personis, quòd non esset in eis vna essentia. Et si non essent tres personæ, vnus Deus. Quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in diuinis personis. [lib. 10. metaph. text. 15. 16. & 17. tom. 3. * In lib. de trin. paulò à princ.]

AD primum ergo dicendum, quòd duplex est quantitas: Vna, scilicet quæ dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiua, quæ in solis rebus corporalibus est. Vnde in diuinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicuius naturæ, vel formæ. Quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, inquantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice, id est in ipsa perfectione formæ, vel naturæ: & sic dicitur magnitudo spiritualis: sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem & perfectionem Et ideò dicit August. * 6. de trinit. quòd in his quæ non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse. Nam melius dicitur quod perfectius est. Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse. Nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio. Nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis, & secundum esse, & secundùm operationem. Secundum esse quidē, inquantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt maioris durationis. Secundum operationem verò, inquantum ea quæ sūt perfectioris naturæ, sūt magis potentia ad agendum. Sic igitur, vt August. * dicit in lib. de fide ad Pet. Æqualitas intelligitur in patre & filio & spir. sanct. inquantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate. [lib. 6. de trin. cap. 8. circa medium, t. 3.] [cap. 1. ante medium, tom. 33.]

223

Ad secundum dicendum, quòd vbi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem, æqualitas includit

in se similitudinem & aliquid plus : quia excludit excessum. Quæcunque enim communicant in vna forma, possunt dici similia, etiam si inæqualiter illam formam participant, sicut si dicatur aër esse similis igni in calore Sed non possunt dici æqualia, si vnum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum vna est natura patris & filij, sed etiam æque perfectè est in vtroque : ideò non solum dicimus filium esse similem patri, vt excludatur error Eunomij, sed etiam dicimus æqualem, vt excludatur error Arij.

Ad tertium dicendum, quòd æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in diuinis, scilicet per nomina, & per verba. Secundum quidem quod significatur per nomina mutua æqualitas dicitur in diuinis personis, & similitudo. Filius enim est æqualis & similis patri, & èconuerso. Et hoc ideò: quia essentia diuina nõ magis est patris quàm filij, vnde sicut filius habet magnitudinẽ patris, quod est esse cũ æqualem patri: ita pater habet magnitudinem filij, quod est esse cũ æqualẽ filio. Sed quantum ad creaturas (vt Dionys. * *C. 9. de nom. diu.* dicit 9. cap. de diuin. no.) nõ recipitur conuersio æqualitatis, & similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis inquantũ habent formam causarum, sed non èconuerso: quia
240 forma principaliter est in causa & secundario in causato. Sed verba significant æqualitatem cũ motu. Et licet motus non sit in diuinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur filius accipit à patre, vnde est æqualis ei, & non èconuerso, propter hoc dicimus quòd filius coæquatur patri, non èconuerso.

Ad quartum dicendum, quòd in diuinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in qua communicant, & relationes in quibus distinguntur, æqualitas autem vtrunque importat, scilicet distinctionem personarum, quia nihil sibiipsi dicitur æquale : & vnitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibiinuicem æquales, quia sunt vnius magnitudinis & essentiæ. Manifestum est autem, quòd idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec iterum vna relatio refertur ad aliam per aliquam aliam rationem. Cùm enim dicimus, quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem & filiationem. Quia vtroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas & similitudo in diuinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus, sed in suo intellectu includit & relationes distinguentes personas, & essentiæ vnitatem. Et propterea magister dicit in trigesima prima dist. primi sent. quòd in his appellatio tantum est relatiua.

ARTICVLVS II.

Vtrum persona procedens sit coæterna suo principio, vt filius patri.

221 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd persona procedens non sit coæterna suo principio, vt filius patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est iuxta fluxum lineæ à puncto. Vbi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est iuxta emissionem radiorum à sole. Vbi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est iuxta characterem, seu impressionem à sigillo. Vbi deest consubstantialitas, & potentiæ efficientia. Quartus modus est iuxta immissionem bonæ voluntatis à Deo. Vbi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est iuxta exitum accidentis à substantia. Sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est, iuxta abstractionẽ speciei à materia : sicut sensus accipit speciem à re sensibili. Vbi deest æqualitas simplicitatis spiritualis. Septimus modus est, iuxta excitationem voluntatis à cogitatione. Quæ quidem excitatio temporalis est Octauus modus est, iuxta transfigurationem. vt ex ære fit imago : quæ materialis est. Nonus modus est, motus à mouente, & hic etiam ponitur effectus & causa. Decimus modus est, iuxta eductionem specierum à genere. Qui non competit in diuinis : quia pater non prædicatur de filio, sicut genus de specie. Vndecimus modus est, iuxta ideationem : vt arca exterior ab ea quæ est in mente Duodecimus modus est, iuxta nascentia: vt homo est à patre. Vbi est prius & posterius secundum tempus. Patet ergo, quòd in omni modo quo aliquid est ex altero deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur filius est à patre, oportet dicere, vel eum esse minorem patre aut posteriorem, aut vtrumque.

4. cont. ca. 11. Et po. q. 2. art. 3 co. & q. 3. art. 13. Et opusc. 3. ca. 41.

¶ 2 Præterea, Omne quod est ex altero, habet principium : sed nullum æternum habet principium. Ergo filius non est æternus, neque spiritus sanctus.

¶ 3 Præterea, Omne quod corrumpitur, definit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse. Ad hoc enim generatur, vt sit. Sed filius est genitus à patre. Ergo incipit esse, & non est coæternus patri.

¶ 4 Præterea Si filius genitus est à patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum : sicut patet in successiuis, quæ sunt semper in fieri, vt tempus & motus) sequitur quòd filius semper sit imperfectus. Quod est inconueniens. Est ergo dare aliquod instans generationis filij. Ante illud ergo instans filius non erat.

In suo symbolo fidei. Sed contra est, quòd Athanasius dicit. * quòd totæ tres personæ coæternæ sibi sunt.

CONCLVSIO

Cùm pater non voluntate, sed natura ab æterno perfecta; absque successiua actione filium generet, eundem ipsum sibi coæternum habet.

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere filium esse coæternum patri.

Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd aliquid ex principio existens posterius esse suo principio, potest contingere ex duobus. Vno modo ex parte agentis : alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem aliter in agentibus voluntariis aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis, propter electionem temporis. Sicut enim in agentis voluntarij potestate est eligere formam quam effectui conferat, vt supra dictum est : * ita in eius potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In *Q. 14. a. 8.* agentibus autem naturalibus hoc contingit, quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei aduenit post aliquod tempus, sicut homo non à principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiua. Vnde dato quòd aliquod agens tali actione agere inciperet statim cùm est, non statim eodem instanti esset effectus, sed in *Q. praec. art. 2.* instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa, * quod pater non generat filium voluntate, sed natura. Et iterum quod natura patris ab æterno perfecta fuit. Et iterum quod actio, qua pater produ- 36 cit filium, non est successiua : quia sic filius Dei successiuè generatus esset, & eius generatio materialis & cum 46 motu esset, quod est impossibile. Relinquitur ergo quod filius fuit quandocunque pater. Et sic filius est coæternus patri & similiter spiritus sanctus vtrique.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus * dicit in lib. de Verbis Domini, nullus modus processionis alicuius creaturæ perfectè repræsentat diuinam generationem. Vnde oportet ex multis modis colligere similitudinem : vt quod deest ex vno, aliqualiter suppleatur ex altero. Et propter hoc dicitur in Synodo Ephesina. Coexistere semper coæternum patri filium splendor tibi denuntiet, impassibilitatem natiuitatis ostendat verbum, consubstantialitatem filij nomen insinuet. Inter omnia tamen expressius repræsentat processio verbi ab intellectu. Quod quidem non est posterius eo à quo procedit nisi sit talis intellectus qui exeat de potentia in actum. Quod in Deo dici non potest.

Ser. 38 per totum to. 10.

Ad secundum dicendum, quòd æternitas excludit principium durationis sed non principium originis.

Ad tertium dicendum, quòd omnis corruptio est mutatio quædam. Et ideo omne quod corrumpitur incipit non *Q. 27. a. 2.* esse, & definit esse. Sed generatio diuina non est transmutatio, vt dictum est supra. * Vnde filius semper generatur, & pater semper generat

Ad quartum dicendum est, quòd in tempore aliud est quod est indiuisibile, scilicet instans : & aliud est quod est durans, scilicet tempus. Sed in æternitate ipsum nunc indiuisibile est, & semper stans, vt supra dictum est. * Gene- *Q. 10. a. 4.* ratio verò filij non est in nunc temporis: aut in tempore, sed in æternitate. Et ideo ad significandum præsentialitatem & permanentiam æternitatis, potest dici quòd semper nascitur, vt Origenes dixit. Sed (vt Greg. & Aug. † dicunt) melius est quòd dicatur semper natus, vt ly, semper, designet permanentiam æternitatis : & ly, natus, perfectionem geniti. Sic ergo filius non imperfectus est, neque erat quando non erat, vt Arianus dixit.

† Hom. in c. 1. Ioan. à medi. to. 3. August. in Psal. 2. sup. id. hodie genui te. tomo. 8. Greg. 29. lib. moral. cap. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum in diuinis personis sit ordo naturæ.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd in diuinis personis non sit ordo naturæ. Quicquid enim in 222 diuinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ non significat essentiam, neque est aliqua personarum, aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in diuinis.

1. dist. 12. ar. 1. & d. 20. art. 3. Et po q. 10 art. 3. co.

¶ 2 Præterea, In quibuscumque est ordo naturæ, vnum est prius altero, saltem secundum naturam & intellectum, sed in diuinis personis nihil est prius & posterius, vt Athan. * dicit. Ergo in diuinis personis non est ordo naturæ.

** In suo symbolo fidei.*

¶ 3 Præterea, Quicquid ordinatur, distinguitur : sed natura in diuinis non distinguitur. Ergo non ordinatur. Ergo non est ibi ordo naturæ.

¶ 4 Præterea, Natura diuina est eius essentia. Sed non dicitur in diuinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

** In suo symbolo fidei.* Sed contra, vbicunque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio, sed in diuinis personis non est confusio, vt Athan. * dicit. Ergo est ibi ordo.

CONCLVSIO.

Quendam in diuinis naturæ ordinem necesse est esse : secundum quod ibi quoddam originis principium est absque prioritate.

Respondeo dicendum quòd ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Vnde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, vt punctus : secundum intellectum, vt principium demon- *Q. 13. a. 2. ad. 3. præcipue.* strationis, & secundum causas singulas : ita etiam dicitur ordo. In diuinis autem dicitur principium secundum originem absque prioritate, vt supra dictum est. * Vnde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur ordo naturæ secundum August. † non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.

† Ex lib. 4. sup. Gen. c. 14. & 15. tom. 3. Et ex oratione de quinq; hæresibus, à medio. to. 7.

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum, quòd in rebus creatis etiam cùm id quod est à principio, sit suo principio coæuum secundum durationem ; tamen principium est prius secundum naturam & intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ & 229 causati, & principij & principiati, manifestum est, quòd relatiua

tiua sunt simul natura & intellectu, inquantum vnum est in diffinitione alterius. Sed in diuinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in vna natura. Vnde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, vna persona potest esse prior alia, neque etiam secundum naturam & intellectum.

AD tertium dicendum, quod ordo naturæ dicitur, non quòd ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in diuinis personis attenditur secundum naturalem originem.

c 203 AD quartum dicendum, quod natura quodammodo importat rationem principij, non autem essentia. c Et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ, quàm ordo essentiæ.

ARTICVLVS IV.

Vtrum filius sit æqualis patri secundum magnitudinem.

223 [1. d. 9. q. 1. ar. 1. Et 4. cont. ca. 7. ratione 11 & c. 21 ca. 7. & po. q. 2. ar. 3. cor. f. & quæst. 10. Art. 4. ar. 1. Et Boet. de Trin. qu. 3. art. 4.] AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd filius non sit æqualis patri in magnitudine. Dicit enim ipse Ioan. 14. Pater maior me est. Et Apost. 1 Corint. 15. Ipse filius subiectus erit illi qui sibi subiecit omnia.

¶ 2 Præterea, Paternitas pertinet ad dignitatem patris: sed paternitas non conuenit filio. ergo non quicquid dignitatis habet pater, habet filius. Ergo non est æqualis patri in magnitudine.

¶ 3 Præterea, Vbicunque est totum & pars, plures partes sunt aliquid maius quàm vna tantum, vel pauciores, sicut tres homines sunt aliquid maius quam duo vel vnus. Sed in diuinis videtur esse totum vniuersale & pars. Nam sub relatione vel notione plures notiones continentur: cùm igitur in patre sint tres notiones, in filio autem tantum duæ, videtur quod filius non sit æqualis patri.

SED contra est quod dicitur Philip. 2. Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo.

CONCLVSIO.

In diuinis necesse est filium esse æqualem patri in magnitudine, accipiendo totam naturæ patris perfectionem.

RESPONDEO dicendum, quod necesse est dicere filium esse æqualem patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei no est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis & filiationis, quod filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ, quæ est [Q. 33. art. 2. & 3.] in patre, sicut & pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim à principio homo filius est æqualis patri generanti, c 221 sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur: nisi aliter eueniat propter defectum principij generationis. Manifestum est autem ex dictis, * quod in diuinis est proprie & verè paternitas & filiatio. [Lib. de Synod. in tert fol. ante finem lib.] Nec potest dici, quod virtus Dei patris fuerit defectiua in generando, neque quòd Dei filius successiuè & per transmutationē ad perfectionem peruenerit. c Vnde necesse est dicere quòd ab æterno fuerit patri æqualis in magnitudine. Vnde & Hilar. * dicit in lib. de Syno. Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores & omnem humanam necessitatem: omnis filius secundum naturalem natiuitatem æqualitas patris est, quia est & similitudo naturæ.

[In suo symbolo fidei.] AD primum ergo dicendum, quòd verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in qua minor est patre, & ei subiectus. Sed secundum naturam diuinam æqualis est patri. & hoc est quod Athan. † dicit, æqualis patri secundum diuinitatem, minor patre secundum humanitatem. Sed secundum Hilar. * in 9 lib. de trinitat. donantis auctoritate patre maior est, sed minor non est cui vnum esse donatur. Et in lib. de Syno. † dicit, quòd subiectio filij naturæ pietas est, id est recognitio auctoritatis paternæ. Subiectio autem cæterorum, creationis infirmitas. [* lib. 9. de trin. inter mediū & finem lib. † Parum à medio distat. Habetur hic liber inter opera Hilar.]

AD secundum dicendum, quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in diuinis significat perfectionem naturæ (vt dictum est *) & ad essentiam pertinet. [* Artic. 1. huius q. ad 1. argum] Et ideo æqualitas in diuinis & similitudo secundum essentialia attenditur: nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas, vel dissimilitudo dici. Vnde August. † dicit contra Maximinum, Originis quæstio est quid de quo sit, æqualitatis autem qualis aut quantus sit. [lib. 3. contra Maximinum, c. 18. post medium 6.6.] Paternitas igitur est dignitas patris, sicut & essentia patris. Nam dignitas est absoluta, & ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia, quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio c: ita eadem dignitas quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio. Verè ergo dicitur, quòd quicquid dignitatis habet pater, habet filius: nec sequitur, paternitatem c 225 habet pater, ergo paternitatem habet filius. Mutatur enim quid in ad aliquid. Eadem enim est essentia & dignitas patris & filij. Sed in patre est secundum relationem dantis, in filio secundum relationem accipientis.

AD tertium dicendum, quod relatio in diuinis non est totum vniuersale, quamuis de similibus relationibus prædicetur, quia omnes relationes sunt vnum secundum essentiam & esse. Quod repugnat rationi vniuersalis: cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona (vt [Q. 30. a. 4. ad 3.] supra dictum est *) non est vniuersale in diuinis. Vnde neque omnes relationes sunt maius aliquid quàm vna tantum: nec omnes personæ maius aliquid quàm vna tantum; quia tota perfectio diuinæ naturæ est in qualibet personarum.

ARTICVLVS V.

Vtrùm filius sit in patre, & è conuerso.

224 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd filius non sit in patre, & è conuerso. Philosophus enim in 4. Physic. * ponit octo modos essendi aliquid in aliquo, & secundum nullum horum filius est in patre, aut è conuerso: vt patet discurrenti per singulos modos. Ergo filius non est in patre nec è conuerso. [1. dist. 19. q. 3. ar. 2. Et 4. contra c. 9. fi. & 65. Et Io. 10 lib. 6. col. 2. fi. & cap. 16. l. 7. co. 2. *tex. 23. tom. 2.]

¶ 2 Præterea, Nihil quod exiuit ab aliquo, est in eo. sed filius ab æterno exiuit à patre secundum illud Michææ 5. Egressus eius, ab initio à diebus æternitatis. Ergo filius non est in patre.

¶ 3 Præterea, Vnum oppositorum non est in altero. Sed filius & pater opponuntur relatiuè. Ergo vnus non potest esse in alio.

SED contra est, quod dicitur Ioan. 14. Ego in patre, & pater in me est.

CONCLVSIO.

In diuinis pater est in filio, & è contra secundum essentiam, relationem, & originem.

RESPONDEO dicendum, quòd in patre & filio tria est considerare, scilicet essentiam, & relationem, & originem, & secundum quodlibet istorum filius est in patre, & è cōuerso. Secundum essentiam enim pater est in filio, quia pater est sua essentia, & communicat suam essentiam filio non per aliquam suam transmutationem. Vnde sequitur quòd cùm essentia patris sit filio, quod in filio sit pater. Et similiter cum filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in patre. in quo est eius essentia. Et hoc est quod Hilar. * dicit 5 de Trin. naturam suam (vt ita dicam) sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem. Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit. [lib 5. de trin. ult. fol. lib.] Secundum etiam relationes manifestum est, quòd vnum oppositorum relatiuè est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est, quòd processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de spiritu sancto.

AD primum ergo dicendum, quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt. Et ideo secundum nullum eorum modorum quos Philosoph. enumerat, filius est in patre, aut è conuerso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille, secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante: nisi quòd deest vnitas essentiæ in rebus creatis inter principium, & id quod est à principio.

AD secundum dicendum, quòd exitus filij à patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, & manet in eo. c Vnde exitus iste in diuinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam 160

AD tertium dicendum, quòd pater & filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam, & tamen oppositorum relatiuè vnum est in altero, vt dictum est. * [In cor. art.]

ARTICVLVS VI.

Vtrum filius sit æqualis patri secundum potentiam.

AD SEXTVM sic proceditur, videtur quòd filius non sit æqualis patri secundū potentiam. Dicitur enim Ioan. 5. Non potest filius à se facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem. Pater autem à se potest facere. Ergo pater maior est filio secundum potentiam. 225 [1. dist. 20. art. 2.]

¶ 2 Præterea, Maior est potentia eius qui percipit & docet, quàm eius qui obedit & audit: sed pater mandat filio, secundum illud Ioan. 14. Sicut mandatum dedit mihi pater, sic facio. Pater etiam docet filium secundum illud Ioan. 5. c. Pater diligit filium, & omnia demonstrat ei quæ ipse facit. Similiter & filius audit: secundum illud Ioan. 5. Sicut audio, iudico. Ergo pater est maioris potentiæ quàm filius.

¶ 3 Præterea, Ad omnipotentiam patris pertinet, quòd possit filium generare sibi æqualem. Dicit enim August. * in lib. contra Maximinum. Si non potuit generare sibi æqualem, vbi est omnipotentia Dei patris? Sed filius non potest generare filium, vt supra ostensum est. † Non ergo quicquid pertinet ad omnipotentiam patris, potest filius. Et ita non est ei in potestate æqualis. [lib. 3. cont. Maxim. c. 7. circa finem. t. 6. † Q. 41. art. 6. ad 1.]

SED contra est, quod dicitur Ioan. 5. Quæcunque pater facit, hæc & filius similiter facit.

CONCLVSIO.

Cùm filius æqualis sit patri in perfectione naturæ, æqualem ei esse in potentia necesse est.

RESPONDEO dicendum, quòd necesse est dicere, quod filius est æqualis patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis, quòd quanto aliquis habet perfectiorem naturam, tanto est maioris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, * quòd ipsa ratio diuinæ paternitatis & filiationis exigit quòd filius sit æqualis patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ. [Art. 2. & 4. huius q.] Vnde relinquitur, quòd filius sit æqualis patri in potestate. Et eadem ratio est de spiritu sancto respectu vtriusque.

AD primum ergo dicendum, quòd in hoc quòd dicitur, filius non potest à se facere quicquam, non subtrahitur filio aliqua potestas, quam habeat pater, cùm statim subdatur, quod quodcunque pater facit, filius similiter facit: sed ostenditur, quòd filius habet potestatem à patre, à quo habet naturam. Vnde dicit Hilar. * 9. de Trinit. Naturæ diuinæ hæc vnitas est, vt ita per se agat filius, quòd non à se agat. [Libr. 9. de trinit. in 2. fol. post medium lib.]

AD secundum dicendum, quòd in demonstratione patris, & auditione filij, non intelligitur, nisi quòd pater communicat scientiam filio, sicut & essentiam. Et ad idem potest referri mandatum patris, per hoc, quòd ab æterno dedit ei scientiam & voluntatem agendorum, eum generando.

rando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam

Ad tertium dicendum, quòd sicut eadem essentia, quæ in patre est paternitas, in filio est filiatio: ita eadem est potentia qua pater generat, & qua filius generatur.[a] Vnde ma-
289 nifestum est, quòd quicquid potest pater, potest filius: non tamen sequitur quod possit generare, sed mutatur quid in ad aliquid. Nam generatio significat relationem in diuinis. Habet ergo filius eandem potentiam quam pater, sed cum alia relatione. Quia pater habet eam vt dans. Et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generare. Filius autem habet eam vt accipiens. Et hoc significatur, cùm dicitur quòd potest generari.

QVÆSTIO XLIII.

De missione diuinarum personarum, in octo articulos diuisa.

Deinde considerandum, de missione diuinarum personarum.

¶ Circa hoc quæruntur octo.

¶ Primo, vtrum alicui diuinæ personæ conueniat mitti.

¶ Secundo, vtrū missio sit æterna, vel temporalis tantum.

¶ Tertio, secundum quid diuina persona inuisibiliter mittatur.

¶ Quarto, vtrum cuilibet personæ conueniat mitti.

¶ Quinto, vtrum inuisibiliter mittatur tam filius quàm spiritus sanctus.

¶ Sexto, ad quos fiat missio inuisibilis.

¶ Septimo de missione visibili.

¶ Octauo, vtrum aliqua persona mittat seipsam visibiliter, aut inuisibiliter.

ARTICVLVS I.

Vtrùm alicui personæ diuinæ conueniat mitti.

226 Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd personæ
1. d. 15. q. 1. art. 1. & 4. contr. c. 23. cor. 2. & cap. 24. ratione 2. diuinæ non conueniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed vna persona diuina non est minor alia. Ergo vna persona non mittitur ab alia.

¶ 2 Præterea, Omne quod mittitur, separatur à mittente. Vnde Hieron. dicit super Ezech. Quod coniunctum est, & in corpore vno copulatum, mitti non potest. Sed in diuinis personis nihil est separabile, vt Hilar.* dicit. Ergo vna persona non mittitur ab alia.

Hilar. 7. de tri. nō procul à fi. lib.

¶ 3 Præterea, Quicunque mittitur, ab aliquo loco discedit, & ad aliquem locum de nouo vadit. Hoc autem diuinæ personæ non conuenit, cùm vbique sit. Ergo diuinæ personæ non conuenit mitti.

Sed contra est, quod dicitur Ioan. 8. Non sum ego solus, sed ego, & qui misit me, pater.

CONCLVSIO.

Diuinæ personæ conuenit mitti, in quantum originatur ab alia. Et nouo modo essendi incipit esse: vt filius à patre missus est in mundum per assumptam carnem: vbi semper fuit secundum diuinitatem.

Respondeo dicendum, quod in ratione missionis duo importantur. Quorum vnum est habitudo missi ad eum à quo mittitur. Aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem, quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente: vel secundum imperium, sicut Dominus mittit seruum, vel secundum consilium, vt si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum: vel secundum originem, vt si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiā habitudo ad terminū ad quē mittitur, vt aliquo modo ibi esse incipiat: vel quia prius ibi omnino non erat, quò mittitur: vel quia incipit ibi ali-
549 quo modo esse, quo prius non erat.[e] Missio igitur diuinæ personæ conuenire potest secundum quod importat ex vna parte processionem originis à mittente, & secundum quod importat ex alia parte nouum modum existendi in alio. Sicut filius dicitur esse missus à patre in mundum, secundum quod incœpit in mundo esse per carnem assumptam: & tamen ante in mundo erat, vt dicitur Ioan. 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem à principio mittente, aut secundum impe-
in corp. art. rium, aut secundum consilium: quia imperans est maior, & consilians est sapientior. Sed in diuinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, vt supra dictum est.*

Ad secundum dicēdum, quòd illud quod sic mittitur, vt incipiat esse vbi prius nullo modo erat, sua missione localiter mouetur. Vnde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione diuinæ personæ quia persona diuina missa, sicut non incipit esse vbi prius non fuerat, ita nec desinit esse vbi fuerat. Vnde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in diuinis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm missio sit æterna, vel temporalis tantum.

227
1. d. 15. q. 1. art. 2. Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregor.* eo mittitur filius, quo generatur. Sed generatio filij est æterna. Ergo & missio. *Hom. 26. in euang. paulo post princip.*

¶ 2 Præterea, Cuicunque conuenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona diuina non mutatur. Ergo missio diuinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

¶ 3 Præterea, Missio processionem importat. Sed processio diuinarum personarum est æterna. Ergo & missio.

Sed contra est, quod dicitur Galat. 4. Cùm venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum.

CONCLVSIO.

Missio contra generationem & spirationem distincta, temporalis est.

Respondeo dicendum, quòd in his quæ important originem diuinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, vt processio & exitus. Quædam vero cum habitudine ad principium determinant processionis terminum: Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut generatio & spiratio. Nam generatio est processio diuinæ personæ in naturam diuinam, Et spiratio passiue accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut missio & datio. Mittitur enim aliquid ad hoc vt sit in aliquo, & datur ad hoc quod habeatur. Personam autem diuinam haberi ab aliqua creatura, vel esse nouo modo existendi in ea, est quoddam temporale. Vnde missio & datio in diuinis dicuntur temporaliter tantum. Generatio autem & spiratio solum ab æterno. Processio autem & exitus dicuntur in diuinis & æternaliter & temporaliter: nam filius ab æterno processit vt sit Deus: temporaliter autem, vt etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam vt sit in homine secundum inuisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregor. loquitur de generatione temporali filij, non à patre, sed à matre. Vel quia ex hoc ipso filius habet quòd possit mitti, quòd est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum, quòd diuinam personam esse nouo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter: non est propter mutationem diuinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ,[e] sicut & Deus temporaliter dicitur 74
Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum, quod missio non solum importat processionem à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Vnde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, & aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim diuinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Vnde gemina dicitur processio, æterna scilicet & temporalis: non propter hoc quòd habitudo ad principium geminetur, sed geminatio est ex parte termini temporalis & æterni.

ARTICVLVS III.

Vtrum missio inuisibilis diuinæ personæ, sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd missio in- 228 *1. d. 14. q. 2. a. 1.*
uisibilis diuinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Diuinam enim personam mitti, est ipsam donari. Si igitur diuina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona diuina, sed solum dona eius. Quod est error dicentium spiritum sanctum non dari, sed eius dona.

¶ . Præterea, Hæc propositio, secundum denotat habitudinem alicuius causæ, sed persona diuina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, & non èconuerso, secundum illud Rom. 5 Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum qui datus est nobis. Ergo inconuenienter dicitur, quòd persona diuina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

¶ 3 Præt. Aug* dicit 4. de Trinit. quòd filius cùm ex tempore mente percipitur, mitti dicitur Sed filius cognoscitur, non solum per gratiam gratū facientem sed etiam per gratiā gratis datam, sicut per fidem & per scientiam Non ergo persona diuina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem. *Libr. 4. de trin. c. 20. in medio com.*

¶ 4 Præterea, Rabanus dicit, quod Spiritus sanctus datus est Apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ, Ergo persona diuina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.* *Ex lib. 3 c. 4. circa finem eiciciur. to. 3.*

Sed contra est, quod Augu.* dicit 3. de Trin. quòd spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam. Missio autem est temporalis processio. Cùm igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem sequitur quòd missio diuinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

CONCLVSIO.

Non mittitur diuina persona inuisibiliter, nisi secundum solam gratiam gratum facientem, quæ simul datur ac mittitur.

Respondeo dicendum, quòd diuinæ personæ conuenit mitti, secundum quod non modo existit in aliquo: dari autem, secundum quod habetur ab aliquo: neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam, & præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autē communem est vnus specialis, qui conuenit naturæ rationali in qua Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente: & amatum in amante.[a] Et quia co- 41
gnoscendo & amando creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum Deum, secundum ipsum specialem modum

dum Deus non solum dicitur esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio, quod diuina persona sit nouo modo in rationali creatura, nisi gratia gratum faciens. Vnde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur & procedit temporaliter persona diuina. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus vti, vel frui.ᵃ Habere
200 autem potestatem fruendi diuina persona est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis spiritus sanctus habetur, & inhabitat hominem. Vnde ipsemet spiritus sanctus datur & mittitur.

A D primum ergo dicendum, quòd per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quòd libere non solum ipso dono creato vtatur, sed vt ipsa diuina persona fruatur. Et ideo missio inuisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis, & tamen ipsa persona diuina datur.

A D secundum dicendum, quòd gratia gratum faciens disponit animam ad habendam diuinam personam, & significatur hoc cum dicitur, quod spiritus sanctus datur secundum donum gratiæ. Sed tamen ipsum donum gratiæ est à spiritu sancto. Et hoc significatur cum dicitur quod charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum.

A D tertium dicendum, quod licet per aliquos effectus filius cognosci possit à nobis, non tamen per aliquos effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

A D quartum dicendum, quòd operatio miraculorum est manifestatiua gratiæ gratum facientis, sicut & donum prophetiæ: & quælibet gratia gratis data. Vnde 1. Cor. 12. Gratia gratis data nominatur manifestatio spiritus. Sic igitur Apostolis dicitur datus spiritus sanctus, ad operationem miraculorum: quia data est eis gratia gratum faciens cum signo manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratia, non diceretur dari simpliciter spiritus sanctus: nisi fortè cum aliqua determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur spiritus propheticus vel miraculorum, inquantum à spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

ARTICVLVS IV.

Vtrum patri conueniat mitti.

229 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd patri etiam conueniat mitti. Mitti enim diuinam personam
1. dist. 15. q. 1. art. vnic. est ipsam dari. sed pater dat seipsum (cùm haberi non possit nisi seipso donante) ergo potest dici quod pater mittat seipsum.

¶ 2 præterea, Persona diuina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. sed per gratiam tota trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Ioan. 14. Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus. Ergo quælibet diuinarum personarum mittitur.

¶ 3 Præterea, Quicquid conuenit alicui personæ, conuenit omnibus, præter notiones & personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cùm
q. 32. a. 3. sint tantùm quinque notiones, vt supra dictum est.* ergo cuilibet personæ diuinæ conuenit mitti.

lib. 2. de trin. cap. 5 paulo post prin. S E D contra est, quod Augu.† dicit in 2. lib. de Trinit. quòd solus pater nunquam legitur missus.

CONCLVSIO.

Cùm pater in diuinis ab alio non sit, mitti minimè dicitur, sed solum filius & spiritus sanctus, qui ab alio sunt.

R E S P O N D E O dicendum, quod missio in sui ratione importat processionem ab alio: & in diuinis secundum originem, vt supra dictum est.* Vnde cùm pater non sit ab
art. 1. & 2. huius quæst. alio, nullo modo conuenit sibi mitti, sed solum filio & spiritui sancto, quibus conuenit esse ab alio.

A D primum ergo dicendum quod si dare importet liberalem communicationem alicuius, sic pater dat seipsum inquantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet auctoritatem dantis respectu eius quod datur, sic non conuenit dari in diuinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

A D secundum dicendum, quòd licet effectus gratiæ, sit etiam à patre qui inhabitat per gratiã, sicut & filius & spi-
lib. 4. de trin. cap. 20. post medium to. 3. ritus sanctus: quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit. Aug.* 4. de trin. quòd pater cùm in tempore à quoquam cognoscitur, non dicitur missus. Non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat.

A D tertium dicendum, quòd missio inquantum importat processionem à mittente, includit in sui significatione notionem non quidem in speciali, sed in generali, vt prout esse
a 222 ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICVLVS V.

Vtrum filio conueniat inuisibiliter mitti.

230 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd filio non
1. di. 15. q. 4. art. 1. Et 4. con. c. 8. con. 8. & c. 23. ar. 2. conueniat inuisibiliter mitti. Missio enim inuisibilis diuinæ personæ attenditur, secũdum dona gratiæ: sed omnia dona gratiæ pertinent ad spiritum sanctum, secũdum illud 1. Corin. 12. Omnia operatur vnus atque idem spiritus. ergo inuisibiliter non mittitur nisi spiritus sanctus.

¶ 2 Præterea, Missio diuinæ personæ fit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectus non sunt dona gratiæ gratum facientis, cùm sine charitate possit haberi, secundum illud 1. ad Corint 13. Si habuero prophetiam, & on. myst. o. & omnem scientiam, & si habuero omnem fi. ita vt mon. transf. charitatem autem non habeam, nihil sum. Cùm ergo filius procedat, vt verbum intellectus, videtur quod non conueniat sibi inuisibiliter mitti.

¶ 3 Præterea, Missio diuinæ personæ est quædam processio vt dictum est.* Sed alia est processio filij, alia spiritus
Ar. præc. & art. 1. huius q. sancti. Ergo & alia missio, si vterque mittitur. Et sic altera earum superflueret, cum vna sit sufficiens ad sanctificandam creaturam.

S E D contra est, quod Sap 9. dicitur de diuina Sapientia. Mitte illam de cælis sanctis tuis, & à sede magnitudinis tuæ.

CONCLVSIO.

Cùm filio & spiritui sancto rationalis naturæ mentem per gratiam inhabitare conueniat, & ab alio esse: eis quoque conuenire necesse est inuisibiliter mitti, non autem patri, cui vt & toti trinitati, conuenit per gratiam inhabitare.

R E S P O N D E O dicendum, quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Ioan 14. Ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus. Mitti autem personam diuinam ad aliquem per inuisibilem gratiam significat, nouum modum inhabitandi illius personæ, & originem eius ab alia. Vnde cùm tam filio quàm spiritui sancto conueniat, & inhabitare per gratiam, & ab alio esse, vtrique conuenit inuisibiliter mitti. Patri autem licet conueniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi conuenit ab alio esse, & per consequens nec mitti.

b 224 A D primum ergo dicendum quod licet omnia dona inquantum dona sunt, attribuantur spiritui sancto (qui habet rationem primi doni secundum quod est amor: vt supra
c 201. dictum est.ᶜ (aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuuntur per quandam appropriationem filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum. Et secundum illa dona attenditur missio filij. Vnde Aug.* dicit 4. de Tri. quòd
lib. 4. de tri. c. 20. circa medium. to. 3. tunc inuisibiliter filius cuiquam mittitur, cùm à quoquam cognoscitur atque percipitur.

A D secundum dicendũ, quod anima per gratiam conformatur Deo. Vnde ad hoc quòd aliqua persona diuina mittatur ad aliquẽ per gratiã, oportet quòd fiat assimilatio illius ad diuinam personam quæ mittitur per aliquod gratiæ donum Et quia spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima spiritui sancto assimilatur. Vnde secundum modum charitatis attenditur missio spiritus sancti. Filius autem est verbum, non qualecunque, sed spirans amorem. Vnde Aug.
lib. 9. de tri. c. 10 circa finem. to. 3. August. dicit in * 9. lib. de Trinit. Verbum autem quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.ᵉ Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur filius: sed secundum talem institutionem vel instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris vt dicitur
329 Ioan. 6 Omnis qui audiuit à patre, & didicit, venit ad me. Et in Psalm. In medi. mea exardescet ignis. Et ideo signanter
Loco citato in solut. 1. arg. dicit Aug.* quod filius mittitur cum à quoquam cognoscitur atque percipitur Per ceptio autem experimentalẽ quandam notitiam significat. Et hæc proprie dicitur sapientia quasi sapida scientia, secundum illud Eccle. 6. Sapientia doctrinæ secundum nomen eius est.

A D tertium dicendum, quòd cùm missio importet originem personæ missæ, & inhabitationem per gratiam (vt supra dictum est.*) si loquamur de missione quantum ad
In cor. ar. & art. 1. huius q. originem, sic missio filij distinguitur à missione spiritus sancti, sicut & generatio à processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ: qui sunt illuminatio intellectus & inflammatio affectus. Et sic manifestum est quòd vna non potest esse sine alia, quia neutra est sine gratia gratum faciente, nec vna persona separatur ab alia.

ARTICVLVS VI.

Vtrùm missio inuisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.

231 AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd missio inui-
1. d. 15. q. 5. a. 1. q. 2. 3. & 4. sibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris testamenti, gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio inuisibilis. Dicitur enim Ioann. 7 Nondum erat spiritus datus, quia nondum erat Iesus glorificatus. Ergo missio inuisibilis nõ fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

¶ 2 Præterea, Profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio, inuisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis: quia profectus virtutis videtur esse continuus, cùm charitas semper aut proficiat, aut deficiat. Et sic missio esset continua. Ergo missio inuisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

¶ 3 Præterea, Christus & beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio. Quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundum quod homo, & omnes beati perfectè sunt vniti Deo Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio inuisibilis

¶ 4 Præterea, Sacramenta nouæ legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio inuisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam, fit missio inuisibilis.

lib. 3 de trin. cap. 4. & lib. 15. cap. 27. inmedio. to. 3. S E D contra est, quod secundum August * missio inuisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo ad omnem creaturam huiusmodi fit missio inuisibilis.

CONCLVSIO.

Ad omnes participes gratiæ conuenit vt inuisibilis missio fiat.

R E S P O N D E O dicendum, quòd (sicut supra dictum
226 est.ᶜ) missio de sui ratione importat, quòd ille qui mittitur, vel incipiat esse vbi prius non fuit (sicut accidit in rebus creatis) vel incipiat esse vbi prius fuit, sed quodam modo

nouo, secundum quod missio attribuitur diuinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ, & innouationem quandam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio inuisibilis, in quibus hæc duo inueniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd missio inuisibilis est facta ad patres veter. testamenti. Vnde dicit August. * 4 de trinit. quòd secundum quod filius mittitur inuisibiliter, fit in hominibus, aut cum hominibus. Hoc autem antea factum est in patribus & prophetis. Cùm ergo dicitur, nondum erat datus spiritus, intelligimus de illa datione cum signo visibili, quæ facta est in die Pentecostes.

lib. 4. de trin. c. 20. parū ante med. to. 3.

Ad secundum dicendum, quòd etiam secundum profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio inuisibilis. Vnde August. dicit 4.* de trinit. quòd tunc cuiquam mittitur filius, cùm à quoquam cognoscitur, atque percipitur, quantum cognosci & percipi potest pro captu, vel proficientis animæ in Deum, vel perfectæ animæ rationalis in Deo. Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipuè missio inuisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem nouum actum vel nouum statum gratiæ: vt puta cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quod ex feruore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcunque opus arduum aggreditur.

lib. 4. de trin. c. 20. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd ad beatos est facta missio inuisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio inuisibilis: non secundum intentionem gratiæ: sed secundum quod aliquot mysteria eis reuelantur de nouo. Quod erit vsque ad diem iudicij. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta inuisibilis missio in principio suæ conceptionis: * non autem postea, cùm à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia & gratia.

232

Ad quartum dicendum, quòd gratia est in sacramentis nouæ legis instrumentaliter, sicut forma artificiati est in instrumentis artis, secundum quendam discursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Vnde missio diuinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

ARTICVLVS VII.

Vtrùm spiritui sancto conueniat visibiliter mitti.

232 *Locu suprà art. 6. inductis.*

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur quòd spiritui sancto non conueniat visibiliter mitti. Filius enim secundum quod visibiliter missus est in mundo, dicitur esse minor patre. Sed nunquam legitur spiritus sanctus minor patre. Ergo spiritui sancto non conuenit visibiliter mitti.

¶ 2 Præterea, Missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio filij secundum carnem. Sed spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem. Vnde non potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in aliis, nisi fortè sicut in signo: sicut est etiam in sacramentis & in omnibus figuris legalibus. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur: vel oportet dicere, quòd secundum omnia huiusmodi, eius missio visibilis attenditur.

¶ 3 Præterea, Quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur spiritus sanctus, quàm alia persona.

¶ 4 Præterea, Filius visibiliter est missus, secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

¶ 5 Præterea, Quæ visibiliter fiunt diuinitus, dispensantur per ministerium angelorum, vt August. dicit * 3. de trinit. Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per angelos. Et sic ipsi angeli mittuntur, & non spiritus sanctus.

Libr. 3. de trin. c. 4. 5. & 9. to. 3.

¶ 6 Præterea, Si spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum inuisibilem missionem, quia inuisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio inuisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit: & ad omnes ad quos fit missio inuisibilis siue in nouo, siue in veteri testamento, missio visibilis fieri debet. Quod patet esse falsum. Non ergo spiritus sanctus visibiliter mittitur.

SED contra est, quod dicitur Matth. 3. quòd spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

CONCLVSIO.

Filium & spiritum sanctum decuit visibiliter mitti, filium vt sanctificationis auctorem, spiritum sanctum vt indicium sanctificationis.

RESPONDEO dicendū, quòd Deus prouidet omnibus secundum vniuscuiusque modum. Est autem modus connaturalis hominis, vt per visibilia ad inuisibilia manu ducatur, (vt ex supradictis patet *.) Et ideo inuisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus & processiones æternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodammodo demonstrauit: ita conueniens fuit, vt etiam inuisibiles missiones diuinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur. Aliter tamen filius & spiritus sanctus. Nam spiritui sanct. inquantum procedit vt amor, competit esse sanctificationis donum: filio autem inquantum est spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis huius auctorem. Et ideò filius visibiliter missus est tanquam sanctificationis auctor, sed spiritus sanctus tanquam sanctificationis indicium.

q. 12. a. 12.

Ad primum ergo dicendum, quod filius creaturam visibilem, in qua apparuit, in vnitatem personæ assumpsit sic, vt quod de illa creatura dicitur, de filio Dei dici possit. Et sic ratione naturæ assumptæ filius dicitur minor patre. Sed spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem, in qua apparuit in vnitatem personæ, vt quod illi conuenit, de illo prædicetur. Vnde non potest dici minor patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum, quòd missio visibilis spiritus sancti, non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica: quia vt August. dicit * 2. de trinit. visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam vero illam & ignem oculis viderunt quicunque viderunt. Neque iterum sic se habuit spiritus sanctus ad huiusmodi species sicut filius ad petram: quia dicitur, Petra erat Christus. Illa enim petra iam erat in creatura, & per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Sed illa columba & ignis ad hæc tantum significanda repente extiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi quæ in rubo apparuit Moysi, & illi columbæ, quam populus in eremo sequebatur, & fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis extitit species, vt aliquid significaret atque prædiceret. Sic igitur apparet, quod missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ & non corporales, neque secundum signa sacramentalia veteris & noui testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum. Sed spiritus sanct. visibiliter dicitur esse missus inquantum fuit monstratus in quibusdam creaturis, sicut in signis ad hoc specialiter factis.

lib. 2. de trin. cap. 6. parum à med. t. 3.

Ad tertium dicendum, quòd licet illas creaturas visibiles tota trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diuersis nominibus significatur pater & filius & spiritus sanctus ita etiam diuersis rebus significari potuerunt: quamuis inter eos nulla sit separatio, aut diuersitas.

Ad quartum dicendum, quod personam filij declarari oportuit, vt sanctificationis auctorem (vt dictum est.) Et ideo oportuit quod missio inuisibilis filij fieret secundum naturam rationalem cuius est agere, & cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcunque alia creatura. Neque oportuit quod creatura visibilis ad hoc formata esset assumpta à spiritu sancto, in vnitatem personæ, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum. Et propter hoc etiam non oportuit quod duraret, nisi quandiu perageret officium suum.

In corp. ar.

Ad quintum dicendum, quòd illæ creaturæ visibiliter formatæ sunt ministerio angelorum, non tamen ad significandum personam angeli, sed ad significandum personam spiritus sanct. Quia igitur spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus, sicut signatum in signo, propter hoc secundum ea spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, & non angelus.

Ad sextum dicendum, quòd non est de necessitate inuisibilis missionis, vt sem[per] manifestetur per aliquod signum visibile exterius, sed sicut dicitur 1. Cor. 12. manifestatio spiritus datur alicui ad vtilitatem sanctæ ecclesiæ. Quæ quidem vtilitas est, vt per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur & propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum, & per Apostolos, secundum illud Hebr. 2. Cum initium accepisset enarrari per dominum ab eis, qui audierunt, in nos confirmata est. Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis spir. sanct. ad Christum, ad Apostolos, & ad aliquos primitiuos sanctos in quibus quodāmodo ecclesia fundebatur, ita tamen quòd visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem inuisibilem: non tunc, sed in principio suæ conceptionis ad eum factam *. 232
Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fœcundum, ad ostendendū in Christo auctoritatē donandi gratiam per spiritualem generationem (vnde vox patris intonuit, Hic est filius meus dilectus) vt ad similitudinem vnigeniti alij regenerarentur. In transfiguratione vero sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ. Vnde dictum est, Ipsum audite. Ad Apostolos autem sub specie flatus, ad ostendendam potestatem ministerij in dispensatione sacramentorum. Vnde dictum est eis: Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ. Vnde dicitur quod cœperunt loqui variis linguis. Ad patres autem veteris testamenti missio visibilis spiritus sancti fieri non debuit, quia prius debuit perfici missio visibilis filij quàm spiritus sancti, cum spiritus sanct. manifestet filium, sicut filius patrem. Fuerunt autem factæ visibiles apparitiones diuinarum personarum patribus veteris testamenti. Quæ quidem missiones visibiles dici non possunt: quia non fuerunt factæ (secundum Aug*) ad designandum inhabitationem diuinæ personæ per gratiam, sed aliquid aliud manifestandum.

lib. 2. de trin. c. 17. circa fin. tom. 3.

ARTICVLVS VIII. 233

Vtrum aliqua persona diuina mittatur, nisi ab ea, à qua procedit æternaliter.

1. d. 15. q. 3. & pr. q. 10. ar. 4. ad 4.

AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd nulla persona diuina mittatur, nisi ab ea à qua procedit æternaliter. Quia sicut dicit Aug. 4.* de trin. Pater à nullo mittitur, quia à nullo est. Si ergo aliqua persona diuina mittitur ab alia, oportet quòd sit ab illa.

lib. 4. de tri. c. 20. in fine. to. 3.

¶ 2 Præ

Digitized by Google

¶ 2 Præterea, Mittens habet auctoritatem respectu missi, sed respectu diuinæ personæ non potest haberi auctoritas, nisi secundum originem. Ergo oportet, quod diuina persona quæ mittitur, sit à persona mittente.

¶ 3 Præterea, Si persona diuina potest mitti ab eo à quo nō est, nihil prohibebit dicere, quod spir. sanct. detur ab homine, quamuis non sit ab eo. Quod est contra Aug.* de Trinit. Ergo diuina Persona non mittitur nisi ab ea à qua est.

Libr. 15. de Trin. c. 26. tomo 3.

SED contra est, quod filius mittitur à spiritu sancto secundum illud Isa. 48 Nunc misit me Dominus Deus & spiritus eius. Filius autem non est à spiritu sancto. Ergo persona diuina mittitur ab ea, à qua non est.

CONCLVSIO.

Secundum missionem, ut processio est, non mittitur persona, nisi ab ea à qua æternaliter procedit, ut filius à patre, spiritus sanctus à patre & filio.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc Inueniuntur aliqui, diuersimodè locuti esse. Secundum quosdam enim persona diuina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter. Et secundum hoc cum dicitur filius Dei missus à spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum à spiritu sancto, August. autē dicit 2.* de Trin. quòd filius mittitur & à se & à spiritu sancto, & spiritus sanctus etiam mittitur & à se, & à filio, ut sic mitti in diuinis nō conueniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti: mittere autem conueniat culibet personæ. Vtrumque autem habet aliquo modo veritatem: quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur & ipsa persona ab alio existens, & effectus visibilis, aut inuisibilis, secundum quem missio diuinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ, quæ mittitur, sic, non qualibet persona mittit, sed solum illa cui conuenit esse principium illius personæ. Et sic filius mittitur tantum à patre, spiritus sanctus autem à patre & filio. Si verò persona mittens intelligatur esse principium effectus, secundum quem attenditur missio, sic tota trinitas mittit personam missam. Non autem propter hoc, homo dat spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare. Et per hoc patet solutio AD obiecta.

Libr. 2. de Trin. c. 5. per totū, to. 3.

DISPVTATIO XII.

De missione diuinarum personarum.

SVPEREST ad completā huius tractatus notitiam, agere de missione diuinarū personarum: quod fit in hac vltima disputatione; & meritò de illa igitur vltimo loco, quia omnia de quibus hactenus disputatum est, sunt intrinseca huic mysterio; missio autem diuinarum personarum, vt pote temporalis, est extrinseca.

DVBIVM I.

Vtrùm alicui diuinæ personæ conueniat mitti.

SVpponendum est, quòd inter diuinas personas est æqualitas, similitudo, & identitas in absolutis: vnde propriè Filius dicitur similis Patri, & Pater Filio: & similiter Pater est æqualis Filio, & Filius Patri. Item dicitur quòd Filius assimilatur & coæquatur Patri, & Spiritus sanctus Patri & Filio: non tamen potest dici, quòd Pater assimiletur & coæquetur Filio, & Pater ac Filius Spiritui sancto, vt docet D. Thomas hîc qu. 42. art. 1. ad 3. cuius ratio est, quia assimilari & coæquari significant idem, ac accipere ab alio similitudinem & æqualitatem: constat autem quòd Filius accipit à Patre, vnde fit similis & æqualis: sicut & Spiritus sanctus accipit à Patre & Filio; sed non ècontra. Hæc tamen æqualitas, similitudo, & identitas non sunt relationes reales, sed tantùm rationis, vt docet D. Thomas loco citato: & patet tum authoritate Conciliorum, & sanctorum Patrum, qui in Diuinis ponunt tantùm quatuor relationes reales, de quibus supra disp. 2. actum est: tum quia ad constituendas relationes reales requiritur quòd extrema sint actu realia, & realiter distincta, quod in præsenti reperitur; deinde requiritur quòd fundamentum relationis sit reale, & realiter distinctum in vtroque extremo, cuius rationem affert Caietanus, quia fundamenta relationis sunt ipsa, quæ primò referuntur, etiam vt *quod* nam quanto vt quanto cōuenit esse æquale, & rei substratæ conuenit secundariò ratione ipsius quantitatis; fundamentum autem æqualitatis, similitudinis, & identitatis in Diuinis est essentia diuina & alia absoluta, quæ sunt eadem in tribus diuinis personis: & aliunde proprietates personales, cùm sint relatiuæ, non possunt esse fundamentum relationum realium, vt communiter conceditur; alioquin si vna relatio realis fundaret aliam realem, daretur processus infinitum in relationibus realibus: vnde restat, quòd prædictæ relationes sunt tantùm rationis; fundamentaliter quidem, si de illis loquamur antecedenter ad operationem intellectus; formaliter verò, si de illis loquamur post prædictam operationem: nulla quippe est relatio rationis formaliter, nisi præcedat actus intellectus; nam vt secundùm rationem aliquid referatur ad aliud, debent secundùm rationem reperiri conditiones adductæ, realiter requisitæ pro relatione reali. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm non obstante æqualitate inter diuinas personas, alicui diuinæ personæ conueniat mitti.

Prima opinio esse potest, quod nulli diuinæ personæ conueniat mitti. Probatur: de Diuinis non possumus loqui, nisi per analogiam ad creata, vt communiter conceditur: sed missio in creatis importat motionem quandam, vel processionem vnius rei ab alia, transmissæ ad alium locum vel personam, vt ibi exequatur id ad quod mittitur, ita vt ab eo accipit aliquam virtutem vel directionem ad id exequendum; constat autem, quòd in his multæ inuoluuntur imperfectiones; nam sic missus est minor mittente, quia accipit ab eo imperium, aut consilium; ab eo separatur, & incipit esse de nouo, vbi prius non erat, quæ denotant limitationem repugnantem diuinis personis: ergo nulli diuinæ personæ conuenit mitti.

Secundò, Diuinæ personæ sunt multò nobiliores & digniores, quā sint Angeli superiores; imò diuinæ personæ eos excedunt infinitè in dignitate: sed Angeli superiores ob suam dignitatem non mittuntur ad nos, at semper Deo assistunt: ergo multò minus diuinæ personæ mittuntur, & ita nulli diuinæ personæ conuenit mitti.

Tertiò, Si quid probaret, quòd conuenit alicui diuinæ personæ mitti, maximè ratio D. Thomæ hîc quæst. 43. art. 1: sed hæc ratio non probat, imò deficit in multis; nam missio non importat

importat processionem originis, at legationis. Deinde, supponit quòd missio dicat aliquid notionale, quod tamen falsum est; aliàs essent plures notiones in Diuinis, quàm quinque cõmuniter receptæ: ergo nulli diuinæ personæ conuenit mitti. Maximè, quia si alicui diuinæ personæ conueniret mitti, talis missio deberet attendi penes aliquem effectum temporalem; qui tamen non est specialiter ab aliqua persona, sed indiuisè à tota Trinitate.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendũ, quòd alicui diuinæ personæ conuenit mitti, videlicet Filio, & Spiritui sancto: 2. Non autem Patri. 3. Quamuis autem propriissimè loquendo persona æternaliter procedens dicatur tantùm mitti ab alia, à qua procedit; 4. Potest tamen concedi, quòd mittatur ab alia, à qua non procedit. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ. De Filio habetur 1. Ioannis, 4. Misit Deus Filium suum. Et Ioan. 5. Qui non honorificat Filium, non honorificat Patrem qui misit illum: & cap. 6. Sicut misit me viuens Pater. De Spiritu sancto habetur Ioannis 15. Cùm venerit Paraclitus, quem ego mittam vobis à Patre, Spiritum veritatis: & cap. 16. Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos: si autem abiero, mittam eum ad vos. Idem docent Concilia, & sancti Patres. Deinde probatur ratione D. Thomæ hîc ar. 1. In ratione missionis duo importantur: quorum vnum est habitudo missi ad eum, à quo mittitur: aliud est habitudo missi ad terminum, ad quem mittitur: vnde missio, vt est communis creatis & Diuinis significat quandam processionem ab aliquo principio (vel per imperium, vt serui à Domino; vel per consilium, vt consultantis à Consiliario: vel per originẽ, vt floris ab arbore, à qua dicitur emitti) ad aliquem terminum, vbi priùs non erat, vel vbi incipit de nouo esse alio modo, quo ibi antea non erat: sed Filius procedit à Patre secundùm originem, & Spiritus sanctus procedit à Patre & Filio; & vterque est in mũdo siue in creaturis nouo aliquo modo, vt Filius per carnem assumptam, & Spiritus sanctus dũ apparuit in specie colũbæ: ergo Filio, & Spiritui sancto conuenit mitti.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate S. Augustini, & D. Thomæ: Augustinus lib. contra sermonem Arianorum cap. 4. sic ait: Solus Pater legitur non missus, quia solus non habet authorem, de quo sit genitus, vel à quo procedat: D. Thomas autem tum hîc ar. 4. tum in 1. d. 15. q. vnica ar. 3. probat hanc veritatem. Deinde probatur duplici ratione D. Thomæ: Primam sic proponit hîc: Missio in sui ratione importat processionem ab alio, & in Diuinis secundùm originem: vnde cùm Pater non sit ab alio, nullo modo conuenit sibi mitti; sed solùm Filio & Spiritui sancto, quibus conueni esse ab alio. Secundam proponit alio loco citato: Omne mobile reducitur ad aliquod primum mouens immobile: ergo pari ratione omne missibile & missum debet reduci ad aliquod primum immissibile; & ita cùm Filius & Spiritus sanctus mittantur à Patre, ipse Pater est immissibilis, vnde ei non conuenit mitti.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis: (tertia enim pars manifesta est ex dictis) Missio ex creatis ad diuina translata duo importat scilicet quòd persona missa procedat æternaliter ab alia, & quòd nouo modo existat in re ad quam mittitur ratione noui effectus: & hoc sufficit ad veram missionem; quamuis ad perfectam & propriissimam missionem requiratur, quòd persona missa æternaliter procedat ab ea, à qua dicitur mitti. Ita docet D. Thom. in præsenti art. 8. ex Augustino lib. 2. de Trinitate cap. 5. propterea in 1. d. 15. q. 3. art. 2. ait: Sed non requiritur de necessitate, quòd in mittente sit authoritas respectu missi, sed tantùm efficientia respectu eius, secundùm quod missus dicitur mitti. Hæc pars sic explicata probatur authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Isaiæ 48. ex persona Christi, iuxta interpretationem sanctorum Patrum dicitur, Et nunc Dominus Deus misit me, & Spiritus eius. Concilium Toletanum in confessione fidei ait: Missus tamen Filius non solùm à Patre, sed à Spiritu sancto missus esse credendus est in eo, quod per Prophetam dicit: Et nunc Dominus misit me, & Spiritus eius. Idem docent sancti Patres, maximè Augustinus & D. Thomas iam citati. Deinde probatur ratione eiusdem D. Thomæ in 1. d. 15. q. 3. ar. 1. & ibidem ad Annibaldum qu. vnica art. 4. Filius & Spiritus sanctus per hoc mitti dicuntur, quòd nouo modo sint in creaturis, vel visibiliter, vel inuisibiliter per donum gratiæ sanctificantis: sed tota sanctissima Trinitas influit in hoc coniunctum, scilicet quòd persona missa existat in creaturis hoc nouo modo: ergo potest concedi, quod personæ æternaliter procedens mittatur ab alia, à qua non procedit: vnde licèt nõ procedat secundùm substantiam, procedit tamen quantùm ad nouum modum existendi in creatura.

AD primum ergo dicendum, quòd dum aliquid ex creaturis ad diuina transferimus, debemus excludere imperfectiones: & ita imperfectiones, quæ sunt assignatæ in missione creata, debent excludi à missione diuina, quæ est tantùm processio secundùm originem, & secundùm nouum modum existendi in creatura, in qua iam erat aliis modis. Quæ omnia optimè explicat D. Thomas in 1. ad Annibaldum d. 15. qu. vnica art. 2. dum ait: Missio in Diuinis accipitur, non propriè, sed similitudinariè. A creaturis verò ad diuina fit translatio

simili

similitudinum quoad ea, quæ sunt perfectionis non quæ imperfectionis. In missione quidem propriè dicta creaturæ quatuor reperiuntur. Vnum ex parte mittentis, scilicet authoritas. Alterum ex parte missi, scilicet separatio, siue diuersitas ejus à mittente. Tertium ex parte termini *à quo*, scilicet loci mutatio. Quartum ex parte termini *ad quem*, scilicet effectus aliquis. Primum & vltimum perfectionis sunt: ideò conueniunt diuinæ missioni. Secundum & tertium imperfectionis: & ideò non conueniunt personis diuinis. Sed quia authoritas in mittente respectu missi, non est in diuinis personis nisi quatenus vna persona est ab alia: ideò missio in Diuinis significat exitum missi à mittente.

Ad secundum dicendum cum D.Thoma, in 1.ad Annibaldum d. 15. q. vnica art. 1. ad 3. quòd non est simile: quia Angeli superiores non operantur circa nos, nisi mediantibus Angelis inferioribus: sed personæ diuinæ operantur immediatè circa nos. Vel dicendum, quòd missio Angelorum superiorum ad nos esset imperfectionis in eis, quia locum mutarent: sed diuinæ personæ, cùm ad nos mittuntur, locum non mutant; ideò missio non dicit imperfectionem in eis.

Ad tertium dicendum, quòd ratio D.Tho. est optima. Vnde ad primā eius impugnationem dicendum, quòd missio potest esse secundùm originem, & secundùm legationem: missio secundùm puram legationem est imperfecta ex parte Legati, qui nō habet propriam & ordinariam potestatem, sed tantùm liberè & ad tempus communicatam; diuinæ autem personæ procedentes illam habent propriam, ordinariam, & connaturalem, ac necessariò communicatam; & ita omnis missio diuinarum personarum importat processionem secundùm originem, quamuis admisceatur aliqua specialis legatio. Ad secundam impugnationem dicendum, quòd missio diuinarum personarum includit aliquid essentiale, & aliquid notionale: notionale quidem ex parte principij, & hoc est processio propria cuiusque personæ missæ, vnde constituit distinctam notionem à tali processione; essentiale autem ex parte termini siue effectus producti. Ad illud quod subditur, dicendum quòd licèt concedatur quòd talis effectus est indiuisè à tota Trinitate, tamen tota Trinitas non dicitur missa; quia vltra hunc effectum, vt aliqua persona diuina dicatur missa, debet procedere ab alia secundùm originem, & ex vi illius processionis habere virtutem causatiuam talis effectus.

DVBIVM II.

Vtrùm Filio & Spiritui sancto conueniat mitti, tam visibiliter, quàm inuisibiliter.

Svpponendum est, missionem diuidi in visibilem & in inuisibilem: missio visibilis est illa, quæ manifestatur aliquo signo visibili: inuisibilis autem est illa, quæ signo visibili non manifestatur. Quærimus in præsenti dubio, vtrùm tam Filio, quàm Spiritui sancto conueniat mitti vtraque missione: & quidem temporaliter; cùm enim creaturæ non sint ab æterno, sed conditæ sint in tempore: & missio diuinarū personarū attendatur penes hoc, quod sint nouo modo in creaturis; inde est quòd talis missio est tantùm tēporalis, vt docet D.Tho. hîc ar. 2.

Prima opinio negat, quòd Filio & Spiritui sancto conueniat mitti visibiliter. Probatur: Missio importat, quòd persona missa sit saltem aliquo nouo modo in creaturis, quo antea non erat; & si sit visibilis, quòd declaretur aliquo signo visibili: sed personæ diuinæ non possunt esse nouo modo in creaturis, sunt enim in ipsis statim à creatione ipsarum, omni modo possibili, scilicet per essentiam, potentiam, & præsentiam: ergo Filio & Spiritui sancto non conuenit mitti visibiliter.

Secundò, Si Filio & Spiritui sancto conueniret mitti visibiliter: vel talis missio visibilis distingueretur ab inuisibili, vel non: Primum dici non potest, quia diuinæ personæ non possunt esse nouo modo in creaturis, nisi per gratiam; sic autem esse conuenit ipsis ratione missionis inuisibilis: Secundum autem dici non potest: cùm enim visibile & inuisibile opponantur; missio visibilis, si daretur, deberet distingui ab inuisibili: ergo Filio & Spiritui sancto non conuenit mitti visibiliter.

Tertiò, Si quid suaderet Filium, & Spiritum sanctum mitti visibiliter; maximè quia demonstrant aliquo signo visibili sanctificationem quam causant, & ratione cuius sunt nouo modo in creaturis rationalibus: sed hæc ratio nulla est; tum quia quando missus dicitur Spiritus sanctus in specie columbæ supra Christum, nulla in ipso causata fuit sanctificatio, habuit enim plenitudinem gratiæ ab instanti suæ conceptionis; tum, quia aliàs quoties reciperentur Sacramēta, toties fieret missio visibilis diuinarum personarum, cùm Sacramenta sint signa visibilia sanctificationis; quod tamen non conceditur: ergo Filio & Spiritui sancto non conuenit mitti visibiliter.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd Filio & Spiritui sancto conuenit mitti, tam visibiliter quàm inuisibiliter: 2. Et inuisibiliter simul mittuntur: imò non potest sic mitti vna ex

ex his personis sine alia. Ita communiter Discipuli D.Thomæ,& alij.

Probatur prima pars conclusionis, tum ex dictis dubio præcedenti: nam ex Scripturis constat Filium & Spiritum sanctum visibiliter mitti: tum authoritate speciali eiusdem sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum,quoad missionem inuisibilem: de missione Filij sic habetur Sapientiæ 9. Mitte illam (scilicet sapientiam increatam, quæ est Filius Dei) de cœlis sanctis tuis: Augustinus lib.4. de Trinitate cap. 20. de vtraque Filij Dei missione ait: Non eo ipso, quòd de Patre natus est, missus dicitur Filius, sed vel eo quòd apparuit huic mundo Verbum caro factum; vel quod ex tempore cuiusquam mente percipitur: sicut scriptum est, Mitte illam,vt mecum sit,& mecum laboret. De Spiritus sancti missione dicitur ad Rom.5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Tandem vtriusque missionem, tam visibilem, quàm inuisibilem probat D.Thomas, tum in præsenti quæstione, tum in 1. ad Annibaldum, d.16.q. vnica: Vnde in hac parte non amplius est immorandum.

Probatur secunda pars conclusionis,tum authoritate,tum ratione D.Thomæ hîc ar.5. ad 3. & in 1.d.15.q.4.ar.2. & ad Annibaldum q. vnica art. 5.vbi sic ait: De missione Filij & Spiritus sancti dupliciter loqui possumus. Vno modo quantum ad concomitantiam: & sic semper hæ duæ missiones simul sunt; quia nec Spiritus sanctus, nec Filius mittitur, nisi in donis gratiæ gratum facientis, quæ omnia connexionem ad inuicem habent:hanc autem connexionem & concomitantiam sic ostendit in argumento, Sed contra: Filius præcipuè mittitur, cùm sapientia datur,sed sapientia est primum donum Spiritus sancti: ergo in eodem dono scilicet sapientiæ, datur Filius & Spiritus sanctus. Præterea Ioannis 16.dicitur de Spiritu sancto: Docebit vos omnem veritatē:& ita docere veritatem appropriatur Spiritui sancto: ergo secundùm idem donum datur Flius & Spiritus sanctus. Sed breuiùs & clariùs loco citato in 1.inter alia hæc habet: vna missio nunquam est sine alia: quia amor sequitur notitiam,& notitia perfecta, secundùm quam est missio Filij, semper inducit amorem: & ideò simul infunduntur, & simul augmentantur. Hæc tam manifesta sunt, vt nihil videatur addendum.

Ad primum ergo dicendum, quòd diuinæ personæ possunt esse in creaturis intellectualibus alio speciali modo, quàm communibus assignatis: & ita sunt in Iustis per gratiam, vt dicetur dubio sequenti.

Ad secundum dicendum, cum D.Thoma in 1. ad Annibaldum, d.16. quæst. vnica art.1. quòd sicut processio temporalis præsupponit æternam, & addit aliquem effectum in creatura: sic missio visibilis præsupponit inuisibilem,& addit aliquid supra illam: & hoc patet, quia in missione inuisibili exiguntur duo scilicet quòd persona sit missa ab alio; & iterum effectus inhabitantis gratiæ. Ista duo simul exiguntur in missione visibili: & additur similiter hoc tertium,scilicet quòd totum repræsentetur per visibile signum: Vnde columba visibilis repræsentabat, Spiritum sanctum inhabitare per gratiam illum, ad quem dirigebatur. Ex quo sequitur, quòd missio visibilis nihil est aliud quàm inuisibilis, connotando externam manifestationem gratiæ, causatæ per missionem inuisibilem.

Ad tertium dicendum, quòd ratio assignata est optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd missio visibilis Spiritus sancti in specie columbæ supra Christum, fuit ad significandam missionem inuisibilem in ipsum, quæ tempore conceptionis præcessit, & immobiliter perseuerauit. Ad secundam impugnationem dicendum cum D.Thoma in 1.disp.16.quæst.1.art.1.ad 3. quòd per Sacramenta significatur præsentia diuinæ inhabitationis, sicut in signis institutis, non ad tempus, sed semper: sed illæ creaturæ visibiles (in quibus fit missio visibilis) non fuerunt institutæ, vt significarent gratiam diuinæ inhabitationis semper, sed solùm in illo tempore determinato: & ideò non est simile. vel aliter dicendum, & melius, quòd Sacramenta veteris legis significabant quidem gratiam affuturam, sed non præsentem; eo quòd in eis gratia non conferebatur. Sacramenta verò nouæ Legis non tantùm sunt signa,sed etiam causæ quodammodò: & ideò non significant gratiam iam habitam, sed vt per Sacramenta inducendam: sed illæ species sunt tantùm signa præsentis gratiæ,& non causæ; sicut patet quòd circa Christum, ad quem visibilis missio facta est, nihil gratiæ inuisibilis effectum est: Vnde etiam omnes, ad quos missio visibilis facta est, gratiam habent; non autem omnes, quibus Sacramenta conferuntur,gratiam suscipiunt;quia causalitas Sacramentorum impeditur, significant enim gratiam, non vt existentem, sed vt causandam quodammodò per ipsa.

DVBIVM III.

Vtrùm missio inuisibilis diuinarum personarum sit solùm secundùm donum gratiæ sanctificantis.

Supponendum est, quòd gratia sanctificans alia est substantialis,alia accidentalis: gratia sanctificans substantialis est gratia vnionis hypostaticæ siue in vnitatem diuinæ personæ, soli humanitati Christi Domini concessa, per quam substantialiter sanctificatur;& propterea Christus Dominus vocatur Sanctus Sanctorum

rum: ratione cuius concessæ fuerunt eidem humanitati gratia sanctificans accidentalis, aliæ perfectiones supernaturales suo statui congruentes, & tandem lumen gloriæ, quasi proprietates consequentes prædictã gratiã vnionis. Gratia sanctificans accidẽtalis est qualitas spiritualis & supernaturalis, ac quædam participatio diuinæ naturæ formalissimè consideratæ, qua sanctificamur, & efficimur diuinæ consortes naturæ hanc consequuntur, vt veræ proprietates plura dona supernaturalia, vt sunt omnes virtutes infusæ, & dona Spiritus sancti: hanc etiam concomitantur & præcedunt plura auxilia supernaturalia; tam ex parte intellectus, vt sunt illustrationes; quàm ex parte voluntatis, vt sunt piæ motiones, quibus adiuuamur ad rectè operandum. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm missio inuisibilis diuinarum personarum (quæ sit simpliciter & absolutè missio: non enim loquimur de missione secundùm quid) fiat solùm secundùm donum gratiæ sanctificantis, siue sit substantialis, siue accidentalis.

Prima opinio negat missionem inuisibilem diuinarum personarum fieri solùm secundùm donum gratiæ sanctificantis: & asserit fieri secundùm alia dona supernaturalia. Probatur; Ex sacra Scriptura habetur quòd sit facta ad B. Virginem missio inuisibilis Spiritus sancti, in conceptione Christi, ex illo Lucæ. 1. Spiritus sanctus superueniet in te: item ad Apostolos, dum tradita fuit illis potestas absoluendi, ex illo Ioannis 29. Accipite Spiritum sanctum &c. similiter in die Pentecostes, dum acceperunt gratias gratis datas, vt donum linguarum, & virtutem patrandi miracula: sed hæc omnia potuerunt esse sine collatione gratiæ sanctificantis: ergo missio inuisibilis diuinarum personarum non fit solùm secundùm donum gratiæ sanctificantis.

Secundò, Dum creaturæ intellectuali cõceduntur illustrationes siue inspirationes & motiones supernaturales, Deus est in illa speciali modo, quo non est in aliis creaturis, vt patet: ergo secundùm hæc dona, fit etiam missio inuisibilis diuinarum personarum, & non solùm secundùm donum gratiæ sanctificantis; cùm mitti diuinas personas, sit eas esse nouo aliquo modo in creaturis.

Tertiò, Spiritus sanctus, quia procedit vt Amor, habet ex vi suæ processionis quòd sit primum donum, quia vt ait D. Thomas suprà, quæst. 36. ar. 2. Primum quod damus, est Amor, quo volumus alicui bonum: vnde Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donãtur: & consequenter quoties aliquid gratuitò & liberaliter à Deo donatur, toties datur Spiritus sanctus, ac proinde tunc fit missio inuisibilis ipsius: ergo missio inuisibilis diuinarum personarum non fit solùm secundùm donum gratiæ sanctificantis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd missio inuisibilis diuinarum personarum fit solùm secundùm donum gratiæ sanctificantis. 2. Siue cùm primò datur, siue cùm postea augetur. 3. Et consequenter talis missio fit ad omnes, qui sunt participes gratiæ: ita vt si per impossibile, diuinæ personæ non essent in creaturis generali hoc triplici modo videlicet per essentiam, præsentiam, & potentiam: adhuc essent in illis hoc speciali modo per gratiam. Ita tenent communiter Discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum. Sapientiæ 1. dicitur de Filio, qui est sapientia increata; In maleuolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis. De Spiritu sancto dicitur ad Rom. 5. Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Et tandem passim habetur in sacra Scriptura, quòd Deus longè est ab impiis, vt Prouerb. 16. & quòd sit in illis qui diligunt illum siuę in Iustis, vt Ioannis 14. Quæ omnia manifestè probant perfectam inhabitationem, ac missionem diuinarum personarum fieri tantùm secundùm donum gratiæ sanctificantis. Eandem veritatem docent S. Augustinus lib. 3. de Trinitate cap. 4. vbi ait: Dilectio igitur, quæ ex Deo est, & Deus est, propriè Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Dei Charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas: & D. Thomas multis locis, vt supra quæst. 8. art. 3. ad 4. & in præsenti art. 3. probat ex professo: sicut & in 1. d. 14. quæst. 2. art. 2. Deinde probatur duplici ratione D. Thomæ locis citatis. Prima sic breuiter proponitur: Ad missionem inuisibilem diuinarum personarum, quæ sit simpliciter & absolutè missio, requiritur quòd ipsæ diuinæ personæ sint nouo modo in creaturis, ad quas sic dicuntur mitti: sed diuinæ personæ non possunt esse nouo modo in creatura rationali (secundùm modum existendi perfectum, de missione quippe perfecta loquimur) quàm secundùm donum gratiæ sanctificantis; cùm per illud solùm ipsam inhabitent, & perfectè habeantur vt cognitum à cognoscente, & amatum ab amante; quod perfectè esse non potest sine Charitate, quæ est perfectus amor, quo hîc Deo vtcumque fruimur, charitas autem est inseparabilis à gratia gratum faciente: ergo missio inuisibilis diuinarum personarum non potest fieri, nisi secundùm donum gratiæ sanctificantis. Secunda fusè & dilucidè ab ipso proponitur loco citato in sententias, quæ tamen sic breuiter reducitur in formam: Duplex est processio diuinarum personarum: vna æterna,

secundùm quam creaturæ habent exire à Deo, vt à primo principio, quia ad earum productionem prærequiritur processio prædicta diuinarum personarum, vt potè simul concurrentium ad earum productionem: Alia est processio temporalis earundem diuinarum personarum, secundùm quam creaturæ intellectuales habent reduci in Deum, vt in vltimum finem: oportet enim quòd per eadem, quibus est exitus à principio, sit reditus in finem; & ita in exitu creaturarum à primo principio attẽditur quædam circulatio, vel regyratio, eo quòd omnia reuertuntur sicut in finem, in id à quo sicut à principio prodierunt: sed talis reductio non fit perfectè, nisi secundùm donum gratiæ sanctificantis, qua coniungimur Deo hîc in via inchoatiuè, & completè in patria concurrente lumine gloriæ: maximè quia gratiam sanctificantem concomitatur Charitas, qua ordinamur suauiter, & fortiter inclinamur ad Deum vltimum finem: ergo missio inuisibilis diuinarum personarum solùm fit secundùm donum gratiæ sanctificantis.

Probatur secunda pars conclusionis, authoritate D. Thomæ hîc art. 6. ad 2. vbi sic ait: etiam secundùm profectum virtutis, aut augmentum gratiæ fit missio inuisibilis: & probat ex Augustino: & tandem subiungit: sed tamen secundùm illud augmentum gratiæ præcipuè missio inuisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem nouum actum, vel nouum statum gratiæ: vt putà cùm aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ: vel in hoc quòd ex feruore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur. Deinde, per augmentum gratiæ Deus est nouo modo in creatura intellectuali, quasi per maiorem radicationem, & per tale augmentum ipsa creatura efficaciori modo reducitur in vltimum finem: ergo cùm missio inuisibilis diuinarum personarum attendatur penes hoc, quòd Deus sit nouo modo in tali creatura, & quòd eam reducat in vltimum finem, sequitur quòd missio inuisibilis diuinarum personarum fiat secundùm donum gratiæ sanctificantis, siue cùm primò datur, siue cùm postea augetur.

Probatur tertia pars conclusionis: tum ex dictis, manifestè enim sequitur ex præcedentibus: tum expressa authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 6. & in responsione ad 3. explicat quomodò hæc missio sit facta ad Beatos & ad Christum; ait enim: ad Beatos est facta missio inuisibilis in ipso principio beatitudinis: postmodùm autem ad eos fit missio inuisibilis (intellige secundùm quid, non absolutè) non secundùm intentionem gratiæ, sed secundùm quòd aliquot mysteria eis reuelantur de nouo: quod erit vsque ad diem iudicij. Quod quidem augmentum attenditur secundùm extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta inuisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea, cùm à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientia & gratia.

Ad primum ergo dicendum, quantùm ad Beatissimam Virginem. quòd in illo aduentu sancti Spiritus recepit maximum incremẽtum gratiæ sanctificantis, vt fieret condigna mater Verbi incarnati: si autem Deus absolutè voluisset, quòd tunc nullam recepisset gratiam, in illo casu non fuisset missio simpliciter Spiritus sancti ad illam; at tantùm secundùm quid ratione maternitatis. Similiter dicendum quantùm ad Apostolos: vnde D. Thomas in 1. d. 14. quæst. 2. art. 2. ad 4. sic ait: Quamuis operatio virtutum non sit donum gratum faciens: tamen cum dono gratum faciente conferri potest: & quia Apostoli hoc donum non sine gratia gratum faciente acceperunt; ideò dicuntur temporaliter accepisse Spiritum sanctum in collatione huius doni.

Ad secundum dicendum, quòd quamuis per dona ordinis naturalis, vt potè inferioris respectu gratiæ, nullo modo dicatur recipi Spiritus sanctus, quasi hac inuisibili missione missus: tamen secundùm illa dona supernaturalia, vel antecedentia gratiam per modum dispositionis; vel concomitantia ipsam, cùm sint eiusdem ordinis cum gratia, & aliquod initium ipsius, dicitur mitti secundùm quid; non autem absolutè, quia simpliciter loquendo non habetur.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma in 1. d. 14. q. 2. art. 2. ad 1. quòd quamuis in collatione donorum naturalium, vel gratis datorum attendatur magna liberalitas; tamen perfectio liberalitatis attenditur in his, quæ vltimæ perfectioni coniungunt; & ista sunt, quæ immediatè ordinant nos in finem: & ideò secundùm ista dona præcipuè Spiritus sancti processio attenditur. Addidit D. Thomas hanc particulam, *præcipuè*, quia solùm secundùm prædicta dona attenditur missio inuisibilis simpliciter: secundùm verò alia dona supernaturalia attenditur tantùm missio secundùm quid, vt dictum est; sed secundùm dona naturalia nullo modo attenditur missio.

DVBIVM IV.

Vtrùm in inuisibili missione verè donentur personæ diuinæ.

Svpponendum est ex D. Thoma in 1. ad Annibaldum d. 14. quæst. vnica art. 4. quòd missio & donatio diuinarum personarum attẽduntur secundùm diuersos modos, quibus diuinæ personæ sunt nouo modo in creaturis: vt autem

autem ostendat quando sunt nouo modo, præmittit quot modis Deus est in creaturis. Vnde sic ait: Modi autem, quibus Deus est in creatura, distinguntur secundùm diuersos modos, quibus creatura Creatori vnitur: quod quidem contingit tripliciter. Vno modo sicut effectus causæ efficienti, cuius similitudinem gerit: & sic est modus cōmunis, prout est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam. Alio modo, sicut obiecto operationis, in quantum creatura cognoscit, & amat Creatorem: & sic dicitur esse in Sanctis. Tertio modo, quantùm ad esse in vna persona: & sic dicitur diuinitas esse in Christo. Illa ergo dona solùm, quæ faciunt cognoscere & diligere Deum, quæ sunt dona gratiæ gratum facientis, faciunt Deum nouo modo esse in nobis: & ideò secundùm illa tantùm dicuntur Filius & Spiritus sanctus in nos procedere, vel mitti ad nos, vel dari nobis. Nam secundùm omnia alia dona non alio modo est in nobis, quàm per essentiam præsentiam, & potentiam. Hæc D.Th. Quid sit autem Deum esse in omnibus creatis per essentiam, præsentiam, & potentiam: sic declarat supra, quæst. 8. art. 3. vbi ait: Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia eius potestati subduntur. Est per præsentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt & aperta oculis eius. Est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus vt causa essendi. Quærimus igitur in præsenti, vtrùm in inuisibili missione diuinarum personarum, quæ attenditur secundùm dona gratiæ, non solùm donetur ipsa gratia, sed verè ipsæ personæ donentur.

Prima opinio negat, in inuisibili missione verè donari personas diuinas: & asserit tantum donari gratiam, & alia dona supernaturalia. Probatur; Deus siue diuinæ personæ sunt in omnibus creatis per essentiam, in quantum sunt causa essendi, siue in quantum communicant illis esse, vel substantiale, vel accidentale: sed per infusionem gratiæ in missione inuisibili communicatur creaturæ rationali aliquod esse accidentale; & consequenter diuinæ personæ per talem infusionem gratiæ, sunt tantùm communi modo in creatura rationali, scilicet per essentiam, & non nouo modo: ergo in inuisibili missione non verè donantur diuinæ personæ, quia per illam non sunt nouo modo in creaturis.

Secundò, Si in missione inuisibili verè donarentur diuinæ personæ secundùm suam substantiam: & non tantùm dona gratiæ, sequerentur duo inconuenientia. Primum est, quòd diuinæ personæ mutarentur: nam deberent esse nouo modo in creatura rationali; nam vt aliquid dicatur mitti, debet esse vbi priùs non erat, vel saltem debet esse nouo modo: quod autem de nouo se habet aliter, quàm antea, respectu alicuius, verè mutatur; diuinæ autem personæ sunt immutabiles. Secundum est, quòd si verè donarentur diuinæ personæ in missione inuisibili, verè donarentur ratione gratiæ tunc infusæ, & ita gratia priùs donaretur: quod tamen repugnat, cùm Spiritus sanctus habeat rationem primi doni: ergo in inuisibili missione non verè donantur personæ diuinæ.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd in inuisibili missione diuinarū personarum non solùm donantur dona gratiæ sanctificantis: sed verè donantur ipsæ diuinæ personæ, ita vt per veram, realem, substantialem, & intimam sui præsentiam inhabitent animam sanctificatam. Vnde si per impossibile non essent in ea generali modo per essentiam, præsentiam, & potentiam; adhuc essent hoc speciali modo tanquam cognitum in cognoscente, & amatum in amante. Ita communiter docent, non solùm Discipuli D.Thomæ, sed & alij Theologi.

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ & sanctorum Patrum. Ioannis 14. sic habetur: Si quis diligit me, sermonem meum seruabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus & mansionē apud eum faciemus. Ad Ro. 5. dicitur, Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Hanc veritatem docent sancti Patres, vt Augustinus lib. 15. de Trinitate cap. 26. Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 4. D. Thomas hîc art. 3 in corpore, & in responsione ad 1. in 1. disp. 14. quæst. 2. art. 1. & alibi sæpè. Et tandem S. Mater Theresia mansione 7. cap. 1. experientiâ edocta sic ait: Omnes tres personæ hîc se illi familiares reddunt, cum ipsa communicant, ei loquuntur: & hæc verba, quæ Dominum dixisse Euangelium testatur, Se scilicet, ac Patrem, & Spiritum sanctum ad animam, quæ ipsum diligeret, ac mandata eius seruaret, venturum, & apud ipsam mansionem facturum, eam re ipsa intelligere faciunt &c. Quotidie autem magis ac magis anima hæc obstupescit, quòd sanctas hasce personas nunquam exinde à se abesse, aut recedere sibi persuadeat; sed euidentissimè videat, eo modo, quo dictum est in intimo animæ suæ penetrali, in recessu quodam admodum profundo (quod quomodo sit, explicare nequit, eo quòd scientiam ac doctrinam non habet) diuinum hoc contubernium sibi adesse, ipsúmque in se sentiat.

Secundò, probatur ratione D.Thomæ: diuinæ personæ per inuisibilem missionem sunt in anima iusti, vt cognitum in cognoscente, & amatum in amante; non quocumque cognitione & amore, sed amore perfecto amicitiæ, qualis est Charitas, & cognitione sufficiente ad

ad talem amorem perfectum secundùm suam speciem: ergo verè donantur diuinæ personæ, in inuisibili missione, secundùm suam substantiam; quia amor perfectus amicitiæ ex propria sua ratione vnit amatū cum amante, non solùm quantùm ad affectum, sed etiam quantùm ad effectum, idest realiter & substantialiter: & est in statu violento & quasi inquietus ipse amans, quandiu desideratur talis vnio realis; & contra est quietus, quando talis vnio datur: propterea in beatitudine, vbi pax & quies summa esse debet, Deus est realiter & substantialiter vnitus Beato, tum per lumē gloriæ, tum per charitatem patriæ: cùm ergo charitas viæ sit eiusdem perfectionis specificæ, ac charitas patriæ, habebit quoque in via suum effectum, qui est vnire substātialiter Deum cum anima Iusti; non obstante quòd cognitio fidei, qua regulatur præcisè sumpta siue ex propriis meritis illam vnionem non exigat, sicut illam exigit visio beatifica. Quod aliqualiter ab effectu cognoscitur, nam anima Iusti in se quieta est ac pacifica; bonū autem nō pacificat amantem, nisi realiter habeatur: quòd si non habeat perfectam quietem, hoc ideò est quia cupit bonum iam realiter habitum, perfectiùs possidere per visionem beatificam, & perfectissimè frui illo cum tota intensione amoris beatifici.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia gratia sanctificans est participatio diuinæ naturæ formalissimè in se consideratæ, & virtutes infusæ illam concomitantes sunt participationes diuinarum perfectionum: inde est, quòd secundùm communem rationem effectus faciunt Deum præsentem animæ Iusti generali modo, quo est in omnibus creatis; sed secundùm specialem sui rationem faciunt Deum præsentem animæ Iusti prædicto speciali modo.

Ad secundum dicendum, quòd nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum quia sufficit mutatio creaturæ per receptionem gratiæ sanctificantis, ad hoc vt Deus sit in ea hoc speciali modo; sicut est in Beatis ex eorum mutatione per receptionem luminis gloriæ: & hoc ideò quia Deus, vt potè actus purissimus, est immutabilis, & aptus vt sit in omnibus omni modo possibili, dummodò adsint requisita ex parte ipsorum. Nec secundum, quia vt ait D. Thomas in 1. d. 14. q. 2. art. 1. ad vltimum, ordo aliquorum secundùm naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiæ: & sic dispositio est prior, quàm id ad quod disponit: & sic per prius recipimus dona Spiritus sancti, quàm ipsum Spiritum sanctum, quia per ipsa dona recepta Spiritui sancto assimilamur. Aut ex parte agentis & finis: & sic quod propinquius erit fini & agenti, dicitur esse prius: & ita per prius recipimus Spiritum sanctum, quàm dona eius; quia & filius per amorem suum alia nobis donauit: & hoc est simpliciter esse prius.

TRACTATVS

Digitized by Google

TRACTATVS TERTIVS
DE DEI CREATORIS PRIMARIO EFFECTV, SIVE DE ANGELIS.

PROLOGVS.

De angelis a q. 50 ad 65 et a q. 106 ad 114

TERTIVM hunc Theologiæ Tractatum de Angelis incipit D. Thomas quæstione quinquagesima inclusiuè, & continuat absque vlla interruptione vsque ad quæstionem sexagesimam quintam exclusiuè: Iterum à quæstione centesima sexta de ipsis agit vsque ad centesimam decimam quartam inclusiuè. Absolutis his, quæ ad Deum Trinum & Vnum pertinent, agere incipit de Deo vt Creatore, siue de processione creaturarum à Deo, quæstione quadragesima quarta, & vsque ad finem primæ partis differit de opere sex dierum siue de omnibus creaturis: sed quia plura, de quibus disputat, facillima sunt, & propterea ad eorum notitiam sufficit ipse textus D. Thomæ: Alia verò sunt, de quibus agitur in Philosophia, videlicet tractatus de anima, & similia: inde est, quòd prætermissis illis, solum tractatum de Angelis assumimus examinandum. Vt autem ostendatur, quòd hic tractatus continetur sub obiecto formali Theologiæ, videlicet Deo vt Deus est, vt aliquid ordinatum ad ipsum, tanquam ad primum & vniuersalissimum principium omnium rerum: propterea ipsi tractatui præfigimus hunc titulum, De Dei Creatoris primario effectu. *Vocantur verò Angeli primarius Dei Creatoris effectus: tum quia statim à principio fuerunt creati: tum quia inter effectus Dei vt Creatoris, siue vt conditoris & Authoris naturæ ipsi sunt nobilissimus effectus, ac proinde primarius.*

QVÆSTIO L.

De substantia Angelorum absolutè, in quinque articulos diuisa.

POST hæc considerandum est de distinctione corporalis & spiritualis creaturæ. Et primo de creatura purè spirituali, quæ in scriptura sacra Angelus nominatur. Secundo, de creatura purè corporali. Tertio, de creatura composita ex corporali & spirituali quæ est homo.

¶ Circa verò angelos considerandum est primo de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundo de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertio, de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quarto, de his quæ pertinent ad eorum creationem. De substantia autem eorum considerandum est & absolutè, & per comparationem ad corporalia. Circa substantiam verò eorum absolutè quinque quæruntur.

¶ Primo, vtrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, & penitus incorporea.

¶ Secundo, supposito, quod angelus sit talis, quæritur, vtrum sit compositus ex materia & forma.

¶ Tertio, quæritur de multitudine eorum.

¶ Quarto, de differentia ipsorum abinuicem.

¶ Quinto, de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

261

ARTICVLVS I.

Vtrùm angelus sit omnino incorporeus.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quo ad nos, & non quo ad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damas. * dicit in lib. 2. quod angelus incorporeus & immaterialis dicitur quantum ad nos: Sed comparatus ad Deum corporeus & materialis inuenitur. Non ergo est incorporeus simpliciter.

¶ 2 Præterea, Nihil mouetur nisi corpus, vt probatur in 6. phy. † Sed Damasc, * dicit ibidem, quòd Angelus est substantia intellectualis semper mobilis. Angelus ergo est substantia corporea.

¶ 3 Præterea, Amb. † dicit in lib. de spiritu sanct. Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus.

1. cont. ca. 46. & 50. & po q. 6. a. 6. corp. & spu. a. 3. & op. 3. c. 74. & op. 15. c. 1.

Lib. 2. ort. fid. c. 3. non longè à pr.

Lib. 6 phy. text. 32.

** Damasc. li. 2. c. 3.*

Li. 1. de spiritu sa. capit. 7. in princ. a

Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, vt patet in Psal. 148. Laudate Dominum omnes Angeli eius. Et postea subditur: Quoniam ipse dixit & facta sunt, ipse mandauit & creata sunt. Ergo Angeli sunt corporei.

Sed contra est, quod dicitur in Psal. 103. Qui facit angelos suos spiritus.

CONCLVSIO.

Cum necessarium sit, vniuersum assimilari Deo, qui est agens per intellectum & voluntatem, oportuit inter creaturas reperiri aliquas purè intellectuales & incorporeas.

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim, quod præcipuè in rebus creatis Deus intendit, est bonum quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur: quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum & voluntatem, vt supra ostensum est *. Vnde ad perfectionem vniuersi requiritur, quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, quia omne corpus determinatur ad hic & nunc. Vnde necesse est ponere ad hoc quòd vniuersum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura. Antiqui autem ignorantes vim intelligendi, & non distinguentes inter sensum & intellectum,
417 nihil esse existimauerunt in mundo, nisi quod sensu & imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit, nisi corpus, existimauerunt quòd nullum ens
235 esset nisi corpus, vt Philosophus dicit in 4. Phys. * Et ex his processit Sadduceorum error, dicentium non esse spiritum. Sed hoc ipsum quòd intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

Q. 14. a. 8. & qu. 19. ar. 4.

Lib. 4. Phys. sec. tex. 52. & 57 t. 2.

Ad primum ergo dicendum, quòd substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum & creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad vnum extremum, videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum: & hac ratione dicitur quòd angeli Deo comparati, sunt materiales & † corporei, non quòd in eis sit aliquid de natura corporea.

Ad secundum dicendum, quòd motus ibi accipitur prout intelligere & velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo angelus substantia semper mobilis: quia semper est actu intelligens, non quandoque actu & quandoque potentia sicut nos. Vnde patet quod ratio procedit ex æquiuoco.

... c. 2. Hil. can. 5. super Math. Gennad. de eccles. dogm. c. 11

Ad tertium dicendum, quòd circumscribi terminis localibus est proprium corporum, sed circumscribi terminis
278 essentialibus, est commune cuilibet creaturæ tam corporali quàm spirituali. Vnde dicit Ambr. * in libro de Spiritu sancto, quod licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent.

Libr. 1. de spiritu san. c. 7. in prin. tom. 2.

ARTICVLVS II.

Vtrum angelus sit compositus ex materia & forma.

262 Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd angelus sit compositus ex materia & forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere est compositum ex genere & differentia, quæ adueniens generi, constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma, vt patet in 8. Met. * Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia & forma. Sed angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia & forma.

2. d. 3. q. 5 ar. 1. & 2. con. ca. 49. & 50. & spir. a. 1. & quo. 9 a. 6. & op. 3. ca. 74. & 95. & op. 15. c. 3. 5. 6. 7. 8. & 18. & op. 30. l 6. & 9. & op. 42 cap. 4. & 5.

¶ 2 Præterea, In quocunque inueniuntur proprietates materiæ ibi inuenitur materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere & substare. Vnde dicit Boët. † in libr. de trin. quod forma simplex subiectum esse non potest. Hoc autem inuenitur in angelo. Ergo angelus est compositus ex materia & forma.

¶ 3 Præterea, Forma est actus. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus. Hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

** tx. 6 t. 3. † ante medium libr. de trinit.*

¶ 4 Præterea, Forma propriè limitatur & finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia, est forma
35 infinita. Sed forma angeli non est infinita, quia omnis
36 creatura finita est. Ergo forma angeli est in materia.

Sed contra est, quod Dionys. * dicit 4. cap. de di. no. quòd primæ creaturæ sicut incorporales, ita & immateriales intelliguntur.

C. 4. non re. motè à pri.

CONCLVSIO.

Errant qui angelos ex materia & formæ compositos esse affirmant.

Respondeo dicendum, quòd quidam ponunt angelos esse compositos ex materia & forma: & hanc opinionem astruere nititur Auicebron. in lib. fontis vitæ. Supponit enim quòd quæcunque distinguuntur secundum intellectũ, sint etiam in rebus distincta. In substantia autem incorporea intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantia corporea, & aliquid per quod cum ea conuenit. Vnde ex hoc vult concludere, quòd illud per quod differt substantia incorporea à corporea, sit ei quasi forma: & illud quod subiicitur huic formæ distinguenti quasi commune, sit materia eius. Et propter hoc ponit, quòd eadem est materia vniuersalis spiritualium & corporalium, vt intelligatur quòd forma incorporeæ substantiæ, sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium. Sed primo aspectu apparet esse im-
258 possibile vnam esse materiam spiritualium & corporalium. Non enim est possibile quòd forma spiritualis & corporalis recipiatur in vna parte materiæ: quia sic vna & eadem res numero esset corporalis & spiritualis. Vnde relinquitur, quòd alia pars materiæ sit quæ recipit formam corporalem, & alia quæ recipit formam spiritualem. Materiam autem diuidi in partes non conuenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate: qua remota remanet substantia indiuisibilis, vt dicitur in 1. phys. * Sic igitur relinquitur, quod materia spiritualium sit substantia subiecta quantitati, quod est impossibile. Impossibile est ergo, quòd vna sit materia corporalium & spiritualiũ. Sed adhuc vlterius impossibile est quòd substãtia intellectualis habeat qualemcunque materiã. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiæ eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, à quo 366
actus quilibet recipit speciem & rationem. Sic enim vnum 369
quodque intelligitur inquantum à materia abstrahitur, quia 261
formæ in materia sunt indiuiduales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Vnde relinquitur, quòd substantia intellectus est omnino immaterialis. Non est autem necessarium quòd ea, quæ distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus, quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Vnde res materiales, quæ sunt infra intellectũ nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quàm sint in seipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Vnde intellectus no- 78
ster non potest attingere ad apprehendendum eas secun- 85
dum quod sunt in seipsis, sed per modum suum secundum 8
quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum vt supra dictum est *.

tex. 15. videtur habere tom. 2.

q. 3. arti. 3. ad 1.

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia est, quæ constituit speciem. Vnumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus, quia species rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem & subtractionem vnitatis vt dicitur in 8. met. * In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum scilicet forma & aliud quod determinatur, scilicet materia. Vnde ab alio sumitur genus, & ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans & determinatum, sed 371 d
vnaquæque earum secundum ipsam tenet determinatum 441 d
gradum in entibus. Et ideo genus & differentia in eis non accipitur secundum aliud & aliud, sed secundum vnum & 264 a
idem, quæ tamen differunt secundum considerationem nostram inquantum enim intellectus noster considerat illam rem vt indeterminatè, accipitur in eis ratio generis: inquantum vero considerat vt determinatè, accipitur ratio differentiæ.

8. met. tex. 10. tom. 3

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa ponitur in libro fontis vitæ. Et esset necessaria si idem esset modus quo recipit intellectus, & quo recipit materia. Sed hoc patet 8
esse falsum. Materia enim recipit formam, vt secundum 366 a
ipsam constituatur in esse alicuius speciei, vel aëris, vel ignis, vel cuiuscunque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam: alioquin verificaretur opinio Empedo. * qui posuit quod terram terra cognoscimus, & ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu, secundum ipsam rationem formæ: sic enim cognoscitur ab intellectu. Vnde talis receptio non est receptio materiæ, sed est receptio substantiæ immaterialis.

lib. 1. de anim. apud Arist. tex. 25. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quòd licet in angelo non sit compositio formæ & materiæ, est tamen in eo actus & potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium. In quibus inuenitur duplex compositio. Prima quidem formæ & materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Vnde ipsa natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Subtracta ergo materia, & posito, quòd ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse, vt potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis. Et hoc est quod à quibusdam dicitur quòd angelus est compositus ex quo est & quod est vel ex esse, & quod est, d
vt Boët. dicit. Nam quod est, est ipsa forma subsistens. Ip- 366
sum autem esse, est quo substantia est, sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud esse & quo est: vt supra ostensum est *. Vnde solus Deus est actus purus.

q. 3. art. 4

Ad quartum dicendum, quòd omnis creatura est finita simpliciter, inquantum esse eius non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam cui aduenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ: sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ, sint finitæ secundum suum esse, sed infinitæ se-
cundum quod eorum formæ non sunt receptæ in alio, sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis: quia non contrahitur ad aliquod subiectum. Esse tamen eius esset finitum: quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro de causis quòd intelligentia est finita superius, inquantum scilicet recipit esse à suo superiori: sed est infinita inferius, inquantum non recipitur in aliqua materia. 36

263

ARTICVLVS III.

Vtrum Angeli sint in aliquo magno numero.

2. d. 3. q. 1. ar. 3. & 2. cont. c. 92. & 93. & pt. q. 6. a. 6. cor. fi. & op. 15. c. 2. 3. & 4.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quòd angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, & sequitur diuisionem continui. Hoc autem

Digitized by Google

autem non poteſt eſſe in angelis, cùm ſint incorporei, vt
ſupra oſtenſum eſt *. Ergo angeli non poſſunt eſſe in ali-
*ar. 1. huius q. quo magno numero.

¶ 2 Præterea, Quanto aliquid eſt magis propinquum
vni, tanto minus eſt multiplicatum, vt in numeris apparet.
Natura autem angelica inter alias naturas creatas eſt Deo
54 propinquior. Cùm ergo Deus ſit maximè vnus, videtur
quod in natura angelica inueniatur minimum de multitu-
dine.

¶ 3 Præterea, Proprius effectus ſeparatarum ſubſtan-
tiarum videtur eſſe motus corporum cœleſtium. Sed motus
corporum cœleſtium ſunt ſecundum aliquem determina-
tum numerum paucum, qui à nobis apprehendi poteſt.
Ergo angeli non ſunt in maiori multitudine, quàm motus
ca. 4. aliquantulum à prin. corporum cœleſtium.

¶ 4 Præterea, Dion. * dicit 4. ca. de diui. no. quòd
propter radios diuinæ bonitatis ſubſiſtunt intelligibiles, &
intellectuales omnes ſubſtantiæ. Sed radius non multipli-
catur, niſi ſecundum diuerſitatem recipientium. Non au-
tem poteſt dici quod materia ſit receptiua intelligibilis ra-
Ar. 2. huius q. dij, cum ſubſtantiæ intellectuales ſint immateriales, vt ſu-
pra oſtenſum eſt. * Ergo videtur quòd multiplicatio ſub-
ſtantiarum intellectualium non poſſit eſſe niſi ſecundum
exigentiam primorum corporum: ſcilicet cœleſtium, vt ad
ea quodammodo proceſſus prædictorum radiorum termi-
netur. Et ſic idem quod prius.

Sed contra eſt, quod dicitur Dan. 7. Millia millium
miniſtrabant ei, & decies centena millia aſſiſtebant ei.

CONCLVSIO.

*Angeli, cùm longe perfectiores ſint corporalibus creatu-
ris, in quadam maxima multitudine ſunt omnem materia-
lem multitudinem excedentes.*

* ita refert Ariſ. 1. meta. tex. 6. Respondeo dicendum, quòd circa numerum ſub-
ſtantiarum ſeparatarum diuerſi diuerſis viis proceſſerunt.
Plato enim poſuit ſubſtantias ſeparatas eſſe ſpecies rerum
Li. 1. metaph. tex. 31 per multos textus tomo 3. ſenſibilium, vtpote ſi poneremus ipſam naturam humanam
eſſe ſeparatam. & ſecundum hoc oportebat dicere, quod
ſubſtantiæ ſeparatæ ſint ſecundum numerum ſpecierum
ſenſibilium. Sed hanc poſitionem improbat Ari. † ex eo
quod materia eſt de ratione ſpecierum ſenſibilium. Vnde
365 ſubſtantiæ ſeparatæ non poſſunt eſſe ſpecies exemplares
* lib. 12 Metaph. tex. 43. to. 3. horum ſenſibilium, ſed habent quaſdam naturas altiores
naturis rerum ſenſibilium. Poſuit tamen Ari. * quod illæ
naturæ perfectiores habent ordinem ad ſenſibilia iſta ſe-
cundum rationem mouentis & finis. Et ideo ſecundum nu-
merum primorum motuum conatus eſt adueníre numerum
b ſubſtantiarum ſeparatarum.

548 Sed quia hoc videtur repugnare documentis ſacræ ſcri-
Lib. 2. perplexorum c. 4. & 6. lib 12. metaph. text. 43. to. 3. pturæ, rabbi Moyſ. Iudæus volens vtrumque cõcordare, po-
ſuit quod angeli ſecundum quod dicuntur ſubſtantiæ
immateriales multiplicantur ſecundum numerum motuum
vel corporum cæleſtium, ſecundum Ari. * Sed poſuit quòd
angeli in ſcriptura dicuntur etiam homines diuina annun-
tiantes. Et iterũ virtutes rerum naturalium, quæ Dei omni-
potentiam manifeſtant. Sed hoc eſt alienum à conſuetudine
ſcripturæ quod virtutes rerum irrationabilium angeli no-
minentur. Vnde dicendum eſt, quòd etiam angeli ſecundum
quod ſunt immateriales ſubſtantiæ, in quadam multitudine
cap. 14. in medio ſi-lum. maxima ſunt omnem materialem multitudinem exceden-
tes. Et hoc quod dicit Dion. * 14. ca cæl hierarch. Multi
ſunt beati exercitus ſupernarum mentium, infirmam &
conſtrictam excedentes noſtrorũ materialium numerorum
b commenſurationem. Et huius ratio eſt, quia cùm perfe-
552 ctio vniuerſi ſit illud, quod præcipue Deus inten-
dit in creatione rerum quanto aliqua ſunt magis perfecta,
tanto in maiori exceſſu ſunt creata à Deo: ſicut autem in
corporibus attenditur exceſſus ſecundum magnitudinem,
ita in rebus incorporeis poteſt attendi exceſſus ſecun-
dum multitudinem. Videmus autem, quòd corpora incor-
ruptibilia, quæ ſunt perfectiora inter corpora, excedunt
quaſi incomparabiliter ſecundum magnitudinem corpora
corruptibilia. Nam tota ſphæra actiuorum & paſſiuorum
a eſt aliquid modicum reſpectu corporum cœleſtium. Vnde
552 rationabile eſt quod ſubſtantiæ immateriales excedant ſe-
cundum multitudinem ſubſtantias materiales, quaſi incom-
parabiliter.

Ad primum ergo dicendum, quòd in angelis non eſt nu-
merus, qui eſt quantitas diſcreta, cauſatus ex diuiſione
continui, ſed cauſatus ex diſtinctione formarum prout
multitudo eſt de tranſcendentibus, vt ſupra dictum eſt. *

Q. 11. Ad ſecundum dicendum, quòd ex hoc quod natura an-
gelica eſt Deo propinqua, oportet quòd habeat minimum
de multitudine in ſui compoſitione, non autem ita quod in
paucis ſaluetur.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa eſt Ariſt. in 11.
Metaph. Et ex neceſſitate concluderet, ſi ſubſtantiæ ſepa-
ratæ eſſent propter ſubſtantias corporales. Sic enim fruſtra
eſſent immateriales ſubſtantiæ, niſi ex eis aliquis motus in
rebus corporalibus appareret. Non eſt autem hoc verum,
quod ſubſtantiæ immateriales ſint propter corporales: quia
finis nobilior eſt his quæ ſunt ad finem. Vnde etiam Ariſt.
dicit ibidem, quòd hæc ratio non eſt neceſſaria, ſed proba-
bilis. Coactus autem fuit hac ratione vti: quia ad cognoſ-
cendum intelligibilia non poſſumus peruenire, niſi per
ſenſibilia.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit ſecun-
dum opinionem eorum, qui cauſam diſtinctionis rerum
ponebant eſſe materiam. Hoc autem improbatum eſt * Vn-
q. 47. a. 1. de multiplicatio angelorum neque ſecundum materiam,
neque ſecundum corpora eſt accipienda, ſed ſecundum di-
uinam ſapientiam diuerſos ordines immaterialium ſubſtan-
tiarum excogitantem.

ARTICVLVS IV.

Vtrum Angeli differant ſpecie. 264

Ad qvartvm ſic proceditur. Videtur, quòd angeli 2. d. 3. q. 1. ar. 4. &
non differant ſpecie. Cum enim differentia ſit nobilior 2. cont. c.
genere, quæcunque conueniunt ſecundum id quod eſt no- 91. & 92.
biliſſimum in eis, conueniunt in vltima differentia conſti- & 93. re-
tutiua, & ita ſunt eadem ſecundum ſpeciem. Sed omnes an- tione 4. &
geli conueniunt in eo quod eſt nobiliſſimum in eis, ſcilicet ſp. art 9.
in intellectualitate. Ergo omnes angeli ſunt vnius ſpeciei. & opuſc.

¶ 2 Præterea, Magis & minus non diuerſificant ſpe- 10. le. 6.
ciem. Sed angeli non videntur differre abinuicem niſi ſe- & lec. 9.
cundum magis & minus: prout ſcilicet vnus alio eſt ſim- princ. &
plicior, & perſpicacioris intellectus. Ergo angeli non dif- opuſ. 32.
ferunt ſpecie. cap. 161.

¶ 3 Præterea, Anima & angelus ex oppoſito diuidun-
tur: ſed omnes animæ ſunt vnius ſpeciei. Ergo & angeli.

¶ 4 Præterea, Quanto aliquid eſt perfectius in natu-
ra, tanto magis debet multiplicari. Hoc autem non eſſet,
ſi in vna ſpecie eſſet vnum tantum indiuiduum. Ergo multi
angeli ſunt vnius ſpeciei.

Sed contra eſt, quod in his quæ ſunt vnius ſpeciei, non
eſt inuenire prius & poſterius, vt dicitur in 3. Meta. * Sed Li. 3. Met. tex 11. t. 3.
in angelis etiam vnius ordinis ſunt primi, & medij, & vlti-
mi, vt dicit Dion. † 10. cap. angelicæ hierar. Ergo angeli † Ca. 4. &
non ſunt eiuſdem ſpeciei. 10. Cæ. Hierar. à med. o.

CONCLVSIO.

*Cum omnes ſpirituales ſubſtantiæ ex materia & forma
compoſitæ non ſint, eiuſdem non ſunt ſpeciei.*

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt om-
nes ſubſtãtias ſpirituales eſſe vnius ſpeciei, etiam animas. 368

Alij vero, quod omnes angeli ſunt vnius ſpeciei, ſed non
animæ. Quidam vero, quod omnes angeli vnius hierarchiæ,
aut etiam vnius ordinis. Sed hoc eſt impoſſibile. Ea enim
quæ conueniunt ſpecie, & differunt numero, conueniunt in
forma, ſed diſtinguuntur materialiter. Si ergo angeli non
ſunt compoſiti ex materia & forma, vt dictum eſt ſupra: *
ſequitur, quod impoſſibile ſit eſſe duos angelos vnius ſpe- Art. 2 huius q.
ciei: ſicut etiam impoſſibile eſſet dicere, quod eſſent plures
albedines ſeparatæ, aut plures humanitates, cum albedi-
nes non ſint plures niſi ſecundum quod ſunt in pluribus 368
ſubſtantiis. Si tamen angeli haberent materiam, nec ſic
poſſent eſſe plures angeli vnius ſpeciei. Sic enim oporteret, 234
quod principium diſtinctionis vnius ab alio eſſet materia;
non quidem ſecundum diuiſionem quantitatis, cum ſint in-
corporei, ſed ſecundum diuerſitatem potentiarum. Quæ
quidem diuerſitas materiæ cauſat diuerſitatem non ſolum
ſpeciei, ſed generis.

Ad primum ergo dicendum, quòd differentia eſt nobi-
lior genere: ſicut determinatum indeterminato, & pro-
prium communi, non autem ſicut alia, & alia natura. A- a
lioquin oporteret, quod omnia animalia irrationalia eſſent 262
vnius ſpeciei, vel quòd eſſet in eis aliqua alia perfectior
forma, quàm anima ſenſibilis. Differunt ergo ſpecie ani-
malia irrationalia ſecundum diuerſos gradus determinatos
naturæ ſenſitiuæ. Et ſimiliter omnes angeli differunt ſpecie
ſecundum diuerſos gradus naturæ intellectiuæ.

Ad ſecundum dicendum quod magis & minus ſecun-
dum quod cauſantur ex intentione & remiſſione vnius for-
mæ, non diuerſificant ſpeciem. Sed ſecundum quod cau-
ſantur ex formis diuerſorum graduum, ſic diuerſificant ſpe-
ciem: ſicut ſi dicamus, quòd ignis eſt perfectior aëre. Et hoc
modo angeli diuerſificantur ſecundum magis & minus.

Ad tertium dicendum, quòd bonum ſpeciei præponde-
rat bono indiuidui. Vnde multo melius eſt quòd multi-
plicentur ſpecies in angelis, quàm quod multiplicentur in-
diuidua in vna ſpecie.

Ad quartum dicendum, quòd multiplicatio ſecundum
numerum cum in infinitum protendi poſſit, non intenditur Q. 47. art. 1.
ab agente, ſed ſola multiplicatio ſecundum ſpeciem, vt
ſupra dictum eſt * Vnde perfectio naturæ angelicæ requirit
multiplicationem ſpecierum: non autem multiplicationem 265
indiuiduorum in vna ſpecie.

ARTICVLVS V.

2. d. 3. q. 1. a. 1. co. & d. 7. q. 1. a. 1. co. & 2. cõ. c. 54. & 91. 3. & po. q. 5. art. 3. & 4. & opu. 3. ca. 74. & opu. 9. c. 47.

Vtrum angeli ſint incorruptibiles.

Ad qvintvm ſic proceditur. Videtur, quòd angeli,
non ſint incorruptibiles. Dicit enim Dam. * de angelo,
quod eſt ſubſtantia intellectualis, gratia & non natura, im-
mortalitatem ſuſcipiens.

¶ 2 Præterea, Plato dicit in Timæo. † O dij deorum * Li. 2. art. fi. c. 3.
quorum opifex idem paterque ego. Opera ſiquidem vos
mea, diſſolubilia natura. Hos autem deos non aliud quàm † cir. fi. 5. fo. à prin. lo. numera-do.
angelos intelligere poteſt. Ergo angeli natura ſua ſunt cor-
ruptibiles.

¶ 3 Præterea, Secundum Greg. * omnia in nihilum
tenderent, niſi ea manus omnipotentis conſeruaret. Sed * Lib. 16. mor. c. 18. non procul à prin.
quod in nihilum redigi poteſt, eſt corruptibile. Ergo cum
angeli ſint à Deo facti, videtur quòd ſint corruptibiles ſecũ-
dum ſuam naturam.

Sed contra eſt, quòd Dion. * dicit 4. cap de di. no. † Ca. 4. parũ à prin.
quòd intellectuales ſubſtantiæ vitam habent indeficientem
ab vniuerſa corruptione, morte, & materia, & generatione,
mundæ exiſtentes.

CONCLVSIO.

*Quæuis ſubſtantia intellectualis, & angeli cùm ſimplices
ſint, incorruptibiles ſunt ſecundum ſuam naturam.*

Respondeo dicendum, quòd neceſſe eſt dicere an-

Digitized by Google

gelos secundum suam naturam esse incorruptibiles. Cuius
ratio est: quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma
eius à materia separatur. Vnde, cùm angelus sit ipsa forma
Art. 1. & subsistens, vt ex dictis patet: * impossibile est quod eius
2. huius q. substantia sit corruptibilis. Quod enim conuenit alicui se-
362 cundum se, nunquam ab eo separari potest: Ab eo autem
367 cui conuenit per aliud, potest separari, separato eo secun-
dum quod ei conueniebat. Rotunditas enim à circulo se-
parari non potest: quia conuenit ei secundum seipsum: sed
æneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quòd
circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundum se
competit formæ. Vnumquodque enim est ens actu secun-
44 dum quod habet formam. Materia verò est ens actu per
367 formam. Compositum igitur ex materia & forma desinit
esse actu per hoc, quod forma separatur à materia. Sed si
ipsa forma subsistat in suo esse, sicut est in angelis, vt di-
ctum est, non potest amittere esse, ipsa igitur immaterialitas
Art. 2. hu- angeli, est ratio quare angelus est ratio quare angelus est
ius q. incorruptibilis secundum suam naturam. Et huius incorru-
ptibilitatis signum accipi potest ex eius intellectuali opera-
tione. Quia enim vnumquodque operatur secundum quod
367 est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species
261 autem & ratio operationis ex obiecto comprehenditur. Ob-
iectum autem intelligibile cùm sit supra tempus, est sempi-
ternum. Vnde omnis substantia intellectualis est incorru-
ptibilis secundum suam naturam.

Ad primum ergo dicendum quòd Dam accipit immor-
talitatem perfectam, quæ includit omnimodam immutabi-
44 litatem: quia omnis mutatio est quædam mors, vt Aug.
† dicit. Perfectam autem immutabilitatem angeli non nisi
Li. 3. cont. per gratiam assequuntur: vt infra patebit. *
Maximinum. c. 12 Ad secundum dicendum, quod Plato per Deos intelligit
a medio l. corpora cœlestia, quæ existimabat esse ex elementis compo-
6. & in e- sita. Et ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, se-
pistola ad cundum voluntatem diuinam semper conseruabantur in
Dios. fere esse.
circa medium. Ad tertium dicendum, quòd sicut supra dictum est, *
quoddam necessarium est, quod habet causam suæ necessi-
* Q. 62. tatis. Vnde nō repugnat necessario nec incorruptibili, quod
338 b esse eius dependeat ab alio sicut à causa. Per hoc ergo quod
Q. 44. a. 1 dicitur, quòd omnia deciderent in nihilum, nisi contine-
rentur à Deo, & etiam angeli, non datur intelligi quòd in
angelis sit aliquod corruptionis principium. sed quod esse
angeli dependeat à Deo sicut à causa. Non autem dicitur
aliquid esse corruptibile, per hoc quòd Deus possit illud in
non esse redigere, subtrahendo suam conseruationem, sed
b per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis
397 habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam ma-
teriæ.

DISPVTATIO I.

De Existentia & Natura Angelorum.

DE his, quæ pertinent ad hanc Disputationem, iam egimus in tertia parte Summæ Philosophicæ libro 4. Sed ne præsens tractatus appareat defectuosus, eadem ferè repetimus, id exigente textu D. Thomæ: quamuis aliqualiter mutato procedendi modo. Meritò autem agitur statim in ipso principio de existentia & natura Angelorum; cùm ex Philosopho quæstiones *An sit*, & *Quid sit*, debeant præcedere alias, quæ de re aliqua excitari possunt.

DVBIVM I.

Vtrùm in rerum natura sint Angeli.

SVpponendum est, præsens dubium non procedere de possibili: certum enim est, tum ex fide, tum ratione naturali Angelos esse possibiles; cùm sit manifestum nullum dari terminum diuinæ omnipotentiæ, quæ dignoscitur ex creatione rerum; nec aliunde apparet implicantia ex parte ipsorum. Per Angelos autem intelligimus creaturas omninò spirituales, quæ alio nomine vocantur Intelligentiæ, siue Substantiæ separatæ, videlicet à materia. Si autem dantur actu creaturæ spirituales incompletæ, scilicet animæ rationales, quæ etiam separatæ subsistūt, vt omnes etiam Gentiles, paucis exceptis, concedunt: non est dubium, quin possint dari aliæ creaturæ spirituales completæ, quales debent esse Angeli. Sed in præsenti dubio quæritur, vtrùm de facto dentur.

Prima opinio, sed hæretica, Saducæorum vt refert S. Lucas Actuum 23. negat in rerum natura esse Angelos: hanc sequuti sunt postea quidam hæretici, qui dicebant sacram Scripturam per bonos Angelos intelligere bonas inspirationes: per malos verò, malas. Probatur; Angeli sunt superflui in rerum natura, nihil enim attribuitur ipsis, quod aliunde fieri non possit: nam directio hominum immediatè debet pertinere ad Deum, qui immediatè eos creauit, & immediatè conseruat; vnde ad ipsum pertinet immediatè per suas inspirationes eos dirigere contra malas inclinationes. Item cœli immediatè mouentur à Deo; non enim possunt corpora tam magna moueri, nisi ab aliquo motore infinitæ virtutis, si moueantur ab extrinseco: sed nihil est superfluum in rerum natura, nam sicut Deus & natura non deficiunt in necessariis, sic nec faciunt superflua; vtrumque enim inuoluit imperfectionem: ergo in rerum natura non sunt Angeli.

Secundò, si in rerum natura sunt Angeli, debent esse creati: si enim essent ex se necessarij & independentes, essent Dij, & ita esset admittenda pluralitas deorum, quod est contra lumen rationis: sed Angeli non sunt creati, nulla quippe fit mētio in sacra Scriptura de eorum creatione, vt patet legenti; quæ tamen non fuisset prætermittenda, cùm Angeli sint entia nobilissima, & Moyses tam clarè & copiosè expresserit in Genesi creationem rerum materialium ignobilium: ergo in rerum natura non sunt Angeli.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd certum est, tam authoritate sacræ Scripturæ, 2. Quàm lumine naturali in rerum natura esse Angelos. Ita docent communiter sancti Patres & Scholastici, ac credunt vniuersi Catholici.

Probatur prima pars conclusionis, adducendo loca sacræ Scripturæ. Psalm. 103. dicitur, Qui facit Angelos suos spiritus. In libro Tobiæ dicitur Angelus Raphaël fuisse comes itineris Iuniori Tobiæ. In libris Prophetarum passim fit mentio de Angelis. Et in nouo Testamēto Matth. 18. habetur: Angeli eorum semper vident faciem Patris mei. Act. 12. fit mentio de Angelo, qui liberauit S. Petrum è carcere. Et tandem S. Paulus in epistolis ad Ephesios, & ad Colossenses enumerat diuersos ordines Angelorum: sed hæc testimonia sacræ Scripturæ sunt intelligenda simpliciter de substātiis Angelicis; tum quia ex ipso textu manifestè constat; tum quia sic communiter intelligunt sancti Patres, iuxta sensum

sensum litteralem: ergo certũ est authoritate sacræ Scripturæ in rerum natura esse Angelos.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Aristotelis vltimo Metaphysicæ cap. 10. vbi postquam ex motu cœlorum conclusit, esse in rerum natura substantias separatas, scilicet Intelligentias & Angelos, in fine hæc habet: Tradita autem sunt quædam à Maioribus nostris, & admodùm antiquis, ac in fabulæ figura posterioribus relicta; quòd hi Dij sint, vniuersámque naturam diuinam continent. Cætera verò fabulosè ad multitudinis persuasionem, & ad legum, ac eius quod conferat opportunitatem, iam illata sunt: hominiformes namque, ac aliorum animalium nonnullis similes eos dicunt; ac alia consequentia, & similia iis quæ dicta sunt, quorum si quis ipsum solum primum separando accipiat, quod Deos arbitrabantur, primas substantias esse, diuinè profectò dictum putabit, & (vt verisimile est) sæpius quaque arte & Philosophia, quoad possibile fuit, inuenta corruptáque rursus; has illorum opiniones, quasi quasdam reliquias, nunc vsque saluatas esse: Paterna itaque, ac priorum opinio in tantum nobis manifesta sit. Item 1. de cœlo, lect. 21. apud D. Th. sic ait: Patet ergo neque locum extra cœlum esse, neque vacuũ, neque tempus: quo circa neque apta sunt ea, quæ illic sunt, esse in loco, neque tempus senescere ipsa facit, neque vllius eorum est vlla mutatio, quæ super extima sunt disposita latione: sed nullis alterationibus, nullis passionibus prorsus subiecta; optimam in vniuersa sempiternitate vitam, & sufficientissimam habent: diuinè namque nomen hoc pronuntiatum est ab antiquis. Idem docuerunt alij & celebriores Philosophi.

Secundò, probatur ratione D. Thomæ hic art. 1. vniuersum, cùm sit perfectum, debet assimilari ad Deum suum Authorem: perfecta autem assimilatio effectus ad causam tunc est, quando effectus imitatur causam secundùm illud, per quod causa producit effectum: ergo cùm Deus sit intellectualis, & producat omnia per intellectum, debet Vniuersum perfectè participare gradum intellectualitatis: ac proinde, cùm intelligere non sit actus corporis, debent in rerum natura admitti substantiæ intellectuales separatæ à materia; aliàs Vniuersum priuaretur potissima perfectione. Nec sufficit anima rationalis; cùm in ordine intellectuali sit imperfectissima & incompleta.

Tertiò, ex Philosopho 12. Metaphysicæ c. 8. dantur motores cœlorum: sed hi motores sunt intelligentiæ siue Angeli: ergo in rerum natura sunt Angeli. Huic argumento respondetur diuersimodè. Dicunt quidam, quòd cœli viuunt, & mouent seipsos. Alij asserunt dari vnicum cœlum solidum immobile, scilicet Empyreum; & ita non esse necessarios motores cœlorum. Alij, quamuis dicant cœlos non viuere, dicunt tamen quòd mouentur seipsis, sicut graue mouetur deorsùm, & leue sursùm motu naturali, licèt non sint animata. Alij denique dicunt, quòd Deus immediatè mouet cœlum. Sed contra: nam primum videtur ridiculum; si enim cœlum viuit, cùm sit corporeum, debet nutriri & crescere, ac proinde esset alterabile & corruptibile, nisi miraculosè id fiat; miracula autem non debent admitti in communi & regulari, siue ordinaria conseruatione rerum. Secundum autem est de nouo introductum contra antiquam Aristotelis, aliorum Philosophorum, ac sanctorum Patrum doctrinam; imò ipsius sacræ Scripturæ, quæ plures admittit cœlos solidos. Tertium etiam non potest stare: nam Aristoteles docet omnem motum naturalem inanimatorum, vel esse à medio, vel ad medium: nec contradicit, dum alibi vocat motum cœlorum ipsis connaturalem; solùm enim vult, quod talis motus circa medium illis conuenit ratione suæ figuræ rotundæ, sed tamen ab extrinseco. Deinde, ens naturale non mouetur naturali motu, nisi quando est extra suum locum naturalem; graue enim in centro non mouetur motu naturali, sed tantùm vt tendat in centrum: cœlum autem est in proprio loco; & tamen ibi mouetur; vnde eius motus non est naturalis & ab intrinseco, sed penitus ab extrinseco. Quartum autem non affert impossibilitatem: sed tamen non videtur conueniens ordini naturali, quòd Deus immediatè moueat cœlum; cùm soleat infima per media, & media per superiora, & corporea per spiritualia dirigere.

Quartò, vt est notissimum & quotidianum in Ecclesia Dei; imò & in gentilitate sunt Energumeni, in quibus videntur effectus excedentes naturam rerum materialium: nam videmus mulierculas, aut rusticos loquentes Latinè, Græcè, aut aliis linguis barbaris: efficienter motus extraordinarios, detegentes aliqua abscondita, prædicentes futura, & similia quæ non possunt attribui ipsis, vt patet: nec Deo, nam sæpè mentiuntur, & blasphemant contra Deum, quod est impium attribuere Deo: nec possunt attribui influentiæ cœlesti, vt satis manifestum est; nec alicui animæ damnatæ, cùm illi motus extraordinarij excedant propriam animæ virtutem; si enim illos efficere non potest naturaliter in proprio corpore, in quo magis dominatur, multò minus efficiet in alieno, ex D. Thoma infra qu. 117. art. 4. Nec credi potest Deum speciali modo cum ipsa concurrere, vt illos miraculosè efficiat; miracula enim non fiunt, nisi ad vtilitatem & ædificationem Ecclesiæ. Deinde authoritate Ecclesiæ, & vi exorcismorum coacti illi spiritus dicunt se esse Angelos, & non

Animas,

Animas. Denique Magi virtute dæmonum, qui sunt Angeli mali, extraordinaria operantur: ergo lumine naturali concedendum est esse in rerum natura Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quòd creatio & conseruatio non possunt esse, nisi immediatè à Deo: directio autem hominum & motio cœlorum potest, & conuenit fieri mediis aliis causis superioribus, vt dictum est. Nec requiritur virtus infinita ad mouendum cœlos, sed sufficit virtus excedens, qualis est purè spiritualis Angelorum. Nec propter hoc solum ponuntur Angeli, sed etiam ponuntur ad pulchritudnem Vniuersi, ad manifestandam Dei potentiam & perfectionem in tam perfectis creaturis, quæ sunt participationes illius.

Ad secundum dicendum, quòd licèt non fieret mentio in sacra Scriptura de Angelorum creatione, sufficit quòd fieret mentio de Angelis creatis, vt sæpe fit. Deinde aliqui Sancti Patres in illo Genesis: Creauit Deus cœlum & terram comprehendunt creationem Angelorum, per Cœlum intelligentes Angelos.

DVBIVM II.

Vtrùm numerus Angelorum excedat multitudinem omnium specierum materialium creatarum.

SVpponendum est, tanquam certum, non omnia possibilia fuisse creata, sed remanere in statu purę possibilitatis infinitas syncategorematicè species, tam rerum spiritualium, quàm materialium, quæ proinde non sunt creaturæ actuales, sed possibiles. Hoc colligimus ex diuina omnipotentia, quæ cùm sit virtus infinita, potest in infinitum producere semper plura & plura, imò perfectiora & perfectiora. Igitur Deus videns aggregationem omnium possibilium, ex summa sua sapientia, ac mera libertate decreuit producere tot species rerum purè spiritualium, quales sunt Angeli, totidémque indiuidua ipsarum, cùm quodlibet indiuiduum comprehendat siue exhauriat totam suam speciem, vt postea dicetur: similiter decreuit producere tot species rerum purè materialium, quales sunt omnes corporales, excepto homine; & tot indiuidua in qualibet specie, possunt enim in rebus materialibus multiplicari in infinitum indiuidua: homo autem est medius inter res purè spirituales, & purè materiales, cùm eius anima sit secundùm suam substantiam spiritualis, & tamen est forma corporis. Species rerum materialium sunt plurimæ, vt constat: vnde cùm etiam Angeli sint multi, quærimus in præsenti, vtrùm numerus Angelorum excedat multitudinem omnium specierum materialium creatarum, vel vtrùm excedatur ab illa.

Prima opinio negat, numerum Angelorum excedere multitudinē omnium specierum materialium creatarum: hanc sequuti sunt aliqui, qui valde paucos ponebāt Angelos: Algazel tātùm decem, & Aristot. 12. Metaph. c. 10. tātùm quadraginta septem, iuxta numerum motuum cœlestium. Probatur hæc opinio authoritate sacræ Scripturæ: Tobiæ 2. Apocalypsis. 1. & alibi dicitur, septem esse Angelos, qui adstant coram Domino: ergo non excedunt multitudinem specierum materialium creatarum.

Secundò, Omnes Angeli debent influere in hæc inferiora, ne sint frustra in rerum natura; cùm Vniuersum sit vnum vnitate ordinis, ex Aristotele & D.Th. & hic ordo cōsistit in hoc, quòd inferiora regantur à superioribus, & inferiora agant in infima ex S. August. lib. 3. de Trinitate cap. 4. & propterea docet D.Th. quòd cœlum empyreum influit in hæc inferiora: sed Angeli, qui influunt in hæc inferiora, sunt tantùm quadraginta septem; cùm non possint Angeli influere, nisi per motus locales cœlorum, qui motus ex Aristotele 12. Metaph. c. 10. sunt tantùm quadraginta septem, & ita sunt tantùm quadraginta septem Angeli: constat autem quòd multò plures sunt species rerum materialium creatarum: ergo numerus Angelorum non excedit multitudinē omnium specierum materialium creatarum.

Tertiò, Quantò aliqua sunt propinquiora vni primo principio, tantò sunt minoris multitudinis; sicut quantò numerus est propinquior vnitati, tantò est multitudine minor: sed Angeli inter alias species creatas sunt propinquiores Deo, qui est primum principium, & summè Vnus in substantia: ergo Angeli sunt minoris multitudinis, quàm aliæ species materiales creatæ, & ita non excedunt illas in numero.

CONCLVSIO.

Respondeo dicendum, quòd numerus Angelorum plurimùm excedit multitudinem omnium specierum materialium creatarum. 2. Tamen est certus & determinatus. Ita docent communiter Theologi in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. Danielis 7. sic habetur: Millia millium ministrabant ei, & decies millies centena millia assistebant ei. Item Iob 25. dicitur: Nunquid est numerus militum eius: quibus testimoniis denotatur maximum esse & excessiuum numerum Angelorum; ac proinde excedere multitudinem specierum materialium creatarum. Dionysius 14. cap. cœlestis Hierarch. sic ait: Multi sunt beati exercitus supernarum Mentium, infirmam & constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem. Idem docent alij sancti Patres: & probat hîc D. Th. art. 3. ex professo, & infra q. 112. art. 4. ad 2. exponens illud dictum Danielis sic ait:

Digitized by Google

ait: Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tātus solùm sit Angelorum numerus, sed multò maior, quia omnem materialem multitudinem excedit: quod significatur per multiplicationem maximorum numerorum supra seipsos, scilicet Denarij, Centenarij, Millenarij, vt Dionysius ibidem dicit.

Secundò, probatur ratione D.Thomæ locis citatis ad hanc formam reducta: Quantò partes præcipuæ Vniuersi per se primò intentæ, ac per se primò pertinentes ad eius integritatem, sunt perfectiores: tantò sunt creatæ in maiori excessu, vel secundùm magnitudinem, vt patet in corporibus cœlestibus, vel secundùm numerum: hoc enim requirit perfectio, saltem extensiua Vniuersi, quod debemus credere fuisse conditum à Deo cum maxima perfectione sibi connaturali: constat autem, quòd sit perfectius, si contineat plures species perfectiores, quàm imperfectiores; solæ enim species pertinent per se ad perfectionem Vniuersi; indiuidua autem tantùm per accidens, vt in illorum continuata successione conseruentur species: vnde videmus, quòd solùm in corruptibilibus multiplicantur indiuidua; in incorruptibilibus verò, vt Sole, Luna &c. non multiplicantur (nisi fortè aliunde necessitas requirat:) sed Angeli sunt perfectissimi inter omnes species substantiales creatas, per se intenti, ac per se partes Vniuersi; cùm quilibet constituat suam speciem, vt postea dicetur; & sunt omninò immateriales, ac proinde Deo magis similes: ergo Angeli sunt creati in maiori excessu, quàm species rerum materialium; non secundùm magnitudinem, cùm sint incorporei, ac proinde non habentes quantitem molis: sed secundùm numerum: & ita numerus Angelorum excedit multitudinem omnium specierum materialium creatarum.

Tertiò, Cuilibet generi, cuilibet speciei rerū materialium, & singulis indiuiduis naturæ humanæ deputatur à Deo ad custodiam determinatus aliquis Angelus ex D.Th. infrà, q.113. art.2. & communi consensu sanctorū Patrum, ac Theologorum: quod videtur congruum diuinæ prouidentiæ, quæ principaliter est de illis, quæ perpetuò sunt duratura, vt sunt genera, species, & indiuidua humana; Angelorum enim custodia est quædam nobilis executio diuinæ prouidentiæ: ergo numerus Angelorum excedit multùm omnem multitudinem omnium specierum materialium creatarum; cùm vt dictum est, quælibet habeat suum Angelum custodem, & insuper quilibet homo suum: & omnes illi, qui deputantur ad custodiam hominū, sint ordinis inferioris. Nec valet effugium Durandi dicentis, quòd iidem Angeli successiuè variis deputantur hominibus: Hoc enim nec reuelatione, nec ratione constat, & est contra communem sententiam.

Probatur secunda pars conclusionis. Vt docet efficaciter D.Thomas suprà, q.7. art.4. Omnis multitudo existens in rerum natura est finita: nam omnis multitudo debet esse in aliqua specie numeri, vel prædicamentalis, vel transcendentalis; nihil enim est in genere, quin sit in aliqua eius specie: constat autem omnes species numerorū importare Finitam multitudinem, cùm quælibet mensuretur vltima vnitate addita aliis, hæc quippe est forma numeri: ergo numerus Angelorum, quantumuis maximus, est tamen certus & determinatus.

Ad primum ergo dicendum, quòd per sepseptenarium numerum, vel intelligitur numerus indeterminatus Angelorum: quod est valde familiare in Scriptura, vt per numerum septenarium vniuersitas designetur: cuius rei multa exempla habent Expositores. Vel intelliguntur septem Angeli primarij, qui assistunt coram Deo, quibus commissa est gubernatio totius terræ, quique parati sunt ad omne imperium Dei, vel per se, vel per alios Angelos exequendum; præcipuè in cura & administratione hominum, de quorum numero sunt Michaël, Gabriel, Raphaël, &c.

Ad secundum dicendum, quòd non est necesse, vt omnes Angeli influant immediatè in hæc inferiora, ad hoc vt non sint frustra in Vniuerso: sed sufficit quòd supremi influant in medios, & medij in infimos, vt docet D. Thomas infrà, quæst. 66. art. 3. ad 2. Et quia infimi agunt ex influxu mediorum, & medij ex influxu supremorum; ideò influxus Angelorum ad hæc inferiora reducitur etiam ad supremos: sicut D.Thomas ibidem docet, quòd cœlum Empyreum influit in hæc inferiora quæ mouentur, licèt ipsum non moueatur, per hoc quòd influit in primum cœlum quod mouetur, non aliquid transiens & adueniens per motum, sed aliquid fixum & stabile, putà virtutem continendi & causandi, vel aliquid huiusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum cum D.Thoma hîc art.3. ad 2. quòd ex hoc, quòd natura Angelica est Deo propinqua, oportet quòd habeat minimum de multitudine in sui compositione; non autem ita quòd in paucis saluetur: & ita maior propinquitas ad Deum aufert quidem multitudinem in compositione physica ex materia & forma; non autem in compositione logica ex genere & differentia, nec in compositione metaphysica ex esse & essentia; vtraque enim necessariò competit creaturis, vt pote finitis & limitatis; nam carentia ipsius in rebus completis arguit infinitatem per essentiam, cuius termini sunt genus & differentia, per hæc enim solùm habet limitari ad determinatam speciem; & essentia, quæ est suum esse per se subsistens, est infinita, quia esse irreceptum est illimitatum, ac proinde infinitum.

DVBIVM III.

Vtrùm Angeli sint omninò incorporei & immateriales.

SVpponendum est, quòd Angeli sæpè apparent hominibus, vt passim constat ex sacra Scriptura, & refertur in historiis Sanctorum: vnde tunc debent habere corpora sibi aliquo modo vnita; quia homines non possunt videre, aut percipere aliquo sensu externo, nisi corporea subiecta qualitatum, quę sunt obiecta formalia sensuum externorum. Hæc autem corpora non possunt ipsis esse vnita substantialiter, si sint omninò immateriales, vt statim ostendetur; sed sunt ipsis vnita tanquam motoribus repræsentatis per ipsa: vnde quando debent apparere, efformant sibi corpora ex aëre condensato, & in illis aptè motis exercent opera vitæ quantùm ad apparentiam, non autem in rei veritate; & ita videntur loqui, manducare, ambulare, & similia exercent per motum artificiosum in corporibus assumptis. Hæc manifesta sunt & indubitata apud omnes, & probantur à D. Thoma quæstione sequenti: sed dubitatur in præsenti, vtrùm Angeli sint omninò incorporei & immateriales.

Prima opinio negat, Angelos esse omninò incorporeos & immateriales. Saducæi & alij, quos refert Aristoteles 4. Physicorum, dixerũt Angelos esse omninò corporeos. Alij, quamuis negarent Angelos esse extensos quantitatiuè, dicebant tamen eos constare ex forma substantiali & materia prima eiusdem rationis ac nostra. Alij Denique, vt Alensis, D. Bonauentura, Richardus, & Aureolus dixerunt, Angelos constare materia prima spirituali, quæ sit entitas partialis & incompleta per modũ puræ potentiæ, omninò indiuisibilis & incapax quantitatis, ac proinde illos ex ea, & ex sua forma spiritali physicè componi. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrum. In lib. Genesis habetur: Videntes filij Dei filias hominum quod essent pulchræ, acceperunt sibi vxores: Hoc autem non potest fieri, nisi haberent corpora: sed per filios Dei intelliguntur Angeli: ergo Angeli sunt materiales & corporei. Item in sacra Scriptura sæpissimè fit mentio, quomodo Angeli apparuerint cum corporibus, & exercuerint actiones vitales, vt manducandi, loquendi, & ambulandi; quæ omnia indicant ipsos esse corporeos. Idem docuerunt plures sancti Patres: vnde Augustinus lib. 12. confessionum cap. 21. sic ait: Deus fecit materiam communem visibilium & inuisibilium: ergo Angeli, licèt inuisibiles, sunt compositi ex materia.

Secundò, In substantia sunt duo extrema, scilicet purus actus, & pura potentia; alia autem omnia participant de vtroque extremo: sed Angeli non sunt purus actus, hoc enim soli Deo competit; nec sunt pura potentia, cùm hoc competat soli materiæ primæ: ergo Angeli participant de vtroque; ita vt habeant formam quæ sit actus, & materiam quæ sit potentia. Maximè, quia Angeli sunt compositi ex genere & differentia: constat autem quòd genus sumitur à materia.

Tertiò, Inter formas aliquæ sunt spirituales, vt animæ rationales: Aliæ sunt materiales, vt cæteræ: ergo etiam inter materias vna erit corporea & quantitatiua, alia verò spiritualis: est enim in vtroque paritas. Plura possunt videri argumenta apud D. Thomam de spiritualibus creaturis art. 1.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd in Angelis nulla est materia corporalis & extensa. Aut quæ sit eiusdem rationis cum nostra. 3. Nec etiam est in illis materia spiritualis: sed sunt omninò incorporei & immateriales. 4. Et consequenter sunt ab intrinseco incorruptibiles. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, Conciliorum, & sanctorum Patrum. Psalmo 103. dicitur: Qui facis Angelos tuos spiritus. Ad Ephesios 6. habetur: Contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus. Concilium Lateranense cap. firmiter, de summa Trinitate, sic ait: Vnum vniuersorum principium, creator omnium visibilium & inuisibilium, & spiritualium & corporalium, qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis vtramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem & corporalem, Angelicam videlicet & mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu & corpore cõstitutam. Idem docent communiter sancti Patres, & probat ex professo D. Thomas hîc art. 1. Deinde probatur ratione eiusdem D. Thomæ: Cùm hoc Vniuersum secundùm se totum sit opus Dei perfectissimum, iuxta illud Genesis, 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona; debet perfectè illi assimilari: hoc ènim petit effectus, si sit perfectus, vt perfectè repræsentet suam causam, quantùm est in se: ergo Angeli, qui sunt perfectiores partes Vniuersi, sunt purè intellectuales sicut Deus, quamuis non eodem modo: ac proinde sunt incorporei, in corporeis enim non potest esse pura intellectualitas: cùm enim immaterialitas sit ratio cognoscibilitatis, tam actiuæ, quàm passiuæ ex D. Thoma supra, qu. 14. art. 1. vbi non est pura immaterialitas, non potest esse pura intellectualitas; vt patet in homine, qui non est purè intellectualis, sed rationalis & cognoscitiuus in sua intellectione per conuersionem ad phantasmata; quia non est immaterialis & incorporeus

poreus, licèt habeat animam intellectiuam.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Si in Angelis eſſet materia eiuſdē rationis cum noſtra, ſecundùm ſe eſſet capax quantitatis ſibi debitæ ad modum proprietatis: & ita vel miraculosè ea priuaretur, quod non eſt admittendum; nam conſtitutio rerum naturalium eſt naturalis: vel illam actu haberet, & ita eſſet corporea & extenſa; quod tamen ex dictis in prima parte concluſionis conſtat eſſe falſum. Deinde, ſi eſſet in Angelis materia eiuſdem rationis ac noſtra, appeteret alias formas, ſicut noſtra, & ab intrinſeco eſſet capax recipiendi illas; & ita Angeli eſſent corruptibiles ab intrinſeco, quod nullus dicet: ergo in Angelis non eſt materia eiuſdem rationis cum noſtra.

Probatur tertia pars concluſionis authoritate D. Thomæ hîc art. 2. vbi ſic ait: Sed adhuc vlterius impoſſibile eſt, quòd ſubſtantia intellectualis habeat qualemcūque materiam. Item qu. 6. de potentia art. 6. ad 4. ait: Poſſet autem dici, quòd eſſet alia materia à materia corporum diuiſa; non quidem dimenſionis diuiſione, ſed per ordinem ad alterius generis formam, nam potentia actui proportionatur; magis tamen credimus, quòd non ſint Angeli ex materia & forma compoſiti, ſed ſint formæ tantùm per ſe ſtantes. Item opuſc. 15. cap. 18. ait: Ex quibus patet omnibus, hanc fuiſſe Dionyſij ſententiam, quòd Angeli ſunt immateriales & ſimplices ſubſtantiæ. Et tandem de ſpiritualibus creaturis art. 1. ſic habet: Inter omnes autem creaturas Deo maximè appropinquant ſpirituales ſubſtantiæ, vt patet per Dionyſium 4. cap. Cœleſtis Hierarchiæ; vnde maximè accedunt ad perfectionem primi actus; cùm comparentur ad inferiores creaturas, ſicut perfectum ad imperfectum, & ſicut actus ad potentiam: nullo ergo modo hæc ratio ordinis rerum habet, quòd ſubſtantiæ ſpirituales ad eſſe uum requirant materiam primam, quæ eſt incompletiſſimum inter omnia entia, ſed ſunt longe ſupra totam materiam, & omnia materialia eleuatæ. Deinde probatur ratione: Quæcumque materia ſit, etiam ſpiritualis, debet eſſe pura potentia; aliàs ex ipſa & forma non fieret vnum per ſe, vt probatum eſt in Philoſophicis, cùm ex duobus entibus in actu non fiat, niſi vnum per accidens; vnde materia illa ſpiritualis Angelica, ſi daretur, eſſet phyſicè pura potentia: ſed hæc repugnat naturæ Angelicæ; nam cùm Angeli ſint altiſſimi, & perfectiſſimi inter omnes creaturas, magis participant de ratione eſſendi, ac proinde ſunt magis actu, & magis remoti à pura potentialitate; quia actus eſt potiſſima ratio eſſendi; & quod magis participat de actu, magis eſt remotum à pura potentialitate: ergo Angeli ita ſunt actus, vt nullam habeant materiam phyſicam quamcumque; aliàs non eſſent remoti à pura potentialitate. Denique: Si in Angelis eſſet aliqua materia phyſica: vel eorum forma eſſet ſeparabilis à tali materia, vel non. Si dicatur primum: ergo Angeli ſunt corruptibiles (cuius contrarium ſtatim probabitur;) propter hanc enim rationem homines ſunt corruptibiles & corrumpuntur. Si dicatur ſecundum: ergo forma Angelica non eſt per ſe ſubſiſtens; non enim aliunde colligimus animam rationalem eſſe per ſe ſubſiſtentem, niſi quia remanet ſeparata à materia; & ita forma Angelica eſſet imperfectior humanâ, quod nullus dicet: ergo in Angelis non eſt materia ſpiritualis, ſed ſunt omninò immateriales.

Probatur quarta pars concluſionis authoritate D. Th. hîc art. 5. & præcipuè ad 3. vbi expreſsè docet Angelos eſſe incorruptibiles, quāuis eorum eſſe dependeat à Deo, ſicut à cauſa, & ſic concludit: Non autem dicitur aliquid eſſe corruptibile, per hoc quòd Deus poſſit illud in non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſeruationem: ſed per hoc quòd in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel ſaltem potentiam materiæ. Idem docet 2. contra Gentes cap. 30. & alibi. Deinde probatur ratione indicata à D. Th. In Angelis non eſt potentia paſſiua realis ad non eſſe, cùm in illis non ſit materia prima, vt dictum eſt, nihil enim poteſt eſſe potentia paſſiua realis ad non eſſe in ſubſtantiis creatis, niſi materia prima; quia cùm non eſſe ſit ſimpliciter malum, vt pote priuatio omnis boni, non poteſt eſſe obiectum per ſe & primarium alicuius inclinationis naturalis, cùm natura tēdat in bonum; ſed tantùm eſt obiectum per accidens & ſecundarium, in quantū potētia & inclinatio fertur in aliud eſſe incōpoſſibile cum eo quod habet; quod ſolummodo cōpetit materię primę, ipſa enim ſola eſt potentia ad formam ſubſtantialem incompoſſibilem cum forma, qua actu informatur (duæ enim formæ ſubſtantiales ſunt incompoſſibiles in eadem materia, vt dictum eſt in Phyſicis): & ita eo ipſo quòd materia eſt potentia ad aliam formam, per accidens eſt etiam potentia ad non eſſe illius formæ quam habet: ergo Angeli ex natura ſua ſunt incorruptibiles ab intrinſeco; quia vt aliquid ſit corruptibile ex natura ſua ab intrinſeco, requiritur vt in ipſo ſit potentia paſſiua ad non eſſe; & non ſufficit quòd in Deo ſit potentia actiua ad eius deſtructionem; ſic enim aliquid dicitur corruptibile ab extrinſeco, ſicut omnia dicuntur ab æterno creabilia ab extrinſeco, propter omnipotentiam Dei creantis: & ita non ſufficit in re non repugnantia ad non eſſe, vt poſſit dici corruptibilis ab intrinſeco. Denique, Angelus ex natura ſua eſt forma per ſe ſubſiſtens, cùm ſit ſimplex, & ſpiritualis, & independens in ſuo eſſe à materia: ergo eſt incorruptibilis ab intrinſeco; tum corruptione per accidens, quando

Digitized by Google

quando ſcilicet aliquid corrumpitur ad corruptionem alterius, quod enim habet eſſe per ſe independens ab alio, non corrumpitur ad corruptionem illius; tum corruptione per ſe propria ad ipſum primariò terminata, quia talis corruptio non accidit, niſi quando ab aliquo ſeparatur eſſe exiſtentiæ, vel forma tribuens illud, vel vtrumque; conſtat autem quòd à forma per ſe ſubſiſtente non poteſt ſeparari eſſe, quia tale eſſe conuenit illi per ſe & neceſſariò, perſeitate & neceſſitate phyſica (licèt non Metaphyſica, quæ eſt neceſſitas ſimpliciter ex vi terminorum); ideò enim materia & compoſitum habent eſſe, quia habent formam; & è contra eſſe amittunt, quia formam amittunt: conſtat etiam quòd forma prædicta non poteſt à ſeipſa ſeparari, nec forma per ſe exiſtens à ſeipſa per ſe exiſtente, vt ex terminis ipſis manifeſtum eſt. Si dicatur, quòd eſt corruptibilis corruptione per ſe, ſed impropria, ſcilicet per annihilationem: verum quidem eſt; ſed hæc corruptibilitas non conuenit rei per aliquod principium poſitiuum ad illam tendens; nulla enim creatura petit annihilari, & ita connaturaliter nulla poteſt annihilari ex D. Thoma infrà, q. 104. art. 4. & ſic corruptibilitas hæc omninò eſt ab extrinſeco, cui ſubiecta eſt omnis creatura: & propterea 1. ad Timotheum 6. dicitur, quòd ſolus habet immortalitatem; ideſt non ſolùm à ſe, quod non competit creaturæ; ſed etiam omnimodam, id eſt ab intrinſeco, & ab extrinſeco, quod etiam non conuenit creaturæ. Igitur incorruptibilitas Angelorum probatur à priori ex eorum immaterialitate; immaterialitas autem probatur à poſteriori ex eorum incorruptibilitate; vnde non eſt circulus vitioſus in his probationibus: maximè quia adducuntur aliæ rationes pro vtraque parte.

Ad primum ergo dicendum, quòd per ly *filij Dei*, vel *Angeli Dei*, iuxta interpretationem Septuaginta, intelliguntur filij Seth, quia colebant Deum: per filias autem hominum intelliguntur mulieres deſcendentes ex ſtirpe Caïn. Quando autem Angeli apparent cum corporibus, efformant ſibi illa ex aëre condenſato: nec exercent actiones corporales vitales; ſed alias ſimiles, vt ipſemet Raphaël manifeſtauit dicens, Videbar vobis manducare &c. Quamuis autem aliqui ſancti Patres docuerint Angelos eſſe corporeos; eorum tamen opinio iam non recipitur: Ad authoritatem verò Auguſtini, dicendum cum D. Thoma quæſt. de ſpiritualibus creaturis art. 1. ad 4. quod ibi Auguſtinus per materiam communem viſibilium & inuiſibilium, intelligit ipſam ſubſtantiam tum rerum corporearum, tum Angelorum, prout eſt informis, ſecundùm quòd nondum eſt conuerſa ad Verbum, à quo illuminatur. Ibidem D. Thomas ad 14. explicat S. Damaſcenum qui dicit: Solus Deus immaterialis eſt: dicendo quòd ſolus Deus dicitur immaterialis & incorporeus; quia omnia alia eius ſimplicitati comparata, poſſunt reputari quaſi corpora materialia, licèt in ſe ſint incorporea & immaterialia.

Ad ſecundum dicendum cum D. Thoma loco citato ad 25. quòd quando duo extrema ita ſe habent, vt vnum ſit perfectiſſimum, & aliud imperfectiſſimum: ſi medium ſit ſuperioris gradus & rationis, nō participat de extremo omninò imperfecto, ſed de perfectiſſimo cum elongatione ab imperfecto; & hoc contingit in præſenti. Ad illud quod ſubditur, dicendum quòd ſolùm in rebus compoſitis ex materia & forma, genus ſumitur à materia, vt docet D. Thomas hic art. 2. ad 1. vbi de immaterialibus ſic ait: In rebus immaterialibus non eſt aliud, determinans & determinatum; ſed vnaquæque earum ſecundùm ſeipſam tenet determinatum gradum in entibus: & ideò genus & differentia in eis non accipitur ſecundùm aliud & aliud ſed ſecundùm vnum & idem; quæ tamen differunt ſecundùm conſiderationem noſtram, in quantum enim intellectus noſter conſiderat illam rem, vt indeterminatè, accipitur in eis ratio generis; in quantum verò conſiderat vt determinatè, accipitur ratio differentiæ.

Ad tertium dicendum, quòd nulla eſt paritas: nam materia ex ſe importat quòd ſit materialis; & ita implicat contradictionē, dari materiam primam, quæ ſit ſpiritualis: forma verò abſtrahit ab vtroque; vnde ſi ſit immerſa materiæ, dicitur materialis; ſi ſit per ſe ſubſiſtēs, dicitur ſpiritualis: vtrumque autem cognoſcitur ex operationibus ipſius, ſi fiant medio organo corporali, vel non.

DVBIVM IV.

Vtrùm ſint, aut poſſint eſſe plures Angeli in eadem ſpecie.

SVpponendum eſt, omnes Angelos conuenire genericè in natura intellectuali, quæ eſt infinitè inferior diuinâ; ſed eſt ſuperior humanâ ſiue rationali, vt manifeſtè apparet ex diuerſa operatione intellectuali, cuique propria: nam Angelica eſt intellectualis per ſimplicem rei contemplationē, humana verò ſiue rationalis habet annexum diſcurſum, deueniendo ſcilicet ex vno in aliud, quod ſine dubio eſt imperfectius: vnde ſi Angeli diſtinguūtur omnes ſpecie, vt ſtatim oſtendetur diſtingui, talis diſtinctio conſiſtit in diuerſis modis participandi naturam intellectualem, qui modi diuerſi ſint eſſentiales.

Prima opinio aſſerit, quòd ſint, aut ſaltem poſſint eſſe plures Angeli in eadē ſpecie. Quòd omnes Angeli de facto ſint eiuſdē ſpeciei, docent Albertus magnus, & S. Bonauētura. Quòd aliqui ſint eiuſdem ſpeciei, docent Gabriel, Alenſis,

Digitized by Google

Alenſis, Molina, & Valentia. De poſſibili verò ſecundùm legem ordinariã tenent Henricus, Scotus, Durandus, Suares, Vaſques,& Alij. De potentia verò abſoluta tenent etiã aliqui Thomiſtæ, vt Ferrarienſis, & Bannes: Capreolus autẽ tenet id eſſe probabile. Probatur quòd de facto ſint: Angeli conueniunt in gradu intellectualitatis, ſicut homines in gradu rationalitatis:ergo ſicut eſſe magis ratiocinatiuum non diſtinguit ſpecie homines,ſic nec eſſe magis intellectiuum diſtinguet ſpecie Angelos:conſtat autem,quòd Angeli ſolùm diſtinguuntur in hoc, quòd ſunt magis, vel minùs intellectiui: & ita ſolò numero diſtinguuntur. Quod quadrat dictis Sanctorum, qui dicunt quòd Angeli ſunt vnius naturæ,aut vnius & eiuſdem eſſentiæ,ſicut homines. Deinde in Angelis debet eſſe perfecta dilectio: ſimilitudo autem in ſpecie confert ad dilectionem. Denique ex oppoſito ſequitur quòd Angeli inferiores non cognoſcant quidditatiuè ſuperiores: nam potentia intellectiua & ſpecies intelligibiles proportionantur quidditati vniuſcuiuſque Angeli; & ita virtus intellectiua inferioris,& ſpecies eius ſunt multò inferiores in cognoſcendo & repræſentando intelligibilitate paſſiua ſuperiorum, ſi ſpecie diſtinguantur;& conſequenter non cognoſcentur adæquatè ab inferioribus:ſed falſum eſt,quòd Angeli inferiores nõ cognoſcãt quidditatiuè ſuperiores,ergo nõ diſtingũtur ſpecie.

Secundò, quòd ſaltem poſſint eſſe diuinitus plures Angeli in eadem ſpecie. Probatur ex quadam determinatione Vniuerſitatis Pariſienſis vnà cum Epiſcopo:nam inter articulos ab ipſa damnatos referuntur ſequentes. Primus, dicere quòd quia Intelligentiæ non habent materiam, Deus non poteſt plures eiuſdem ſpeciei facere; error. Secundus,dicere quòd Deus non poteſt multiplicare indiuidua ſub vna ſpecie ſine materia; error. Tertius, quòd formæ non recipiant diuiſionem, niſi ſecundùm materiam;error.Item S.Aug.lib.3.de libero arbitr. cap.12. dicit, quòd ſi Deus annihilaret omnes Angelos, poſſet ſine dubio creare multò plures eiuſdem ſpeciei & gradus: ergo ſaltem diuinitus poſſunt eſſe plures Angeli in eadem ſpecie.

Tertiò, Animæ rationales,etiam ſi crearentur extra materiam,& ſine vllo ordine ad illam, eſſent tamen eiuſdem ſpeciei: ergo Angeli, etiam ſi ſint expertes materiæ, nec vllum dicant ordinem ad materiam,poſſunt tamen eſſe eiuſdem ſpeciei. Deinde,ſi Deus deſtrueret & annihilaret v.g.Michaëlem,in tali caſu vel poſſet producere alium Angelum eiuſdem ſpeciei, vel non: ſi dicatur primum habetur intentum,quòd ſcilicet ſucceſſiuè ad minus poſſunt eſſe plures Angeli eiuſdem ſpeciei: ſecundum autem non poteſt dici; aliàs virtus diuina periiſſet. Denique, poteſt Deus augere perfectionem ſubſtantialem Gabrielis: ergò poterit etiam facere quòd natura Gabrielis ſit in alio indiuiduo; multiplicantur enim indiuidua eiuſdem ſpeciei,per hoc quòd aliqua natura eſſentialiter indiuiſibilis recipiat in indiuiduis diuerſam perfectionem ſubſtantialem, vt patet in hominibus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd de facto non ſunt plures Angeli in eadem ſpecie: 2. Nec poſſunt eſſe de potentia Dei ordinaria: 3. Imò nec de potentia abſoluta. Ita tenent ferè omnes Diſcipuli D. Thomæ, vt Caietanus de ente & eſſentia cap. 5. qu. 9. Capreolus in 2. d. 3. qu. 1. ad 2. Bergomenſis in tabula aurea dub. 115. Nazarius 1. p. q. 50. art. 4. Controuerſ. 2. Noſtri Salmant. ibidem dubio 5. 6. & 7. & Alij extra ſcholam D. Thomæ.

Probatur prima pars concluſionis authoritate & ratione D. Th. de ſpiritualibus creaturis art. 8. & 2. contra Gentes cap. 93. vbi dicit, quòd illa ſola videntur multiplicari ſecundùm numerum in vnica ſpecie, quæ ſunt corruptibilia, vt natura ſpeciei, quæ non poteſt conſeruari in vno, conſeruetur in pluribus: ſed Angeli ſunt incorruptibiles: ergo non ſunt plures Angeli vnius ſpeciei. Minor argumenti D.Thomæ patet ex ſupradictis. Conſequentia eſt manifeſta. Probatur & explicatur maior: Sol, Luna, & cœleſtes orbes ſunt creata à Deo in vnico indiuiduo, ex hoc præcisè quòd ſunt incorruptibilia, ac proinde conſeruabilia in vnico indiuiduo: ergo illa ſolùm videntur multiplicari ſecũdùm numerum in vnica ſpecie, quæ ſunt corruptibilia. Nec obſtant inſtantiæ aduerſariorum in contrarium: quòd ſcilicet anima rationalis eſt incorruptibilis; ſicut & aliqua accidentia,vt intellectus & voluntas; ac tandem ſtellæ: quæ tamen omnia multiplicantur ſecundùm numerum in vnica ſpecie. Dicendum enim ad primam & ſecũdam, quòd D. Thomas eſt intelligendus de incorruptibilitate rei ſubſtantialis, per ſe ſubſiſtentis & completæ, qualis eſt Angelus; non verò anima, quæ ex hoc quòd eſt forma corporis, ad eius multiplicationem multiplicatur: ſicut & accidentia ad multiplicationem ſubiecti, cuius ſunt formæ. Ad tertiam autem inſtantiam dicendum:quòd ſi ſtellæ ſunt continuæ cum cœlo, vt pote partes eius craſſiores & diuerſa organa ad influendum ad hæc inferiora, vt tenet Nazarius, ſunt idem indiuiduum cum toto cœlo, in quo ſunt, ſicut diuerſæ partes corporis humani; & ita non multiplicantur in ſpecie, vt indiuidua totalia & adæquata. Si autem dicatur, quòd ſunt tantùm contiguæ cum cœlo, vt alij meliùs dicunt, & nos ſuo loco in Philoſophicis docuimus,dicendum quòd diſtinguntur omnes ſpecie inter ſe, & à cœlo in quo ſunt; ſicut omnes cœli diſtingũtur ſpecie abinuicem ex,

ex D. Thoma de ſpiritualibus creaturis art. 8. Deinde, bonum & perfectio Vniuerſi conſiſtit principaliter in ordine per ſe; non verò in ordine per accidẽs, qui ſolùm per accidẽs in eo reperitur: ergo Angeli qui ſunt principales partes Vniuerſi, diſtingũtur ſpecie; nã ordo eſſentialis perfectionis inter ſpecies eſt ordo per ſe, ordo verò inter indiuidua eſt materialis & per accidens; ſolùm ſcilicet requiſitus à natura propter corruptibilitatem ipſorum indiuiduorum, vt ſcilicet ſpecies, quæ non poteſt conſeruari in vnico indiuiduo, conſeruetur in pluribus ſibi continuò ſuccedentibus.

Probatur ſecunda pars concluſionis eiſdem authoritatibus D. Thomæ, quas referemus in probatione tertiæ partis, quæ à fortiori hanc probant. Deinde repugnat naturæ ſpecificæ Angelorum multiplicari in indiuidua, cùm ſit irreceptibilis in materia: forma autem irreceptibilis ex D. Thoma hîc art. 4. eſt immultiplicabilis in indiuidua, vt patet in exemplo albedinis adducto ibidem: quæ ſi eſſet actu & aptitudine ſeparata à ſubiecto, ita vt nullum diceret ordinem ad illud, eſſet vnica numero & immultiplicabilis: ergo de potentia ſaltem Dei ordinaria, non poſſunt eſſe plures Angeli in eadem ſpecie; nam poſſe fieri aliquid de lege vel potentia ordinaria, eſt poſſe fieri iuxta naturas rerum, & modo eis debito ac conuenienti ſeruato.

Probatur tertia pars concluſionis authoritate D. Thomæ infrà, quæſt. 75. art. 7. vbi loquens de Angelis ſic ait: Manifeſtum eſt quòd neceſſe erit in eis eſſe diuerſitatem ſpecie: non enim poteſt intelligi, quòd aliqua forma ſeparata ſit, niſi vna vnius ſpeciei; ſicut ſi eſſet albedo ſeparata, non poſſet eſſe niſi vna tantùm. Item de ſpiritualibus creaturis art. 8. ait: Si autem Angelus eſt forma ſimplex abſtracta à materia impoſſibile eſt etiam fingere, quòd ſint plures Angeli vnius ſpeciei. Item in 2. d. 3. q. 1. art. 4. ſic ait de Angelis: Si enim immateriales ponuntur, cùm nulla forma vel natura multiplicet numerum, niſi in diuerſitate materiæ, oportet quòd forma ſimplex & immaterialis, non recepta in aliqua materia, ſit vna tantùm: vnde quicquid eſt extra eam, eſt alterius naturæ, eo quòd diſtet ab ea ſecundùm formam; non ſecundùm materiale principium, quod ibi nullum eſt. Idem docet alibi, vt 10. Metaph. lectione 11. exponens Philoſophum expreſsè docentem noſtram concluſionem.

Secundò, vnitas & diſtinctio proueniens phyſicè à forma, tanquam à prima radice, neceſſariò eſt vnitas & diſtinctio ſpecifica, & non purè indiuidualis; cùm ſit vnitas & diſtinctio formalis: ſicut vnitas & diſtinctio proueniens à materia, eſt purè indiuidualis, quia eſt materialis: Quòd autem diſtinctio & vnitas formalis ſit ſpecifica, conceditur communiter, & ſignum huius eſt, quòd omnis vnitas & diſtinctio ſpecifica prouenit à forma: ſed in forma ſimplici per ſe ſubſiſtente, omninò ſeparata à materia, nec vllum dicente ordinem ad materiam, qualis eſt Angelus, vnitas & diſtinctio prouenit phyſicè à forma, tanquam à prima radice; cùm talis forma nihil dicat intrinſecum ſibi, pertinens ad ſuam eſſentiam, niſi ſeipſam, vt patet: (ſola enim materia poteſt pertinere ad eſſentiam cum forma: ſupponitur autem, quòd talis forma ſit penitus ſeparata à materia, vt Dubio præcedenti oſtenſum eſt:) ergo vnitas & diſtinctio, quæ eſt inter Angelos, eſt ſpecifica, & non purè indiuidualis. Confirmatur: indiuidua alicuius ſpeciei conueniunt in perfectione intrinſecè ſpectante ad naturam ſpecificam; ita vt tota ſit in quolibet indiuiduo: diſtinguntur autem in diuerſis modis ſubſtantialibus habendi illam; quia non totaliter, ſiue non omni modo poſſibili habetur à ſingulis: ſed quando natura ſpecifica eſt ab intrinſeco per ſe ſubſiſtens, omninò ſeparata à materia ſiue receptiuo, tam actu, quàm aptitudine, non poteſt dari pluralitas aut diuerſitas modorum habendi illam; vt enim detur talis diuerſitas, debet quodlibet indiuiduum non totaliter & adæquatè illam participare, ſed limitatè, quamuis totam participet: ſi enim quodlibet indiuiduum illam totaliter, & quantum participabilis eſt ex parte modi, participaret, non poſſent eſſe plures modi participandi diſtincti, vt conſtat ex ipſis terminis: Vbi autem natura ſpecifica eſt omninò ſeparata à materia, non eſt vnde poſſit prouenire hæc limitatio modorum ſubſtantialium illam participandi; cùm limitatio debeat prouenire ab oppoſito, ſicut limitatio actus à potentia, & limitatio formæ à materia: ergo in natura purè immateriali nõ poteſt eſſe multiplicatio purè numerica indiuiduorum: & conſequenter nec de potentia abſoluta poſſunt eſſe plures Angeli in eadem ſpecie.

Reſpondent Aduerſarij huic rationi, eiúſque confirmationi diuerſimodè. Aliqui negant quòd diſtinctio proueniens à forma ſit ſemper formalis: & tantùm concedunt eſſe formalem, quando diſtinctio prouenit à forma, ſecundùm id quod eſt in ipſa formale, & non ſecundùm id quod eſt materiale: dant exemplum, quia duæ animæ rationales diſtinguntur tantùm materialiter, & tamen diſtinctio prouenit ab ipſis quæ ſunt formæ. Alij dicunt, quòd diſtinctio numerica Angelorum prouenit à ſubſiſtentia, quæ eſt receptiuum eſſentiæ, & afferunt pro ſe authoritatem D. Thom. in 1. d. 34. q. 1. vbi ſic ait: In illis, in quibus aliud eſt eſſentia, quàm hypoſtaſis vel ſuppoſitum, oportet quòd ſit aliquid materiale, per quod natura communis indiuiduetur, & determinetur ad hoc ſingulare. Alij denique dicunt, quòd talis diſtinctio numerica prouenit ab actione

Dei

Dei producentis, in cuius poteſtate eſt producere res in tanta perfectione & limitatione; & ita talis natura non totaliter communicaretur vni.

Sed contra primum, ſicut materia vt ſic non poteſt eſſe principium diſtinctionis, niſi purè materialis: ſic nec forma vt ſic poteſt eſſe principium diſtinctionis, niſi purè formalis; aliàs effectus eſſet vltra ſuam cauſam. Contra id autem quod dicitur, in forma eſſe aliquid materiale: cùm ſit ſermo de indiuiduatione phyſica, principium diſtinctionis purè indiuidualis debet eſſe aliquid phyſicum, à quo deſumatur indiuiduatio, & differentia indiuidualis metaphyſica. Hoc poſito ſic procedit ratio. Vel forma Angeli phyſicè conſiderata & indiuiduata, dicit aliquid materiale phyſicũ ſupra ſeipſam, vel non. Si dicatur primum: Ergo Angeli non ſunt omninò immateriales, cùm importẽt aliquid materiale phyſicum in ſua eſſentia in ſe abſolutè conſiderata, cuius contrarium probatum eſt dubio præcedenti. Si dicatur ſecundum: ergo diſtinctio, quæ eſt inter Angelos, eſt omninò formalis; cùm procedat à forma, quæ nihil includit materiale. Ad exemplum autem dicendum, quòd duæ animæ rationales diſtinguntur numero, quia dicunt ordinem ad materias diſtinctas.

Contra ſecundum, ſubſiſtentia eſt actus & oritur à forma vt patet: ergo vnitas & diſtinctio, quæ prouenit ab ipſa, radicaliter prouenit à forma, ac proinde eſt formalis & ſpecifica, & non materialis aut purè numerica. Nec cõtrarium docet D. Th. loco citato: in eo enim tantùm vult, quòd ſubſiſtentia ſit principium indiuiduationis loco materiæ, ſiue quòd indiuiduatio ſumatur per ordinem ad ſubſiſtentiã, in his quæ carent materia phyſica, & in quibus ſuppoſitum eſt aliud à natura: non autem vult quòd ſubſiſtentia ſit principium indiuiduationis eo prorſus modo, quo materia in rebus cõpoſitis: quia ſubſiſtentia, cùm ſit actus procedens à forma, habet oppoſitam rationem materiæ, quæ eſt pura potentia: & ita ſubſiſtentia ſecundùm ſe poteſt quidem eſſe principium indiuiduationis & diſtinctionis numericæ; ſed non purè numericæ, at numericæ ſimul & ſpecificæ ſine vlla diſtinctione virtuali: & ita D. Thomas ibi per naturam communem non intelligit ſpecificam atomam, ſed ſpecificam ſubalternam ſiue genericam.

Contra tertium. Principium indiuiduationis debet eſſe intrinſecũ & connaturale: cùm quodlibet indiuiduum ſit intrinſecè indiuiduum; & ſe habet eo proportionali modo, quo cauſa formalis reſpectu ſui effectus formalis: & ita cùm Deus non poſſit ſupplere defectum cauſæ formalis, vel quaſi formalis, ſiue quæ ſe habet intrinſecè eo proportionali modo reſpectu ſui effectus, quo cauſa formalis reſpectu ſui: ſic nõ poteſt ſupplere huiuſmodi principium; & ita actio diuina non eſt ſufficiens principium indiuiduationis aliquorum; & conſequenter eſt ex ſe indifferens, vt producat diſtincta numero, aut ſpecie.

Ad primum ergo dicendum, quòd eſt magna diſparitas: quia in hominibus eſt materia; & ideò eſt diſtinctio purè indiuidualis; non autem in Angelis, in quibus non eſt materia: differentiæ autem ſpecificæ Angelorum ſunt extra intellectualitatem communem omnibus, ſed ſunt nobis ignotæ. Sancti Patres autẽ, per naturam aut eſſentiam, non intelligunt ſpecificam ſpecie infima, ſed ſubalternam, ſiue communem, ſcilicet naturam intellectualem, in qua conueniunt, ſicut homines in rationali, ſed non eodem modo. Ad aliud dicendum, quòd ſimilitudo in ſpecie non eſt cauſa ſemper maioris dilectionis: nam poſſumus plus diligere Deum & Angelos, quàm alios homines: & maximè quando dilectio ſequitur cognitionem purè intellectualẽ, abſtrahendo à ſenſu; nam hæc fertur in maius bonum: vnde cùm diſtinctio ſpecifica Angelorum ſit maius bonũ Vniuerſi, quàm ſi eſſet ſolùm numerica, potius iuuat, quam impediat dilectionem mutuam. Ad aliud dicendum, quòd ſpecies, quæ ſunt in aliqua potentia, poſſunt quidditatiuè repræſẽtare res aliquo modo ſuperiores illis, in quibus ſunt tales ſpecies, dummodo conueniant in eodem gradu immaterialitatis, ſicut conueniũt omnes Angeli: licèt magis & minus illum participent; ſed hoc ſe habet materialiter ad ſpeciem, ac proinde ad potentiam.

Ad ſecundum dicendum, quòd hi articuli fuerunt reuocati ab Stephano Epiſcopo Pariſienſi anno Domini 1325. quatenus poterant eſſe contra D. Thom. quamuis poſſit dici hos articulos præcipuè eſſe contra Auerroiſtas, vt notant Caietanus & Ferrarienſis, qui vnicum ponebant intellectum humanum, quem dicebant non poſſe multiplicari, quia non erat materialis. Deinde doctrina D. Thomæ ab eadem Vniuerſitate plurimum laudatur, approbatur à Sũmis Pontificibus, imò & à Chriſto. Ad aliud dicendum, quòd S. Auguſt. loquitur de ſpecie ſubalterna, & de gradu ordinis, vel Hierarchiæ.

Ad tertium dicẽdum, quòd licèt Deus crearet animas rationales extra materiam; tamen dicerent ordinem ad illam, cùm eſſentialiter ſint partes hominis, & materia pertineat ad hominis eſſentiam, vt compars: & ex hoc ordine indiuiduarentur ſub eadem ſpecie. Ad aliud dicendum, quòd in tali caſu ſi Deus vellet producere Angelum eiuſdem ſpeciei, deberet reproducere eundem Michaëlem, quia eſt impoſſibilis alius eiuſdem ſpeciei. Ad aliud dicendum, quòd eſt impoſſibilis talis additio perfectionis ſubſtantialis, manente eadem ſpecie: ſi varietur ſpecies, ſumus extra caſum difficultatis.

QVÆSTIO

Digitized by Google

QVÆSTIO LI.

De comparatione Angelorum ad corpora, in tres articulos diuisa.

DEINDE quæritur de Angelis per comparationem ad corporalia. Et primò de comparatione angelorum ad corpora. Secundò, de comparatione angelorum ad loca corporalia. Tertiò, de comparatione angelorum ad motum localem.

Circa primum quæruntur tria.

¶ Primò, vtrum angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

¶ Secundò, vtrum assumant corpora.

¶ Tertiò, vtrum in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita.

266 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli habeant corpora naturaliter sibi vnita. Dicit enim Orig. in lib. periarchon. * Solius Dei, id est, Patris & Filij, & Spiritus sancti, naturæ illud proprium est, vt sine materiali substantia & absque vlla corporeæ adiectionis societate intelligatur existere. Bern. etiam dicit in 6. Ho. † super cant. Demus Deo soli sicut immortalitatem sic incorporeitatem, cuius natura sola neque propter se, neque propter alium solatio indiget instrumenti corporei. Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio. Augu. * etiam dicit super Genes. ad lit. Dæmones aërea dicuntur animalia, quia corporum aëreorum natura indigent. Eadem autem est natura dæmonis & angeli. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi vnita.

*2. d. 8. art. 1. Et 2. c. 6. ca. 48. 89. & 90. Et pot. q. 6. a. 6. Et mal. q. 16. ar. 1. Et spiritu art. 5. Et opusc. 11. c. 3. Et op. 15. ca. 18. * Li. 1. c. 6. in fi. to. 4. † Serm. 6 circa princ. & se m 5. * Libr. 2. cap. 17. & libr. 3. sup. Gen. c. 10. in princ. t. 3.*

¶ 2 Præterea, Greg. † in Homil. Epiphaniæ, nominat angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore & anima. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi vnita.

† Hom. 10 in Euan. circa principium.

¶ 3 Præterea, Perfectior est vita in angelis, quàm in † animabus. Sed anima non solum viuit, sed etiam viuificat corpus. Ergo angeli viuificant corpora naturaliter sibi vnita.

Con. Nice. 2 Actio 5. & de sum. Tri. & fide Cathol. ca. firmiter.

SED contra est, quod Dicit Dion. * ca. de di. no. quòd angeli sicut incorporales intelliguntur, ita & immateriales.

** C. 4. parum a prin.*

CONCLVSIO

Substantiæ intellectuales & angeli, cùm non suscipiant scientiam à sensibilibus, non habent corpora sibi naturaliter vnita.

RESPONDEO dicendum, quòd angeli non habent corpora sibi naturaliter vnita. Quod enim accidit alicui naturæ, non inuenitur vniuersaliter in natura illa: sicut habere alias, quia non est de ratione animalis, non conuenit omni animali. Cùm autem intelligere non sit actus corporis, nec alicuius virtutis corporeæ, vt infra patebit: * habere corpus vnitū non est de ratione substantiæ intellectualis inquantum huiusmodi, sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud, sicut humanę animę cōpetit vniri corpori. quia est imperfecta & in potentia existens * in genere intellectualium substantiarum non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus, vt infra dicetur. * In quocunque autem genere inuenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectū in genere illo. Sunt igitur aliquæ substātiæ perfectè intellectuales in natura intellectuali nō indigētes acquirere scientiā à sensibilibus rebus. Nō igitur omnes substātię intellectuales sūt vnitę corporib⁹, sed aliquæ sūt à corporibus separatæ. Et has dicim⁹ Angelos.

Q. 75. a. 2.

390

Q. 84. a. 6. & 89. a. 1.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est, * quorundam opinio fuit, quòd omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione deriuatum videtur, quòd aliqui existimauerunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus vnitas: adeo quòd quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi: vt August. * narrat in 7. de Ciuit. Dei. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psal. 8. Eleuata est magnificentia tua super cœlos. Orig. hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem, sicut & in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum Philosophorum opiniones. Verbum autem Ber. potest exponi, quòd spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter vnito, sed ad aliquid assumpto, vt infra dicetur. * August. autem loquitur non asserendo, sed opinione Platonicorum vtens, qui ponebant esse quædam animalia aërea, quæ dæmones nominabant.

Q. 50. a. 1.

Lib. 7 de ciuit. Dei. c. 6. tom. 5.

Art. sequenti.

AD secundum dicendum, quòd Gregor. nominat Angelum rationale animal metaphoricè propter similitudinem rationis.

AD tertium dicendum, quòd viuificare effectiuè simpliciter perfectionis est. Vnde & Deo conuenit, secundum illud 1. Reg. 2. Dominus mortificat & viuificat, sed viuificare formaliter est substantiæ, quæ est pars alicuius naturæ, & non habentis in se integram naturam speciei. Vnde substantia intellectualis, quæ non est vnita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori vnita.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angeli assumant corpora.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli non assumant corpora. In opere enim angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset si angeli corpora assumerent. Angelus enim non indiget corpore, cùm eius virtus omnem virtutem corporis excedat. Ergo angelus non assumit corpus. 267

2. d. 8. a. 2. Et po. q. 6. art. 7.

¶ 2 Præterea, Omnis assumptio ad aliquam vnionem terminatur: quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non vnitur angelo vt formæ, sicut dictum est. † Ex eo autem quòd vnitur sibi vt motori, non dicitur assumi: alioquin sequeretur quòd omnia corpora mota ab angelis essent ab eis assumpta. Ergo angeli non assumunt corpora.

Ar. præc.

¶ 3 Præterea, Angeli non assumunt corpora de terra vel aqua: quia non subito disparerent. Neque iterum de igne: quia comburerent ea quæ contingerent. Neque iterum ex aëre: quia aër infigurabilis est, & incolorabilis. Ergo angeli corpora non assumunt.

SED contra est, quòd Aug. * dicit 15. de Ciuit. quòd angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

Lib. 15. de ciui. Dei c. 23. circa princ. & li. 16. ca. 29. to. 5.

CONCLVSIO.

Cùm angeli corpora non sint, nec ea naturaliter vnita habeant, & interdum in corporibus visi sint: nonnunquam corpora assumere illos non dedecet.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam dixerunt angelos nunquam corpora assumere; sed omnia quæ in scripturis diuinis leguntur de apparitionibus angelorum, contigisse in visione prophetiæ, hoc est secundum imaginationem. Sed hoc repugnat intentioni scripturæ. Illud enim quod imaginaria visione videtur, est in sola imaginatione videntis. Vnde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem diuina sic introducit interdum angelos apparentes, vt communiter ab omnibus viderentur. Sicut angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, & tota familia eius, & à Loth, & à ciuibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobiæ, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit huiusmodi contigisse secundum corpoream visionem, quia videtur id quod positum est extra videntem: vnde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus. Cùm igitur angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi vnita, vt ex dictis patet, * relinquitur quod interdum corpora assumant.

Ar. præ. & artic. 1. q. 50.

AD primum ergo dicendum, quòd angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos, vt familiariter cū hominibus conuersando demonstrent intelligibilem societatem, quàm homines expectant cum eis habendam in futura vita. Hoc autem quòd angeli corpora assumpserunt in veteri testamento, fuit quoddam figurale indicium, quòd verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, qua filius Dei apparuit in carne.

AD secundum dicendum, quòd corpus assumptum vnitur angelo, non quidem vt formæ, neque solum vt motori, sed sicut motori repræsentato per corpus mobile assumptum. Sicut enim à sacra scriptura proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur: ita corpora sensibilia diuina virtute sic formantur ab angelis, vt congruant ad repræsentandum angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est angelum assumere corpus.

AD tertium dicendum, quòd licet aër in sua raritate manens non retineat figuram neque colorem: quando tamen condensatur, & figurari & colorari potest, sicut patet in nubibus. Et sic angeli assumunt corpora ex aëre, condensando ipsum virtute diuina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

ARTICVLVS III.

Vtrum angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli in corporibus assumptis opera vitæ exerceant; angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum quod viuum videtur, & opera vitæ habens, non haberet huiusmodi. Ergo angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent. 268

2. d. 8. ar. 4. Et po. q. 6. art. 8. Et quodl. 3. a. 5.

¶ 2 Præterea, In operibus angeli non sunt aliqua frustra: frustra autem in corpore assumpto per angelum formarentur oculi & nares, & alia sensuum instrumenta, nisi per ea angelus sentiret. Ergo angelus sentit per corpus assumptum. Quod est propriissimum opus vitæ.

¶ 3 Præterea, Moueri motu processiuo est vnum de operibus vitæ, vt patet in 2. de anim. * manifestè autem angeli apparent in assumptis corporibus moueri. Dicitur enim Gen. 18. quod Abraham simul gradiebatur deducens angelos qui ei apparuerant. Et angelus Tobiæ quærenti, Nosti viam quæ ducit in ciuitatem Medorum? respondit, Noui, & omnia itinera eius frequenter ambulaui. Ergo angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

libr. 2. de anim. text. 13. tom. 2.

¶ 4 Præterea. Locutio est opus viuentis. Fit enim per vocem quæ est sonus ab ore animalis prolatus, vt dicitur in 2. de anima. * Manifestum est autem ex multis locis scripturæ, angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

lib. 2. de anim. text. 90. tom. 2.

¶ 5 Præterea, Comedere est proprium opus animalis.

Vnde

Vnde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducauit, vt habetur Lucæ vltim. Sed angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt. & Abraham eis cibos obtulit: quos tamen prius adorauerat: vt habetur Gen. 17. Ergo angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

¶ 6 Præterea, Generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit angelis in assumptis corporibus. Dicitur enim Genes. 6. Postquam ingressi sunt filij Dei ad fil. hominum: illæq; gen. isti sunt potentes à seculo viri famosi. Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed cõtra, Corpora assũpta ab angelis, non viuũt, vt supra
Art. præc. arg. 2. præcipuè. dictum est. * Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

CONCLVSIO.

Angeli in corporibus assumptis opera quædam vitæ exercere valent, quo ad id in quo communicant cum corporibus non vitalibus, non autem quo ad illud quod proprium viuentium est.

Respondeo dicendum, quòd quædam opera viuentium habent aliquid commune cum aliis operibus. Vt locutio, quæ est opus viuentis conuenit cum aliis sonis inanimatorum, inquantum est sonus: & processio cum aliis motibus, inquantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune vtrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab angelis per corpora assumpta: non autem quantum ad id quod est proprium viuentium: quia secundum Philosophum
cap. 1. ante medium, t. 2. in libro de som. * & vig. cuius est potentia, eius est actio. Vnde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut non est contra veritatem, quod in scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur: quia hoc nón dicitur ad astruendum, quòd intelligibilia sint sensibilia, sed quòd per figuras sensibilium proprietates intelligibilium secundum similitudinem quandam dantur intelligi: ita non repugnat veritati sanctorum angelorum, quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viuentes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi vt per proprietates hominis & operá hominis, spirituales proprietates Angelorũ, & eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homi nes non in angelos.

Ad secundum dicendum, quòd sentire est totaliter opus vitæ. Vnde nullo modo est dicendum, quod angeli per organa assumptorum corporum sentiant: nec tamen superfluè sunt formata. Non enim ad hoc sunt formata, vt per ea sentiatur, sed ad hoc vt per huiusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur: sicut per oculum designatur virtus cognitiua angeli, & per alia membra aliæ eius virtu-
cap. 15. inter principiũ & medium. tes, vt Dionys. * docet vlt. cap. cæl. Hierar.

Ad tertium dicendum, quòd motus qui est à motore coniuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non mouentur corpora assumpta ab eis, quia angeli non sunt eorum formæ, mouentur tamen angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus: cùm sint in eis sicut motores in mobilibus, & ita sunt hic, quòd non alibi. Quod de Deo dici non potest. Vnde licet Deus non moueatur motis his in quibus est, quia vbique est: angeli tamen mouentur per accidens ad motum corporum assumptorum. Non autem ad motum corporum cælestium: etiam si sint in eis sicut motores in mobilibus: quia corpora cælestia non recedunt de loco secundum totum. Nec determinatur spiritui mouenti orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm: quia semper est in oriente virtus mo-
lib. 8. text. 8. tom. 2. uens, vt dicitur in 8. Physic. *

Ad quartum dicendũ quod angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta, sed est aliquid simile locutioni, inquantũ formant sonos in aëre similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam comedere propriè loquendo angelis conuenit, quia comestio importat sumptionem cibi conuertibilis in substãtiam comedentis. Et quamuis in corpus Christi post resurrectionem cibus non conuerteretur, sed resolueretur in præiacentem materiam: tamen Christus habebat corpus talis naturæ, in quod posset cibus conuerti. Vnde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab angelis neque conuertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ, in quod posset alimentum conuerti. Vnde non fuit vera comestio sed figuratiua spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tob. 12. Cùm essem vobiscum videbar quidem manducare & bibere, sed ego potu inuisibili, & cibo vtor. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse
lib. 16. de ciu. Dei c. 29. à med. tom. 5. in Prophetis, vt Aug. † dicit 16. de Ciuit. Dei.

† lib. 15. de ciuit. Dei. c. 23. parũ à pr. to. 5. Ad sextum dicendum, quòd sicut August. * dicit 15. de Ciuit. Dei multi se expertos, vel ab expertis audisse confirmant, Syluanos & Faunos (quos vulgus incubos vocat) improbos sæpè extitisse mulieribus, & earũm experisse atque peregisse concubitum. Vnde hoc negare impudentiæ videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluuium potuerunt. Vnde per filios Dei intelliguntur filij Seth, qui boni erant. Filias autem hominum nominat scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quòd de eis gigantes nasci potuerunt. Neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluuium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut à corporibus assumptis sed per semen alicuius hominis ad hoc acceptum, vtpote quod idem dæmon qui est succubus ad virum fiat incubus ad mulierem sicut & aliarum rerum semina
libr. 3. de trinit. ca. 8. & 9. to. 3. assumunt ad aliquarum rerum generationem (vt August. * dicit 3. de Trin.) vt sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cuius est semen acceptum.

QVÆSTIO LII.

De comparatione Angelorum ad loca, in tres articulos diuisa.

Deinde quæritur de loco Angeli.
¶ Et circa hoc quæruntur tria.
¶ Primo, vtrum Angelus sit in loco.
¶ Secundo, vtrum possit esse in pluribus locis simul.
¶ Tertio, vtrum plures Angeli possint esse in eodem loco.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angelus sit in loco.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd Angelus non sit in loco. Dicit enim Boët. * in lib. de Hebdom. 269
Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia in loco non esse. Et Aristot. in 4. Physic. † dicit, quod non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus. Sed Angelus non est corpus (vt supra ostensum est *.) Ergo Angelus non est in loco.

¶ 2 Præterea, Locus est quantitas positionem habens. Omne autem quod est in loco, habet aliquem situm: sed habere situm non potest cõuenire Angelo, cum substantia sua sit immunis à quantitate, cuius propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

¶ 3 Præterea, Esse in loco est mensurari loco, & contineri à loco vt patet per philosophum in 4. Physicorum †. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri à loco: quia continens est formalius contento, sicut aër, aqua: vt dicitur in 4 Physicorum *. Ergo Angelus non est in loco.

Sed contra est, quod in collecta dicitur †, Angeli tui sancti habitent in ea qui nos in pace custodiant.

*1. d. 37. q. 3. art. 1. & 2 & 3 & 4. 6. art. 3. Et po. q. 3 art. 19. & quodl. 11. q. 1. * Boët. in li. An omne quod est bonum sit, circa prin. † l. 4. physi. text. 41. & 57. tom. 2. * q. 50. a. 1. † lib. 4. eius text. 119. * l. 4. physi. text. 35. & 49 tom. 2. † In collecta quæ fit in completorio.*

CONCLVSIO.

Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtualem, nec commensuratur, nec continetur à loco.

Respondeo dicendum, quòd Angelo conuenit esse in loco: æquiuocè tamen dicitur Angelus esse in loco & corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quòd applicatur loco secundum contactum dimensiuæ quantitatis. Quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis ᵃ. Per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum qualitercunque, dicitur Angelus esse in loco corporeo. Et secundum hoc patet, quòd non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco, vel quòd habeat situm in continuo: hoc enim conuenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiua. Similiter etiam non oportet propter hoc quòd contineatur à loco. Nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, & non continetur ab ea. Anima enim est in corpore, vt continens, & non vt contenta ᵇ. Et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non vt contentum, sed vt continens aliquo modo.

a b 40 — b 19

Et per hoc patet responsio ad obiecta.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus possit esse in pluribus locis simul.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quòd Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim 270
non est minoris virtutis, quàm anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in qualibet parte corporis, vt August. * dicit. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

¶ 2 Præterea, Angelus est in corpore assumpto, & cùm assumat corpus continuum, videtur quòd sit in qualibet eius parte. Sed secundum partes eius considerantur diuersa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

¶ 3 Præterea, Damasc † dicit, quòd vbi Angelus operatur, ibi est. Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, vt patet de angelo subuertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est, quod Damasc. * dicit, quòd Angeli dum sunt in cœlo, non sunt in terra.

*1. d. 37. q. 3. art. 2. Et q. 4. art. 1. cor. & 4. d. 44 q. 2. ar. 3. q. 2. 1. & po. q. 3. ar. tic. 19. Et * lib. 6 de trin. cap. 6. tom. 3. † lib. 2. orthod. fidei c. 3. Et lib. 3. cap. 17. L. 2 ca. 3. circa medium.*

CONCLVSIO.

Cùm virtus Angeli finita sit & particularis, Dei verò infinita: non vbique Angelus est sicut Deus, sed in vno particulari loco diffinitiuè.

Respondeo dicendum, quod Angelus est virtutis & essentiæ finitæ. Diuina autem virtus & essentia infinita est, & est vniuersalis causa omnium, & ideo sua virtute omnia contingit, ᵃ & non solum in pluribus locis est, sed vbique: virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid vnum determinatum. Oportet enim quicquid comparatur ad vnam virtutem, vt vnum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur vniuersum ens comparatur vt vnum aliquid ad vniuersalem Dei virtutem, ita & aliquod particulare ens comparatur vt aliquid vnum ad Angeli virtutem. Vnde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quòd non sit vbique, nec in pluribus locis, sed in vno loco tantum. 649

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitauerunt indiuisibilitatem Angeli ad modum indiuisibilitatis puncti. Et

ideo crediderunt, quòd Angelus non posset esse nisi in loco punctali. Sed manifestè decepti sunt. Nam punctum est indiuisibile habens situm, sed Angelus est indiuisibile extra genus quantitatis & situs existens. Vnde non est necesse quod determinetur ei vnus locus indiuisibilis secundum situm, sed vel diuisibilis vel indiuisibilis, vel maior vel minor secundum quod voluntariè applicat suam virtutem ad corpus maius, vel minus. Et sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur, correspondet ei vt vnus locus. Nec tamen oportet quod si aliquis Angelus mouet cœlum, quod sit vbique. Primo quidem, quia non applicatur virtus eius nisi ad id quod primo ab ipso mouetur. Vna autem pars cœli est in qua primò est motus scilicet pars orientis. Vnde etiam Philosophus in octauo phys. * virtutem motoris cœlorum attribuit parti Orientis. Secundo, quia non ponitur à philosophis, quod vna substantia separata moueat omnes orbes immediate. Vnde non oportet quod sit vbique. Sic igitur patet quod esse in loco, diuersimode conuenit corpori, & Angelo, & Deo. Nam corpus est in loco circumscriptiuè: quia commensuratur loco. Angelus autem non circumscriptiuè, cum non commensuretur loco, sed diffinitiuè: quia ita est in vno loco, quod non in alio. Deus autem neque circumscriptiue, neque diffinitiuè, quia est vbique.

Et per hoc patet de facili responsio ad obiecta, quia totum illud cui immediatè applicatur virtus Angeli, reputatur vt vnus locus eius, licet sit continuus.

ARTICVLVS III.

Vtrum plures Angeli possint simul esse in eodem loco.

271 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd plures angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco; quia replent locum. Sed angeli non replent locum: quia solum corpus replet locum, vt non sit vacuum: vt patet per Philosophum in 4. Physic. * Ergo plures angeli possunt esse in vno loco.

¶ 2 Præterea, Plus differt angelus & corpus quàm duo angeli. Sed angelus & corpus sunt simul in eodem loco: quia nullus locus est, qui non sit plenus sensibili corpore: vt probatur in 4. Physico. * Ergo multo magis duo angeli possunt esse in eodem loco.

¶ 3 præterea, Anima est in qualibet parte corporis, secundum August. † sed dæmones licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus. Et sic anima & dæmon sunt in eodem loco Ergo eadem ratione quæcunque aliæ spirituales substantiæ.

SED contra, duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo angeli in eodem loco.

CONCLVSIO.

Cùm angeli sint in loco secundum suam virtutem contingentem locum per modum continentis perfecti, impossibile est plures angelos esse in eodem loco, sed vnus angelus in vno tantum loco est.

RESPONDEO dicendum, quòd duo angeli non sunt simul in eodem loco. Et ratio huius est: quia impossibile est quod duæ causæ completæ sint immediatæ vnius & eiusdem rei. Quod patet in omni genere causarum. Vna enim est forma proxima vnius, & vnum est proximum mouens: licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus nauem. Quia nullus eorũ est perfectus motor: cùm virtus vniuscuiusque sit insufficiens ad mouendũ. Sed omnes simul sunt in loco vnius motoris inquantum omnes virtutes eorum aggregantur ad vnum motum faciendum. Vnde cùm angelus dicatur esse in loco per hoc, quòd virtus eius immediatè contingit locum per modum continentis perfecti, vt dictum est: * non potest esse nisi vnus angelus in vno loco.

AD primum ergo dicendum quòd plures angelos esse in vno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, vt dictum est. *

AD secundum dicendum, quòd angelus & corpus non eodem modo sunt in loco. Vnde ratio non sequitur.

AD tertium dicendum, quòd nec etiam dæmon & anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ, cùm anima sit forma, non autem dæmon. Vnde ratio non sequitur.

Marginal notes: 3. di. 17. q. 3. art. 3. Et po. q. 3. a. 7. 11. & a. ... 29. 1. Lib. 4. Phy. tex. 52. & 58. ... 2. Lib. 4. Phy. tex. 58. tom. 2. † Aug. li. 6. de trin. 6. non procul à fine tom. 3. Et in epistola 28. ad. Hieron. — Q. praeced. art. 1. — In cor. art.

DISPVTATIO II.

De comparatione Angelorum ad loca.

POSTQVAM, Diuus Thomas determinauit de substantia Angelorum quæstione quinquagesima; in præsenti quæstione quinquagesima secunda agit de comparatione ipsorum ad loca: de qua est præsens disputatio.

DVBIVM I.

Vtrùm Angelus sit propriè in loco.

SVpponendum est, tanquàm certum, & receptum apud omnes Theologos; quòd Angelus est in loco aliquo modo, vel propriè, vel impropriè: hoc enim manifestè habetur in sacra Scriptura, vbi est frequens mentio quòd Angeli sint in loco, vel detineantur in loco, vel moueantur de loco in locum; nam Isaiæ 14. dicitur; Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer? Lucæ 10. Videbam Satanam sicut fulgur de cœlo cadentem. Apocal. 12. Neque locus inuentus est eorum ampliùs in cœlo &c. Et proiectus est in terram, & Angeli cum eo missi sunt, & cap. 20. habetur; Apprehendit draconem serpentem antiquum, qui est Diabolus & Satanas, & ligauit eum per annos mille, & misit eum in abyssum, & clausit, & signauit super eum. Et tandem sæpe dicitur in Euangelio, Dęmones esse in corporibus humanis, & inde expelli: quæ omnia sacræ Scripturæ testimonia esse litteraliter intelligenda, communiter docent sancti Patres: & si qui sint sancti Patres, aut Doctores, qui negent Angelos esse in loco, intelligendi sunt de existentia eorum in loco, propriè loquendo, ac vniuocè cum corporibus; non autem æquiuocè, impropriè, metaphoricè, & abusiuè: & in hoc sensu dixit Aristoteles 1. de cœlo cap. 9. entia illa, quæ sunt supra vltimam lationem, non esse apta, vt sint in loco: quod in præsenti dubio examinatur.

Prima opinio Bannis quæst. sequenti art. 1. dub. 2. conclusione 3. Nazarij in præsenti, Suaris, & aliorum, asserit, Angelum esse propriè in loco. Probatur triplici authoritate D. Thomæ. Prima habetur 3. part. quæst. 76. art. 5. vbi dicit, quòd esse in loco diffinitiuè vel circumscriptiuè, est pars eius quod est esse in loco: & consequenter ex D. Thoma esse in loco diffinitiuè, est esse propriè in loco, non minus ac esse in eo circumscriptiuè. Secunda habetur in 1. d. 37. quæst. 2. art. 1. vbi sic ait: Si accipiatur esse in loco per modum, quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur, sic propriissimè Deo in loco esse conuenit & vbique. Tertia habetur in eadem distin. quæst. 4. art. 1. ad 4. vbi sic ait, motus localis, secundùm quod est corporum, non conuenit Angelo, nisi metaphoricè: sed æquiuocè loquendo de motu, conuenit ei propriè.

Secundò, eo modo conuenit Angelo esse in loco, ac conuenit Deo; quantum ad hoc quod est esse in illo propriè, vel impropriè, vt constat ex paritate rationis, cùm Angelus sit omninò incorporeus, sicut Deus, & vterque sit in loco per quantitatem virtutis; cum hac tamen differentia, quòd Angelus est in loco determi-

nato

nato definitiuè, Deus autem eſt vbique ſiue in omni loco: ſed Deus eſt propriè in omni loco, & non tantùm metaphoricè; cùm ſit propriè immenſus, eſſe autem immenſum eſt eſſe in omni loco: ergo Angelus eſt propriè in loco.

Tertiò, abſolutè & ſimpliciter dicitur, quòd Angelus eſt in determinato loco, vt patet ex ſacra Scriptura. Tobiæ enim 8. dicitur: Tunc Raphaël Angelus apprehendit dæmonium, & religauit illud in deſerto ſuperioris Ægypti: ſed quæ dicuntur de aliquo abſolutè & ſimpliciter, cõueniunt ei propriè, & non tantùm metaphoricè; quæ enim tantùm conueniunt metaphoricè, non prædicantur abſolutè & ſimpliciter, non enim dicitur abſolutè, quòd homo pictus ſit homo, quia eſt tantùm metaphoricè homo: ergo Angelus eſt propriè in loco.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus non eſt propriè in loco: ſed tantùm impropriè ac metaphoricè: 2. Vnde non eſt vniuocè in illo cum corporibus, ſed æquiuocè, abuſiuè, ac tranſlatiuè. 3. Dicitur autem eſſe in loco corporeo diffinitiuè, corpora verò dicuntur eſſe in illo circumſcriptiuè. Ita docent in præſenti Caietanus, Zumel, noſtri Salmanticenſes, & alij ex Diſcipulis D. Thomæ.

Probatur prima pars concluſionis expreſſa authoritate D. Thomæ hîc quæſt. 52. art. 1. vbi totus textus ſuadet Angelicũ Doctorẽ ſentire, quòd Angelus non ſit propriè in loco, at tãtùm impropriè & metaphoricè: vnde inter alia hæc habet: per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum, qualitercumque dicitur Angelus eſſe in loco corporeo: qui terminus valde diminutiuus ſine dubio indicat iuxta mentem D. Thomæ Angelum eſſe tantùm impropriè in loco. Deinde probatur ratione: eſſe in loco propriè, eſt eſſe in illo per contactum propriè dictum: ſicut eſſe in loco impropriè ac metaphoricè, eſt eſſe in illo per cõtactum improprium ac metaphoricum; cùm enim ad eſſe locatum requiratur contactus locati & loci, iuxta modum contactus, ſcilicet proprij, vel improprij, dicetur aliquid locatum propriè vel impropriè: ſed Angelus non eſt in loco corporeo per contactum propriè dictum, at tantùm per contactum improprium & metaphoricum; quia ex D. Thoma in 1. d. 37. qu. 3. art. 1. & Ariſtotele: tunc eſt contactus propriè dictus, quando vltima ſe tangentium ſunt ſimul; conſtat autem quòd ſolùm inter corporea quantitate affecta reperiuntur vltima, cùm habeant partes extra partes, quas non habet Angelus purè ſpiritualis: nec poteſt fingi alius contactus propriè dictus in ordine ad locum; in his enim ſtandum eſt determinationi Principum Philoſophiæ, quæ habet vim primi principij; quando nihil conuincit in contrarium, vt in præſenti; maximè quia vt ſtatim dicetur, cõtactus propriè dictus in ordine ad locum, debet eſſe contenti ad continens, & menſurati ad menſurans: ergo Angelus non eſt propriè in loco, ſed tantùm impropriè ac metaphoricè.

Probatur ſecunda pars cõcluſionis authoritate ſanctorũ Patrũ. Boëtius in libro de Hebdomadibus circa principiũ ait: Cõmunis animi conceptio apud Sapientes eſt, incorporalia in loco non eſſe (ſcilicet propriè loquendo, & vniuocè cum corporibus.) Auguſtinus 8. ſuper Geneſim ad litteram cap. 20. probat Deum non eſſe in loco propriè, ſed abuſiuè. D. Thomas hîc art. 1. ait: Æquiuocè dicitur Angelus eſſe in loco & corpus. Idem dicit quæſtione ſequenti art. 1. & in 4. d. 44. quæſt. 2. art. 3. quæſtiuncula 3. ſed clariùs in 1. d. 37. quæſt. 3. ar. 1. vbi proponens hanc doctrinam ſic ait: Et hoc confirmatur authoritate Gregorij Nazianzeni, qui hoc expreſsè dicit; vnde etiam ſubiungit, quòd cùm deberemus dicere, *hic operatur*, abuſiuè dicimus, *hic eſt*: & in reſponſione ad 1. ait, Locus eſt nomen menſuræ: vnde eſſe in loco propriè ſignificatur, vt eſſe in menſura: & ſic nulli rei incorporeæ conuenit in loco eſſe, ſcilicet vt in loco; ſed tamen alicui rei incorporeæ conuenit eſſe in loco, non vt in loco, ſed vt operans in operato, vel ſicut forma in materia: vnde etiam Angelus non dicitur localis, niſi ſecundùm quid, in quantum ſcilicet habet aliquid ſimile rei locali, vt ſcilicet determinetur ad hũc locum potius, quàm ad alium. Ex quibus ſic deducitur ratio: Quando aliqua ratio communis pluribus, non conuenit præciſè in ſe conſiderata ſiue ratione ſui, omnibus illam participantibus, at vni conuenit propriè, ſimpliciter, & abſolutè; alteri verò impropriè, abuſiuè ſiue metaphoricè, & ſecundùm quid; tunc illa plura non conueniũt vniuocè in tali ratione, at æquiuocè, abuſiuè ſiue metaphoricè, ac tranſlatiuè, vt conſtat ex ipſis terminis: ſed eſſe in loco cõuenit Angelo & corporibus; corporibus quidem propriè, ſimpliciter, & abſolutè; Angelo verò impropriè, abuſiuè ſiue metaphoricè, & ſecundùm quid, vt conſtat ex prædictis authoritatibus, & ex dictis in prima parte concluſionis: ergo Angelus non eſt vniuocè in loco cum corporibus, at æquiuocè, abuſiuè ſiue metaphoricè, ac tranſlatiuè. Deinde probatur ratione D. Thomæ: Corpora ſunt in loco vt contenta ab ipſo, vt habentia ſitum in continuo, & commenſurata ipſi; quod eſt eſſe propriè in loco; propterea Ariſtoteles 4. Phyſicorum textu 45. dicit quòd non omne, quod eſt, eſt in loco; ſed mobile corpus: Angelus autem non eſt in loco prædictis modis, cùm inuoluant imperfectionẽ naturæ purè intellectuali incompoſſibilem; ſi enim ſic eſſe in aliquo repugnat animæ rationali imperfectiſſimæ inter formas intellectuales, vnde eſt in corpore vt continens, & non vt contenta; multò magis repugnabit formæ purè

Digitized by Google

intellectuali,qualis est Angelus, & ita est in re corporea vt continens,& non vt contẽta;quod est esse in loco æquiuocè, abusiuè, & translatiuè : ergo Angelus non est vniuocè in loco cum corporibus;at æquiuocè,abusiuè,ac translatiuè.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis ex his quæ docet D. Thomas hîc art. 2. vbi ait: Sic igitur patet, quòd diuersimodè esse in loco conuenit corpori, & Angelo,& Deo:nam corpus est in loco circumscriptiuè, quia commensuratur loco; Angelus autem non circumscriptiuè, cùm non commensuretur loco; sed diffinitiuè, quia ita est in vno loco,quòd non in alio : Deus autem neque circumscriptiuè, neque diffinitiuè, quia est vbique.

Ad primum ergo dicendum,quòd cùm esse in loco sumatur propriè, & impropriè siue metaphoricè; & esse diffinitiuè in loco sit esse in eo metaphoricè, rectè dicit D.Thomas in prima authoritate,quòd esse in loco diffinitiuè, vel circumscriptiuè est pars eius quòd est esse in loco. In secunda etiam authoritate optimè dicit, quòd Deo propriissimè conuenit esse in loco,per modum quo substantia spiritualis in aliquo esse dicitur : sed hic modus essendi in loco conueniens substantiæ spirituali, est modus essendi in loco metaphoricus, videlicet per contactũ virtualem,qui tamen contactus Deo propriissimè conuenit. Tandem in tertia authoritate loquitur reduplicatiuè,id est motus æquiuocus,qui proinde est metaphoricus,cõuenit propriè Angelo; eo modo quo quis diceret, quòd risus metaphoricus propriè conuenit prato.

Ad secundum dicendum, quòd conuenit propriè Deo,esse immensum:sed esse immensum est esse in omnibus rebus verè quidem & propriè per operationem;verùm sic esse in illis, non est esse in illis vt in loco propriè,at tantùm metaphoricè.

Ad tertium dicendum, quòd quia esse in loco tribuitur tam corporeæ, quàm spirituali substantiæ ex communi vsu loquendi; propterea absolutè & simpliciter dicitur, quòd Angelus est in determinato loco;sicut absolutè & simpliciter dicitur quòd prata rident:quamuis ridere conueniat tantùm metaphoricè pratis.& similiter esse in loco conueniat tantùm metaphoricè Angelo. Ad instantiam dicendum quòd ex eodem cõmuni vsu loquendi habetur, quòd homo pictus non dicatur simpliciter & absolutè homo, quamuis cum eo habeat aliquam similitudinem: in multis quippe standũ est præcisè communi vsui loquendi.

DVBIVM II.

Vtrũ Angelus sit in loco ratione propriæ substãtiæ.

SVpponendum est quòd in præsenti inuestigamus, quid sit Angelo ratio proxima & immediata existendi in loco, modo sibi proprio : non autem inquirimus de remota & radicali ratione, quam constat esse propriam eius substantiam; cùm substantia Angeli sit radix omnium eorum quæ in Angelo possunt esse ratio proxima & immediata essendi in loco:& ob eandem rationem in rebus corporeis propria eorum substantia est ratio remota & radicalis essendi in loco. Vnde sicut in rebus corporeis, præter hanc rationem remotam & radicalem essendi in loco, constituimus aliam proximã & immediatam : sic constituenda est in Angelo ratio proxima & immediata existendi in loco; cùm enim esse in loco sit aliquis effectus repertus in Angelo, debet in eodem Angelo reperiri causa aliqua siue ratio proxima & immediata illius. Difficultas autem est,an hæc ratio proxima & immediata sit ipsa substantia Angeli, quæ aliunde est ipsi ratio remota & radicalis essendi in loco.

Prima opinio, quam plures sequuntur extra scholam D.Thomæ,asserit,Angelum esse in loco ratione propriæ substantiæ,quasi ipsa substãtia sit ei ratio proxima & immediata essendi in loco. Probatur; Angelus secundùm suam substantiam præcisè consideratus est in hoc Vniuerso; omnia quippe creata pertinent ad hoc Vniuersum,tanquam partes ipsius : & cùm talis substantia sit finita & limitata, est in finito & determinato loco; sicut propter oppositam rationem diuina substantia, vt pote infinita & illimitata, est vbique, occupans omnia loca,eáque continens : ergo Angelus est in loco præcisè ratione propriæ substantiæ.

Secundò, res corporea ratione propriæ substantiæ præcisè potest esse in loco, putà si diuinitus auferretur quantitas ab aqua in vase contenta; tunc enim illa substantia aquæ remaneret intra idem vas, quod colligitur à posteriori; nam si suæ naturæ relinqueretur, intra idem vas,emanaret suam quantitatem,& ibi denouo appareret : ergo de facto Angelus est in loco ratione propriæ substantiæ; eadem quippe ratio est de substantia Angelica, ac de substantia corporea ablata quantitate, quantum ad hoc quod est esse in loco.

Tertiò, substantia Angeli potest seipsa immediatè vniri alicui rei corporeæ; non quidem vt forma materiæ, quo modo vnitur anima rationalis suo corpori;sed vt motor mobili;quamuis postea illam moueat sua virtute operatiua: ergo Angelus est in tali re corporea, quasi in loco, ratione propriæ substantiæ. Maximè quia substantia Angeli est seipsa quantitas virtutis, quæ in doctrina D.Thomæ est Angelo ratio proxima essendi in loco.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum,quòd licèt substantia Angeli sit in loco modo supradicto; 2. Tamen non est ratio proxima & immediata Angelo

Angelo essendi in loco: 3. Et ita Angelus non est in loco ratione propriæ substantiæ. Ita docent communiter Discipuli D. Thomæ & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis; tum ex dictis dubio præcedenti: si enim Angelus verè est in loco, quamuis metaphoricè; sine dubio substantia Angeli, quæ est ipse Angelus, debet esse in loco: tum quia Angelus est in loco per contactum virtutis siue per operationem, formaliter quidem immanentem, sed virtualiter transeuntem, vt dicetur dubio sequenti: talis autem operatio facit operantem immediatè præsentem, non solùm immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi; saltem vbi talis operatio primò sortitur suum effectum, vt infra ostendetur, & satis ex se patet: ergo substantia Angeli est in loco.

Probatur secunda pars conclusionis, in qua præcipua est difficultas: si substantia Angeli esset Angelo ratio proxima & immediata essendi in loco, vel hoc ipsi conueniret ratione generali substantiæ, vel sua ratione particulari, quia est talis substantia, nempe spiritualis & incorporea, vt patet ex sufficienti enumeratione, quia in substantia Angeli præcisè in se considerata tantùm potest reperiri ratio generalis, & ratio particularis substantiæ: sed substātiæ Angeli non conuenit, quòd sit ratio proxima & immediata Angelo essendi in loco, nec ratione generali substantiæ, nec sua ratione particulari. Quòd non conueniat ratione generali substantiæ, sic ostenditur: Quod conuenit substantiæ vt sic, conuenit omni substantiæ; & tamen constat quòd non conuenit substantiæ materiali, quòd sit rei corporeæ ratio proxima & immediata essendi in loco; sed hæc est tantùm in loco circumscriptiuè, (qui modus conuenit substantiæ corporeæ) per quantitatem, cùm ratione illius tantùm propriè cōtingat locum, & extensa commensuretur loco. Nec potest dici, quòd seipsa est apta contingere locum, nisi impediretur per quantitatem. Nam contra, quia nunquam ab intrinseco potest oriri impedimētum saltem perpetuum, quo res priuetur eo, ad quod ab intrinseco ordinatur; aliàs natura esset valde imperfecta, & sibi contraria; vnde cùm quantitas oriatur ab intrinseco substantiæ corporeæ, sequitur quòd quantitas non sit ipsi impedimentum contingendi immediatè locum, quasi sic immediatè contingere sit ipsi connaturale: quinimò experimur quòd natura repellit impedimenta sibi obsistentia, quando ad aliquid ab intrinseco ordinatur, vt illis sublatis transeat de statu violento ad statum connaturalem: & tamen constat, quòd natura corporea non tendit ad repellendam quantitatem, imò ipsam conseruat, tanquam necessariam ad sui conseruationem; & sub ipsa est in statu connaturali, & sine ipsa esset in statu præternaturali: Hoc totum confirmatur exemplo corporis Christi, quod quia est per modum substantiæ sub speciebus consecratis in Eucharistia, & quantitas eius sequitur conditionem substantiæ, cùm sit ibi modo indiuisibili tota sub totis speciebus, & tota sub qualibet parte specierum, inde est quòd corpus Christi non est sub illis speciebus tanquā in loco; nec circumscriptiuo, quia eis non commensuratur, non enim pars corporis correspondet parti specierum; nec diffinitiuo, quia sic est sub illis speciebus, vt sit etiam alibi, nempe in cœlo. Quamuis etiam propter aliam rationem non sit ibi tanquam in loco, scilicet quia nō cōparatur ad illas species, tanquā ad aliquid omninò extrinsecū, cùm sit ibi per conuersionem totius substātiæ panis in ipsum, & ita supplet vices substātiæ panis & est sub illis speciebus eo proportionali modo, quo erat substātia panis, ac proinde non per modū locati in loco, sed per modū substantiæ sub suis quodammodo dimensionibus; vnde ratione generali substātiæ, substātia Angeli non est Angelo ratio proxima & immediata essēdi in loco. Quod neq; ratione sua particulari hoc ei conueniat, sic ostenditur: Substantia completa est ens per se & simpliciter; & in hoc differt ab accidentibus, quæ sunt tantùm entia secundum quid, siue substantiæ entia; sunt enim instituta à natura, propter indigentiam substantiæ, in ordine ad ea ad quæ ordinatur substantia: per se igitur substantia solùm respicit propriū esse substantiale primò & immediatè, cùm sit actus eiusdem ordinis ipsi proportionatus: alios verò actus accidentales; non solùm extrinsecos, qualis est esse in loco, sed etiā intrinsecos, qualis est propria operatio, non respicit per se primò & immediatè: nec recipit aut habet immediatè, nisi sint proprietates ipsius; sed recipit & habet mediis ipsis proprietatibus quæ sunt quoddam complementum ipsius, extra tamen propriam lineam; & inde est quòd particulares rationes differentiales substantiæ, dant proximè substantiæ tantùm diuersum modum essendi per se, non verò dant ipsi proximè diuersum modum essendi secundùm quid & accidentariò, vt essendi in loco; at ad summum dant hoc ipsi radicaliter & remotè, & tantò remotè, quanto illud esse accidentariū est magis extrinsecum; & consequenter cùm esse in loco sit aliquid valde extrinsecum respectu substantiæ, vt deprehenditur in substantia corporea, quæ habet esse in loco per quantitatem, & adhuc tanquam effectum secundarium eiusdem quantitatis; inde est quòd substantiæ Angeli ex sua ratione particulari, non conuenit, esse Angelo rationem proximam & immediatam essendi in loco. Maximè quia substantia corporea, cui propriè cōuenit esse in loco, hoc non habet ex propria ratione; ergo multò minus substantia incorporea hoc habebit ex propria ratione, quæ tan-

Digitized by Google

tùm est in loco metaphoricè: quæ enim conueniunt alicui propriè, potius ei conueniunt ex propria ratione, quàm ea quæ conueniunt tantùm metaphoricè.

Probatur breuiter ex dictis tertia pars conclusionis. Quando aliquid attribuitur alicui ratione alicuius, tunc assignatur causa siue ratio proxima & immediata, vt patet: sed ostensum est substantiam Angeli non esse Angelo rationem proximam & immediatam essendi in loco: ergo non potest dici, quòd Angelus sit in loco ratione propriæ substantiæ.

AD primum ergo dicendum, cum D. Thoma in 1. d. 37. quæst. 3. art. 1. ad 4. quòd non est inconueniens, quòd Angelus sine loco possit esse, & non sit in loco, quando nullam operationem circa locum habet. Nec est inconueniens, vt tunc nusquam, vel in nullo loco esse dicatur. sicut etiam non est inconueniens, quòd nullo colore coloratus dicatur: sed hoc tamen non est imaginabile, quia imaginatio continuum non transcēdit: vnde Angelus secundùm suam substantiam præcisè consideratus, est quidem in Vniuerso vt pars in toto, non vt locatum in loco. Ad illud quod dicitur de finitate substantiæ Angeli, respondet D. Thomas in eodem articulo his verbis: Sed ista est valde rudis probatio, quia procedit ex æquiuocatione finis: cum enim dicitur essentia Angeli finita, accipitur finis pro fine essentiæ & virtutis, secūdùm quòd etiam diffinitio, terminus dicitur: & non pro fine dimensionis: locus autem dicitur finis, vel finitus secundùm terminos quantitatis dimensiuæ. Finis autem secundùm vtramque acceptionem nullam commensurationem seu proportionem habet: vnde non oportet, vt quod est finitum in essentia, ad terminos loci finiatur. Ad illud quod subditur de Deo, dicendum quòd non ideò, formaliter loquendo, Deus est vbique, quia est infinitus; aliàs ab æterno esset vbique; sed est vbique, quia operatur vbique, vt probant Discipuli D. Thomæ suprà, quæst. 8. quamuis infinitas diuinæ essentiæ sit radix infinitæ potentiæ, & operationis immensæ attingentis omnia.

AD secundum dicendum, quòd falsum est, rem corpoream, ratione propriæ substantiæ præcisè esse in loco. Vnde ad instantiam dicendum, quòd si diuinitus auferretur quantitas ab aqua in vase contenta, tunc illa aqua desineret esse in vase, & nullibi esset, siue in nullo loco, nec vllum diceret ordinem positiuum & proximum ad locum, vt pote priuata ratione formali, qua constituitur in loco, nempe quantitate: vnde nec dicenda esset indistans positiuè ab illo vase, nec dicenda esset intra aut extra vas tanquam in loco; vnde solùm remaneret in Vniuerso vt pars in toto. Quod autem illa aqua [illegible] naturæ relicta emanaret suam quantitatem in[illegible] idem vas, prouenit ex eo quòd ante ablationem miraculosam suæ quantitatis erat in illo vt in loco, & propterea ablata quantitate adhuc retinet ordinem remotum ad illud, & petit esse in ipso, si constituenda sit in loco per emanationem quantitatis.

AD tertium dicendum, quòd Angelus non vnitur rei corporeæ, vt motor mobili, nisi per actualem operationem, qua illam actu mouet, vt dicetur dubio sequenti: vnde non prius ei vnitur vt motor mobili, quàm actu moueat. Ad illud quod subditur; dicendum quòd licèt aliquando quantitas virtutis sumatur pro quantitate perfectionis; & in hoc sensu substantia Angeli sit seipsa quantitas virtutis: tamen quantitas virtutis vt hîc sumitur, quasi proxima ratio essendi in loco, est virtus operatiua, cuius contactus est actualis operatio, vt statim dicetur.

DVBIVM III.

Vtrùm Angelus sit in loco connaturali per operationem propriè dictam.

SVpponendum est, duplicem esse operationem, quantum attinet ad præsens. Vna est propriè dicta, qua Angelus verè & propriè aliquid operatur ad extra, vt dum mouet lapidem, dealbat parietem, aut quid simile. Alia est communiter dicta, quæ importat quandam coniunctionem Angelicæ virtutis ad rem corpoream, quæ se habeat per modum operationis, & per modum actus secundi, vt dum Angelus præsidet alicui loco, custodit ciuitatem, continet aliquid, defendit aliquem, aut quid simile. Quærimus igitur in præsenti dubio, vtrùm Angelus sit in loco actu per operationem, & vtrùm talis operatio debeat esse operatio propriè dicta: loquimur autem tantùm de loco connaturali, siue de illo in quo Angelus seipsum ex propria inclinatione constituit; in dubio autem sequenti agetur de loco violento & præternaturali ipsius.

Prima opinio, quam plures sequuntur extra scholam D. Thom. negat absolutè, Angelū esse in loco connaturali per operationem, quasi operatio sit id, quo actu formaliter ponatur in loco: sed dicunt Angelum priùs esse in loco, quàm operetur in illo. Probatur, Operari simpliciter sequitur esse, vt cōmuniter conceditur: ergo operari in loco sequitur ad esse in loco, ex paritate rationis; imò videtur inimaginabile, quomodò Angelus, qui nunc existit in cœlo, possit operari in terra immediatione virtutis & suppositi, nisi priùs constituatur in terra; maximè quia simultas secundùm locū inter agens & passum est conditio necessariò prærequisita ad actionem immediatam.

Secundò, eadem est ratio (quantùm ad hoc, quod est esse in loco) de Angelo, ac est de Deo, & anima rationali separata, vt cōmuniter conceditur:

ceditur: ſed nec Deus, nec anima rationalis ſeparata eſt in loco per operationem; nam Deus eſt in omnibus rebus per immenſitatem, quæ eſt attributũ diſtinctũ virtualiter ab omnipotẽtia, qua Deus in omnibus operatur; maximè quia eſt in ſpatiis imaginariis ſiue extra cœlum, vt docent ſancti Patres; vbi tamen nihil operatur, cùm ibi nihil ſit; anima autẽ rationalis ſeparata, dum aſcendit ad cœlos, vel deſcendit ad inferos, localiter mouetur, vnde eſt in medio quod percurrit, in quo tamen nihil operatur, aliàs immutaret totum medium, quod videtur impoſſibile: ergo Angelus non eſt in loco connaturali per operationem.

Tertiò, ſecundùm ſacram Scripturam & ſanctos Patres omnes Angeli fuerunt creati in cœlo Empyreo, & ibi ordinariò reſidẽt: ſed non apparet, quid ibi operentur, vnde gratis dicitur, quòd ſint ibi per operationẽ; & maximè à primo inſtanti ſuæ creationis: ergo Angelus non eſt in loco connaturali per operationem.

Quartò, ſi Angelus eſſet in loco connaturali per operationẽ tantùm, ſequerentur plura inconuenientia. Primum, quòd Angelus eſſet in loco circumſcriptiuè ſicut eſt corpus; nã actio ſiue operatio eius tranſiens cõmenſuratur loco diuiſibili, ſicut quantitas; hæc autem commenſuratio dicit circumſcriptionem locati: conſtat autem ex communi ſententia Angelũ non eſſe in loco circũſcriptiuè, at diffinitiuè. Secundum quòd Angelus eſſet in omni eo, in quo eſſet eius operatio; & ita Angelus mouens primã ſphæram, eſſet in tota illa extenſus, ſicut in tota illa eſt extenſa eius operatio. Tertium, quòd Angelus nõ poſſet eſſe, nec moueri in Vacuo, cùm nihil in eo poſſit operari: & tamen non eſt negandum, quin poſſit moueri in Vacuo, cùm hoc corpori concedatur. Quartum, quòd etiam res corporea eſſet in loco per operationem, ex paritate rationis: quod tamen nullus concedit.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus eſt in loco cõnaturali per operationem, 2. Propriè dictam. 3. Ita vt ratio formalis in actu primo proxima & immediata eſſendi in loco connaturali ſit virtus proximè & immediatè operatiua ad extra: ratio verò formalis in actu ſecundo proxima & immediata ſit ipſa operatio ad extra, ſiue operatio virtualiter trãſiens. 4. Igitur ratio formalis proxima & immediata, qua Angelus eſt in loco connaturali adæquatè, importat virtutẽ Angeli proximè & immediatè ad extra operatiuam, quæ dicitur quantitas virtutis, & ipſam operationem ad extra, quæ eſt contactus talis virtutis. Hæc concluſio ſic explicata eſt communis inter diſcipulos D. Thomæ: quamuis quoad ſecundam partem aliqui ab ea recedant.

Probatur prima pars concluſionis multiplici authoritate D. Thomæ, quæ ſigillatim adducetur ad probandas ſingulas partes concluſionis, quæ hanc etiam efficaciter probat: ſed præcipuè ex his quæ docet in præſenti q. 52. ar. 1. vbi ſic ait: æquiuocè dicitur Angelus eſſe in loco, & corpus: corpus enim eſt in loco per hoc, quòd applicatur loco ſecundùm contactum dimenſiuæ quantitatis, quæ quidem in Angelis non eſt, ſed eſt in eis quantitas virtualis: per applicationem igitur virtutis Angelicæ ad aliquem locum, qualitercumque dicitur Angelus eſſe in loco corporeo. Deinde probatur ratione D. Thomæ, ſic aliquantulum expenſa: vt Angelus ſit in loco, debet contingere ipſum locum, quia locus & locatum debent inter ſe coniungi, & vniri, in quantum conſtituunt quodammodo vnum in ratione indiſtantium à polis mundi, & à centro terræ: hic autem contactus non poteſt eſſe ſecundùm quantitatem molis ſiue dimenſiuam, cùm hæc non ſit in Angelo, vt pote ſpirituali & incorporeo: & ita debet eſſe contactus virtutis, quo ſibi ſubordinet & perficiat locum; res enim incorporea diuerſo modo ſe habet in ordine ad locum, ac res corporea, hæc enim indiget conſeruari à ſuo loco connaturali, propterea naturali inclinatione ad illum tendit; & ideò ab illo perficitur, ab illo dependet, ac proinde illi ſubordinatur: res verò incorporea quia eſt naturæ eminentioris ſupra omnia corporea propter hanc ſuam eminentiam non petit cõſeruari ab aliquo corporeo, & conſequẽter non poteſt perfici à loco corporeo, ac proinde nec illi ſubordinari; quin potiùs perficit illum, ſibique ſubordinat; hoc enim vniuerſaliter verum eſt, quòd quotieſcumque duo diuerſi ordinis coniũguntur, illud quod eſt ſuperioris ordinis ſibi ſubordinat, & perficit aliud, quod eſt inferioris ordinis, id exigente neceſſariò natura vtriuſque: vnde videmus, quòd etſi formæ materiales, dum vniuntur materiæ, illi ſubordinantur, & ab ea in ſuo eſſe dependent; tamen forma perfectiſſima quæ eſt ſuperioris ordinis, nempe anima rationalis, dum vnitur materiæ, non ei ſubordinatur, neque ab ea in ſuo eſſe dependet, quin potiùs eam ſibi ſubordinat: ſed contactus virtutis, quo Angelus perficit locum, ſibique eum ſubordinat, eſt operatio; non enim poteſt pertinere ad ordinẽ eſſendi, at debet pertinere ad ordinẽ operandi; tum quia Ariſtoteles & D. Thom. 8. phyſic. cap. 5. & lib. 1. de generatione cap. 6. cõtactus eſt tantùm duplex, vnus quidem quantitatis molis, alius autem quantitatis virtutis, ſcilicet operatio; tum quia res corporea nihil accipit ab Angelo, ſi præciſe cõſideretur ſecundùm ea quæ habet in ordine eſſendi; ſed verè aliquid accipit eo, ſi conſideretur ſecundùm ea quæ habet in ordine operandi, videlicet ſecundùm virtutem operatiuam, ipſámque operationem; operando quippe Angelus in rem corpoream, illam ſua operatione perficit, ſibique ſubordinat:

Digitized by Google

nat; ergo Angelus est in loco connaturali per operationem.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Thomæ in 1. d. 37. qu. 3. art. 1. vbi præsentem difficultatem radicitus explicans sic ait: quòd aliquid determinetur ad locum aliquem, hoc non est, nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, & non ad alium. Hæc autem applicatio vel intelligitur secundùm situm, aut contactum, vel secundùm formam, vel secundùm operationem aliquam. Secundùm formam, sicut anima est in corpore: quomodo Angelus in re locali esse non potest, cùm non sit actus corporis. Secundùm determinatum situm, sicut punctum in linea, quam determinat: quo modo Angelus in loco non est, quia essentia eius omninò à situ absoluta est. Secundùm contactum, sicut in loco est corpus. Contactus autem dicitur dupliciter, propriè & metaphoricè: propriè est tangere, habere vltima simul, & patet quòd hoc Angelo conuenire non potest: tactus autem metaphoricus est per actionem, sicut dicitur contristans tangere; & iste tactus Angelo potest conuenire. Relinquitur ergo, quòd Angelus definiri, vel determinari non potest ad locum aliquem, nisi per actionem & operationem. Et ista est tertia opinio, quæ ponit Angelum esse in loco, in quantum alicui loco per operationem applicatur: & ideò hanc opinionem sequendo, quæ rationabilior videtur, dico quòd Angelus & quælibet substantia incorporea non potest esse in corpore vel in loco, nisi per operationem, quæ effectum aliquem in eo causat: hæc D.Thomas; constat autem quod operatio, quæ causat aliquid in alio, est operatio propriè dicta. Deinde probatur ratione adducta pro prima parte conclusionis, quæ hanc etiam efficaciter probat: nam contactus, quo Angelus subordinat sibi aliquid corporeum perficiendo illud, necessariò est actio propriè dicta, qua Angelus operatur ad extra causando aliquem effectum in illo. Nec contrariatur D.Thomas quodlib. 1. art. 4. vbi dicit, quòd sufficit operatio communiter dicta ad hoc, vt Angelus dicatur esse in loco; ait enim: Si quis autem velit contactum virtutis operationem vocare, propter hoc quòd operari est proprius effectus virtutis, dicatur quòd Angelus est in loco per operationem: ita tamen quòd per operationem non intelligatur sola motio, sed quæcumque vnitio, qua sua virtute se corpori vnit, præsidendo, continendo, vel quocumque alio modo. Dicẽdum enim quòd D.Thomas ibi solùm dicit, quod operatio constitutiua Angeli in loco non est sola motio: sed non negat quin debeat esse operatio propriè dicta, qua se corpori vniat verè aliquid influendo in illud; vnde præsidentia, custodia, continentia, vel quid simile quo Angelus ponitur in loco, intelliguntur esse in actu per verum influxum, & non tantùm in habitu. Quod autem hæc sit mens D.Thomæ, constat ex his quæ docet infra qu. 113. art. 6. ad 3. vbi distinguit custodiam siue præsidentiam in actualem & habitualem; ait enim, Angeli etsi interdum derelinquant hominem loco, non tamen derelinquunt eum quantùm ad effectum custodiæ: quia etiam cùm sunt in cælo, cognoscunt quid circa hominem agatur; nec indigent mora temporis, sed statim possunt adesse.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis ex duplici authoritate D.Thomæ. Prima habetur quodlibeto 1. art. 4. vbi sic ait: Qualiter Angelus sit in loco corporeo, considerari potest ex modo quo corpus est in loco, est enim corpus in loco, per contactum loci; contactus autem corporis est per quantitatem dimensiuam, quæ in Angelo non inuenitur, cùm sit incorporeus; sed loco eius est in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus est in loco per contactum dimensiuæ quantitatis: ita Angelus est in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quòd operari est proprius effectus virtutis; dicatur quòd Angelus est in loco per operationem. Secunda habetur 3. contra Gentes cap. 68. vbi sic ait: Omne quod est in loco, vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam. Res enim corporea est in aliquo sicut in loco, secundùm contactum quantitatis dimensiuæ: res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundùm contactum virtutis, cùm careat dimensiua quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc, quòd sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc, quòd sit in aliquo per quantitatem dimensiuam. Ex quibus sic explicatur hæc tertia pars conclusionis: Angelus & quælibet alia res incorporea est in loco corporeo, secundùm aliquam analogiam ad rem corpoream. Sicut igitur ratio radicalis & remota, qua res corporea est in loco, est propria eius substantia: ratio verò formalis proxima & immediata in actu primo, est quantitas dimensiua siue molis; in actu verò secundo est contactus, quo quantitas immediatè contingit *vt quo* ipsum locum; qui contactus est exercitium prædictæ rationis formalis proximæ & immediatæ in actu primo. Sic ratio radicalis & remota, qua Angelus aut alia res incorporea est in loco connaturali est propria eius substantia: ratio verò formalis proxima & immediata in actu primo, est virtus eius proximè & immediatè operatiua ad extra; in actu verò secundo est ipsa operatio ad extra, siue operatio virtualiter transiens, qua actu contingit ipsum locum, vt dictum est.

Probatur & explicatur quarta pars conclusionis ex dictis. Angelus, attentis in eo præcisè quæ pertinent ad ordinem essendi, non habet

bet vniri rei corporeæ; vnde vt sic est absolutus ab omni loco, & solùm intelligitur esse in Vniuerso vt pars in toto, & non vt locatum in loco; & vt sic non dicitur distans aut indistans positiuè à loco corporeo. Si autem attendantur ea quæ pertinent ad lineam operandi: tunc dicitur esse indistans negatiuè à loco corporeo, & habere præsentiam ordinis, vt ait Caietanus, siue habere præsentiam per modum causæ actiuæ, quando est omninò proportionatus & expeditus ad operandū in tali loco; redditur autem præsens positiuè per actualem operationem in illo: hæc enim est eminentia rei incorporeæ supra corpoream, quòd possit absolui ab illa, & sic absoluta existere, ac demum pro libito se illi cōiungere per propriam operationem, qua illam contingit; quæ operatio est formaliter immanens, & virtualiter transiens; in quātum transiens virtualiter, attingit locum corporeum causando aliquid in ipso; in quantum formaliter immanens subiectatur in Angelo, & est coniuncta potentiæ operatiuæ vt exercitium & complementum ipsius; & consequenter est spiritualis & indiuisibilis, ac ratio formalis in actu secundo existendi in loco indiuisibiliter: vnde Angelus est totus in toto loco vbi operatur, & simul est totus in qualibet parte loci; eo proportionali modo quo anima rationalis ponitur in suo corpore modo indiuisibili. Ex quibus constat, quòd ratio formalis proxima & immediata, qua Angelus est in loco connaturali adæquatè importat virtutem Angeli proximè & immediatè ad extra operatiuam, quæ dicitur quantitas virtutis; & ipsam operationem ad extra, quæ est contactus talis virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd operari est actus secūdus & quodammodò effectus ipsius esse; vnde non est mirum, quòd operari sequatur esse, quod est actus primus: operari autem in loco in re spirituali & incorporea, non est effectus eius quod est esse in loco, quin potiùs est causa vt dictum est; vnde operari in loco non sequitur ad esse in loco in Angelo, at potiùs præcedit: & ita constat quòd non est paritas rationis. Ad aliud dicendum, quòd Angelus qui nunc existit in cœlo, & est distans positiuè à terra, non potest quidem operari in terra immediatione virtutis & suppositi, nisi priùs absoluatur ab hoc quòd est esse in loco in cœlo, per cessationem operationis in illo, & ita tollatur distantia positiua quam habet à terra; sed non requiritur quòd priùs constituatur in terra; imò per applicationē suæ virtutis in terra, constituitur de nouo in terra: & consequēter simultas secundùm locum est conditio tantùm necessariò prærequisita inter agens corporeum & passum corporeum, non autem inter agens spirituale & passum corporeum; sufficit enim in his ad actionem immediatā immediatione virtutis, & suppositi, quòd simultas secundùm locum sit in eodem instanti reali cum actione, quamuis sit in posteriori naturæ & rationis. Igitur Angelus quilibet iuxta maiorem vel minorem perfectionem suæ naturæ, habet maiorem vel minorem in perfectione virtutem operatiuam ad extra, & ita potest replere maiorem vel minorem locum, & de facto replebit maiorem vel minorem, secundùm quòd applicabit talem virtutem ad maiorem vel minorem: si autem omninò cesset ab operatione ad extra; tunc erit absolutus ab omni loco: sic autem nullibi existens, ac proinde habens indistantiam negatiuam ab omni loco, siue non magis dicens ordinem indistantiæ positiuæ ad hunc, quàm ad illum locum; potest se constituere in quouis loco, per hoc quòd primò operetur in illo: replebit autem maiorem vel minorem, iuxta mensuram siue extensionem suæ operationis; nunquam tamen poterit esse præsens maiori quantitati loci aut spatij, quàm sit sphæra actiuitatis eius.

Ad secundum dicendum, quòd tam Deus, quàm anima rationalis separata est in loco, tātùm per operationem. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd immensitas est diuinum attributum, quo Deus est talis conditionis, vt possit replere quemcumque locum, & esse vbique, dummodò per suam omnipotentiam operetur vbique; Alij tamen negant quòd immensitas sit attributū virtualiter distinctum ab omnipotentia: dicunt enim distingui tantùm secundùm nostrum modum concipiendi: in quantum enim expressè concipitur vt virtus operatiua, dicitur Omnipotentia; in quantum autem concipitur vt virtus repletiua omnis loci dicitur Immensitas. Nec verum est, quòd Deus sit in spatiis imaginariis, vt communiter docent Discipuli D. Thomæ suprà qu. 8. & nos probauimus in fine Metaphysicæ: nec contrarium docent sancti Patres; solùm enim intendunt, quòd Deus non limitetur hoc mundo, & quòd si in spatiis imaginariis efficeret nouos mundos, & ita efficeret ipsa de imaginariis realia, de facto omnia illa repleret ratione suæ immēsitatis. Ad secundā impugnationem dicendum, quòd anima rationalis separata neque ascendit ad cœlos, neque descendit ad inferos per motum: sed anima sancta viri iusti in eo instanti, quo separatur à corpore, per mutationem instantaneam & discretam habet de non esse in cœlo ad esse in illo, per operationem in illo virtute qualitatum gloriæ; non autem habet transire de loco in locum, & percurrere medium: anima autem impij, vel quæ habet aliquid purgandum, in eodem instanti habet de non esse in inferis, aut purgatorio, ad esse in illis: dicuntur autem Angeli portare animā sanctam, & dæmones animam impij, moraliter per hoc quòd concomitentur & assistant: hoc dicendum est iuxta simplicem intelligentiam

D. Thomæ, qui infra qu. 117. art. 4. docet animam separatam à corpore, non posse seipsam mouere, quia solùm habet vim ad mouendum corpus ab ipsa viuificatum: si autem exponatur D. Th. quòd ita sit, attenta natura ipsius animæ, quamuis ratione status separationis, iuxta suauem Dei dispositionem, illi concedatur virtus qua alia moueat, sicut ei infunduntur species intelligibiles, quasi quid ipsi connaturale ratione talis status: tunc de ipsa discurrendum est in ordine ad locum & motum, sicut discurrimus de Angelo.

Ad tertium dicendum, quòd Angeli sunt creati in cœlo empyreo, & ibi ordinariò resident, quia ibi ordinariò operantur vt ait D. Thomas locis citatis, vel communicando illi aliquod lumen, vel influendo aliquam virtutem qua cœlum empyreũ agat in subiecta corpora cælestia: quòd autem sit necessarium ponere hunc influxum Angelorum in cælum, constat ex eo quòd Angeli sunt partes Vniuersi nobiliores: Vniuersum autem est vnum ordine, & ita partes superiores debent influere in inferiores, vt docet D. Thomas infrà quæst 61. art. 4. vbi sic ait: Ex creaturis corporalibus & spiritualibus vnum Vniuersum constituitur. Vnde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, & toti creaturæ corporali præsident: vnde conueniens fuit quòd Angeli in supremo corpore crearentur, tanquam toti naturæ corporeæ præsidentes: hic autem influxus Angelorum in cœlum empyreum est quidem inuariabilis ex parte cæli recipientis, non autem ex parte Angelorum influentium, quia dum aliqui à cœlo recedũt, alij supplent influxum ipsorum. Quod autem Angeli sic influant à primo instanti suæ creationis, non est inconueniens, cùm creati sint perfectissimi.

Ad quartum dicendum, quòd nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum: quia vt dictum est, operatio Angeli, qua constituitur in loco, est formaliter immanens & indiuisibilis; vnde ratione illius est in loco modo indiuisibili, idest totus in toto, & totus in qualibet parte, quare nõ est in loco circumscriptiuè, at diffinitiuè: quãuis, quia talis operatio est virtualiter transiens, producit ad extra effectum diuisibilẽ, & commensuratũ ipsi loco. Nec secũdum: quia ex D. Th. suprà, q. 31. art. 3. ad 3. Angelus mouens primam sphæram, non operatur immediatè in tota illa; nec ei determinatur locus, secundùm aliquam determinatã partem substantiæ orbis, quæ nunc est in Oriente, nunc in Occidente: sed secundùm determinatum situm, quia semper est in Oriente virtus mouens, vt dicitur in 8. Physicorum. Non autem est inconueniens dicere, quòd Angelus non possit esse, nec moueri in Vacuo, cùm ibi nihil possit operari: est autem dispar ratio de corpore, quod existẽs & motum in Vacuo dicit ordinem distantiæ determinatæ ad polos mũdi, propter quod est in loco cõmuni, vt dictum est in Physicis. Nec tandem quartum: nam ideò Angelus est in loco per operationem, quia talis operatio est immediata tam immediatione virtutis, quàm immediatione suppositi, & operatur intra terminos rei corporeæ: quod non potest competere, naturaliter loquẽdo, operationi rei corporeæ, propter quantitatem eius, quæ non potest penetrare quantitatẽ alterius: quãuis possit etiam concedi, quòd res corporea est in loco, per operationem, sicut Angelus; quia tamen est propriè in loco per contactũ quantitatis dimensiuæ, & tantùm impropriè ac metaphoricè per operationem, ideò non cõceditur communiter quòd sit in loco per operationem, sicut cõmuniter conceditur quòd sit in loco per quantitatẽ dimensiuã; quando enim aliquid conuenit vni & eidem propriè & impropriè, secũdùm diuersam rationem; tunc illud tantùm enuntiatur simpliciter & absolutè, secundùm quòd conuenit propriè.

DVBIVM IV.

Vtrùm Angelus sit in loco violento & præternaturali per passionem.

Svpponendum est, quòd sicut creaturæ corporeæ habent duplicem locum, videlicet connaturalẽ, & violentũ siue præternaturalem: sic creaturæ incorporeæ & spirituales hunc duplicem habent locum. Locus cõnaturalis substantiæ corporeæ est ille, ad quem naturaliter tendit, & quo acquisito quiescit, quia talis locus est conseruatiuus ipsius, vt locus deorsum respectu grauis, & locus sursum respectu leuis: locus autem violentus siue præternaturalis est ille, in quo detinetur substantia corporea, præter & contra naturalem suam inclinationẽ, in quantum talis locus habet contrarias ipsi qualitates, ratione quarum potiùs est destructiuus, quàm conseruatiuus; propterea quandiu substantia in eo detinetur, tãdiu est in statu inquieto & violento. Simili modo philosophandũ est de substãtia incorporea creata: cuius locus cõnaturalis dicitur ille, in quo seipsam constituit secundùm propriam voluntatem & inclinationem; & de hoc determinatum est dubio præcedenti, scilicet quòd Angelus, est in loco connaturali per operationem: locus autem præternaturalis (qui in ordine ad res spirituales distinquitur aliqualiter à violento,) est ille, in quo est substantia incorporea præter propriam inclinationem, siue in quo non se constituit voluntariè; at violentus est ille, in quo constituitur & detinetur, contra propriam voluntatem; animæ paruulorum sunt in limbo, vt in loco præternaturali; animæ verò damnatorum sunt in inferno;

ferno, vt in loco violento. In præſenti igitur quærimus, quid ſit ratio formalis proxima & immediata, qua Angelus conſtituitur in loco violento & præternaturali; eadem quippe eſt ratio de vtroque quantùm ad hoc.

Prima opinio negat, Angelum eſſe in loco violẽto & præternaturali per paſſionem: ita tenent omnes illi authores, qui docent, Angelum eſſe, abſolutè loquẽdo, in loco ratione propriæ ſubſtantiæ. Probatur authoritate D. Th. in 2. d. 6. q. 1. art. 3. ad 1. vbi ſic ait de Angelis: non dicuntur eſſe in loco quaſi ex loco corporali aliquid recipientes; ſed quaſi circa locum operantes aliquid proprietatibus loci conſonum. Si dicatur, quòd D. Thomas loquitur de loco cõnaturali Angelorũ; Contra: Vni rei tantũ debet aſſignari vnica ratio exiſtẽdi in loco vt cõſtat in rebus corporeis: ergo ſi Angelus eſt in loco connaturali per operationem, erit in quocumque loco per operationem; & ita non erit in loco violento & præternaturali per paſſionem.

Secundò, Si Angelus eſſet in loco violẽto & præternaturali per paſſionem; ſequeretur quòd eſſet in eo corpore, tanquam in loco violento & præternaturali, à quo pateretur: ſed hoc eſt falſum; nam dæmones, etiam dum exiſtunt in hoc aëre, verè patiuntur ab igne inferni immediatè ipſos crucianie, tam immediatione virtutis, quàm immediatione ſuppoſiti, nullũ quippe mediat aliud ſuppoſitũ cruciãs ipſos; & tamẽ nõ ſunt pro tũc in inferno: ergo Angelus nõ eſt in loco violento & prǽternaturali per paſſionẽ.

Tertiò, Eadem eſt ratio de Angelo, ac de anima ſeparata, quantùm ad hoc quod eſt eſſe in loco, tam connaturali, quàm violento & pręternaturali, vt communiter conceditur, & ex ſe patet: ſed quæcumque anima exiſtens in limbo paruulorum, eſt ibi tanquam in loco pręternaturali; & tamen ibi non eſt per paſſionem, nihil enim patitur, vt eſt communis ſententia Theologorum: ergo Angelus non eſt in loco violento & præternaturali per paſſionem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus eſt in loco violento & præternaturali per paſſionem: 1. Ita vt potentia paſſiua ſit ei ratio formalis & proxima in actu primo exiſtẽdi in tali loco: paſſio verò correſpondens huic potentiæ, ac proinde ſe tenens ex parte Angeli, ſit exercitium illius rationis formalis & proximæ exiſtendi in loco. Ita docet Capreolus in 4. d. 44. quæſt. 2. art. 1. Ferrarienſis 4. contra Gentes, cap. 90. Noſtri Salmanticenſes, & alij plures Thomiſtæ in præſenti.

Probatur prima & ſecunda pars concluſionis multiplici authoritate D. Thomæ. Quodlibeto 2. art. 13. ſic ait: Alio modo dicitur pati omne illud, quod quocumque modo impeditur à ſuo proprio impetu vel inclinatione; ſicut ſi dicamus lapidem deſcendentem pati, cum impeditur ne deorſum perueniat; & ſicut dicimus hominem pati, cùm detinetur vel ligatur, ne vadat quò vult: & ita per modum ligationis cuiuſdam anima patitur ab igne corporeo, vt Auguſtinus dicit 21. de Ciuitate Dei. Non enim hoc eſt contra naturam ſpiritus corpori alligari: cùm videamus animam naturaliter alligari corpori ad viuificandum ipſum. Dæmones etiam per necromantiam, poteſtate ſuperiorum dæmonum, alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus: vnde multò magis poſſunt ſpiritus alligari diuina virtute igni corporeo, non vt dent vitam, ſed vt accipiant pœnam. Idem omninò dicit 4. contra Gentes cap. 90. vbi explicat, quomodò ex hac alligatione accipiant pœnam, dicens: & hoc ipſum eſt eis in afflictionem, quòd ſciunt ſe rebus infimis alligatos in pœnam. Quòd autem per hanc alligationem Angelus ſit tanquam locatum in loco, vtique violento & præternaturali, expreſsè docet idem Angelicus Doctor in 4. d. 44. qu. 3. art. 3. quæſtiuncula 3. his verbis: Ignis ſecundùm naturam ſuam habet, quòd ſpiritus incorporeus ei coniungi poſſit, vt loco locatum; ſed in quantum eſt inſtrumentum diuinæ iuſtitiæ, habet vt ipſum quodammodo retineat alligatum: & in hoc veraciter ignis ille eſt ſpiritui noxius: &c. in quibus verbis D. Thomas declarat diuerſum modum quo Angelus eſt in loco connaturali, & in loco violento ac præternaturali: dicit enim quòd eſt in aliquo corpore, tanquam locatum in loco connaturali, per hoc quòd coniungatur ei, vt agens paſſo; & hæc coniunctio eſt connaturalis Angelo: dicit autem quòd poteſt eſſe coniunctus corpori, tanquam paſſum agenti, ac proinde vt locatum loco violento ac præternaturali, & ſic ab eo detineri; ſed hæc coniunctio eſt violenta & præternaturalis Angelo, qui ex ſua nobilitate & eminentia ſupra res corporeas habet, quòd poſſit eas ſibi ſubordinare agendo in ipſas; quòd autem ipſis ſubordinetur patiendo ab ipſis, eſt contra eius naturam & inclinationem: vnde tantùm fieri poteſt virtute diuina, qua corpus vt inſtrumentum Dei agit in ſpiritum.

Secundò, probatur ratione; Angelus eſt in loco per coniunctionem ſui ad locum: quæ coniunctio vel eſt ipſi cõnaturalis & ſecũdùm propriam inclinationem, quando ſcilicet iuxta exigentiam ſuæ naturæ, ſubiicit & ſubordinat ſibi locum, agendo in ipſum, ac ita perficiendo: vel hæc coniunctio eſt ipſi violenta, ac præternaturalis, inquantum ſcilicet contra, vel præter ſuam inclinationem ſubiicitur & ſubordinatur loco, aliquid ab ipſo patiendo; quatenus ex tali cõiunctione retardatur ab executione propriæ voluntatis, ne ſcilicet poſſit operari vbi vult, & ſecundùm quod vult, quod eſt contra eius naturam multò ſuperiorem iſtis corporeis: conſtat autem, quòd ſicut Angelus per primam

sui coniunctionem cum corpore, est in illo vt locatum in loco connaturali; sic per secundam sui coniunctionem cum corpore, est in illo vt locatum in loco violento & præternaturali: ergo sicut potentia actiua est Angelo ratio formalis & proxima existendi in loco connaturali, & operatio est exercitium talis rationis, quia per hanc potentiam, & eius operationem primo modo coniungitur cum corpore: sic potentia passiua est Angelo ratio formalis & proxima existendi in loco violento & præternaturali, & passio eius ab aliquo corpore est exercitium talis rationis; quia per hanc potentiam & eius passionem coniungitur secundo modo cum corpore.

Tertiò probatur duplici instantia D.Thomæ. Lapis est sursum, tanquam in loco violento & præternaturali, per passionem violentiæ ex eo quod impeditur ne deorsum perueniat: similiter homo ligatus & detentus ne vadat quò vult, est in loco violento per passionem: ita quòd passio constituat quodammodo, tam lapidem, quàm hominem in loco violento & præternaturali; & nisi aliunde ratione quantitatis dimensiuæ vterque esset simpliciter in loco, propter contactum formalem eius inclusi ad locum includentem; verè per prædictam passionem esset simpliciter in loco violento, quia non superesset alius modus essendi in loco: ergo cùm Angelus non possit alio modo esse in loco, quàm per contactum virtualem, quo tangit corpus connaturaliter agendo in illud; vel tangitur violenter patiendo ab illo; sicut est in loco connaturali per potentiam actiuam & eius operationem, sic est in loco violento & præternaturali per potentiam passiuam & eius passionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd D.Thomas in illo articulo agit de diuersis modis quibus Angeli sunt in diuersis locis: in verbis autem adductis agit præcisè de modo essendi in loco connaturaliter per operationem; sic enim non recipiunt à loco corporali aliquam qualitatem conseruatiuam sui, sicut recipiunt corpora locata à suo loco naturali; quin potius operatur aliquid proprietatibus loci consonum. Ad impugnationem verò huius responsionis dicendum, quòd quamuis rebus corporeis non cõueniat nisi vnica ratio existendi in loco, quia siue locus sit naturalis, siue violentus, eodem tamen modo illum contingunt contactu formali suæ quantitatis dimensiuæ: tamen rebus spiritualibus, qualis est Angelus, conuenit duplex assignata ratio formalis existendi in loco; cùm enim sint in loco per contactum virtualem, & hic sit actiuus, vel passiuus; inde est quòd duplici ratione sunt in loco, vel connaturali per contactum virtualem actiuum, vel violento & præternaturali per contactum passiuum.

Ad secundùm dicendum, quòd vbicumque sint dæmones, patiuntur ab igne inferni: sed non dicũtur verè esse in inferno, nisi quando patiuntur ab eius igne agente in virtute Dei immediatè, immediatione virtutis, & immediatione suppositi, quæ sit talis, vt non solùm non mediet aliud corpus agens, sed nec mediare possit; cuius ratio est, quia sicut sola operatio immediata agentis, tam immediatione virtutis, quã immediatione suppositi, ita quòd nec mediet, nec mediare possit aliud suppositũ agens, habet constituere agens ipsum spirituale in loco connaturali; quia ex hoc quòd hic modus agendi est proprius agentis immediati, habet trahere secum ipsum agens & vnire passo: sic sola passio immediata proportionali modo explicata, habet constituere ipsum passum spirituale in loco violento & præternaturali, quia ob eandem rationem hæc sola passio habet trahere secum ipsum patiens, & vnire agenti: Vnde cùm ignis inferni agit in dæmones existentes in aëre, diuinitus eleuatur ad duo, scilicet ad agendum in spiritum, & ad agendum in distans.

Ad tertium dicendum, quòd animæ paruulorum in limbo sunt in loco præternaturali, per quandam passionem, in quantum ibi detinentur ab illo loco, per hoc quòd talis locus vt instrumentum Dei influit in ipsas aliquã qualitatem spiritualem intentionalẽ & incompletam, ratione cuius vniuntur ipsi loco & ibi detinentur, eo quasi modo quo lapis detinetur sursum per impulsum agentis. Quia tamen diuina prouidentia illæ animæ non apprehendunt illũ locũ, aut illam detentionẽ vt sibi disconuenientem: inde est quòd non tristantur, nec patiuntur vllã pœnam ad sensum attinentẽ; nec reluctantur tali detentioni, & ita sunt ibi vt in loco præternaturali, & non vt in loco violento: & meritò sic Deus prouidit ipsis; cùm enim pœna sensus correspõdeat tantùm cõuersioni ad bonũ commutabile, relicto incõmutabili, quæ est in peccato per propriã voluntatẽ; siue delectationi in peccato captæ per propriã voluntatem, & hæc delectatio & cõuersio non fuerit in illis paruulis, quia non habuerunt actus propriæ voluntatis, inde est quòd iure eximuntur ab illa pœna, iuxta communem sententiam Theologorum: Et tantùm patiuntur pœnam damni consistentem in priuatione Dei, & correspondentem auersioni à bono incommutabili, quæ est in peccato, etiam originali: sed de his agetur suo loco. Hæc autem detentio & ligatio illarum animarum, nec est malum culpæ, nec malum pœnæ; sed est quoddam malum naturale, siue quid dissonum naturæ illarum animarum; sicut fuisset malum naturale rebellio partis inferioris ad superiorem, in statu puræ naturæ, si fuisset talis status. Idem proportione seruata quantum ad hanc detentionem, dicendum est de animabus sanctorum Patrum, quandiu fuerunt in limbo.

DVBIVM

Digitized by Google

DVBIVM V.

Vtrùm Angelus poßit esse in quolibet loco, & simul in omni loco, siue, vbique.

SVpponendum est, quòd cùm Angelus sit in loco connaturali per operationem virtualiter transeuntem, sequitur quòd Angelus possit esse in omni eo loco, in quo sic potest operari: Vnde considerandum est in præsenti Dubio, Vtrùm possit operari operatione transeunti, tam in loco diuisibili, quàm in indiuisibili siue in puncto: Deinde si possit operari in loco diuisibili, vtrùm possit in minori & minori vsque in infinitum. Denique, vtrùm possit simul operari in omni loco, siue, Vbique. Igitur attendenda est differentia loci Angelici secundùm differentem modum operationis Angelicæ virtualiter transeuntis, ratione cuius constituitur Angelus in loco: vtrùm autem per ipsam constituatur etiam in tempore nostro, aliqui concedunt quòd Angelus est metaphoricè in tempore nostro, per operationem suam virtualiter transeuntem, sicut per illam est metaphoricè in loco: sed meliùs videtur negandum; nam quamuis ipsa operatio Angelica sit virtualiter transiens, per hoc quòd aliquem effectum causat in corpore, qui effectus subditur nostro tempori; tamen ipsa in se præcisè considerata est immanés, & consequéter purè spiritualis in sua entitate, ac ita omninò absoluta à tempore, & multò magis Angelus operans remanet absolutus à tempore nostro. Cæterum in ordine ad locũ talis operatio verè potest influere; nam vt aliquid sit in loco, sufficit quòd illum contingat: si sit contactus formalis per quantitatem dimensiuam erit propriè in loco, vt contentum in continente: si autem sit tantum contactus virtualis per operationem, vt dictum est supra de Angelis, tunc erit tantùm in loco metaphoricè, vt continens in contento. Contactus autem immediatus, siue sit formalis, siue virtualis, habet constituere substantiam contingentem præsentem rei contactæ, & quodammodo ipsi vnire; dummodo contactus virtualis sit immediatus tam immediatione virtutis, quàm immediatione suppositi; ita quòd nec actu mediet, nec mediare possit aliud suppositum. Ex dictis sequitur quòd Angelus, & Angelica operatio in se præcisè considerata nullam habent connexionem cum nostro tempore; sed Angelus mensuratur æuo quantùm ad suam substantiam, & quantùm ad suas operationes immutabiles, vt est cognitio & dilectio naturalis sui ipsius: aliæ verò naturales eius operationes mensurantur vel tempore Angelico, vel instanti illius temporis, vt suo loco explicatur: si autem tales operationes sint virtualiter transeuntes, per hoc quòd ad extra producant aliquem effectum, tunc talis effectus iuxta conditionem suam mensuratur vel nostro tempore, vel instanti ipsius. Vnde nihil amplius nobis remanet discutiendum de Angelis in ordine ad tempus, benè tamen in ordine ad locum.

Prima opinio Durandi in 1. d. 37. asserit, Angelum esse de facto vbique, & non tantùm de possibili: quamuis sit diuerso modo, ac est Deus; nam Deus est intimè in omnibus per suam essentiam & potentiam, dans & conseruans esse; Angelus autem est in omnibus tantùm extrinsecè. Probatur hæc opinio authoritate sanctorum Patrum, qui docent Angelos & animas beatas esse vbique, quia vbique prodesse possunt. Deinde, Angelus est in loco per operationem: sed operatio Angelica, cùm sit superioris ordinis ad omnia materialia, est indifferens ad omnem locum; ac proinde potest applicari omni loco: ergo Angelus potest esse in omni loco, siue vbique. Denique potest fieri, quòd aliquis Angelus ita sit perfectus, vt operari possit, ac esse in toto mundo; si enim Angelus mouens totum cœlum, per suam operationem est in toto illo, cùm sit, vbi operatur: non videtur impossibile, quin sit alius perfectior, qui possit operari ac esse in toto mundo: sed esse in toto mundo, est esse in omni loco, & vbique: ergo Angelus potest esse in omni loco, & vbique.

Secunda opinio Valentiæ disp. 4. q. 3. puncto 3. asserit, Angelum non posse esse in alio loco, quàm in suo adæquato, quem ex sua natura potest replere. Probatur, Angelus est in loco per præsentiam suæ substantiæ: sed substantia Angeli est in seipsa immutabilis: ergo semper exigit tantùm locum, qui sit ipsi adæquatus; ac proinde non potest esse in alio loco, quàm in suo adæquato. Confirmatur triplici instantia. Prima est; Deus quia est omninò immutabilis, & exigit ex propria sua perfectione esse vbique, ideò non potest se constituere in minori loco, sed debet esse vbique. Secunda est; Anima rationalis quia est in corpore secundùm propriam perfectionem; & est immutabilis in se, ideò non potest esse in minori extensione, quàm sit totum corpus. Tertia tandem est; res corporea, quia est in loco per suam quantitatem dimensiuam, ideò non potest constitui in minori loco, quàm sit eius quantitas: ergo pari ratione Angelus non potest esse in minori loco, quàm sit ille quem exigit ex sua propria perfectione, ac proinde non potest esse quàm in suo loco adæquato.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus non est vbique: 2. Nec potest esse vbique propriè loquendo: sed semper debet esse in determinato ac limitato loco: 3. Qui potest esse vel diuisibilis, 4. Vel indiuisibilis: & ita potest

Digitized by Google

esse in puncto. 5. In loco autem diuisibili potest esse in minori & minori vsq; in infinitum. Ita communiter docent Discipuli D. Th.

Probatur pars prima conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & sanctorum Patrũ. Isaiæ 14. dicitur de perfectissimo Angelo; Quomodò cecidisti de cœlo Lucifer? corruisti in terram: in infernum detraheris. Et Lucæ 10. de eodem Angelo dicitur: Videbam Satanam, sicut fulgur de cœlo cadentem. Quæ Scripturæ testimonia intelligunt communiter sancti Patres & Expositores in sensu proprio; & non tantùm in sensu mataphorico, quo modo alia testimonia intelligunt, in quibus Deus dicitur descendere de cœlo: Vnde volunt quòd verè Lucifer per suum casum desierit esse in cœlo, & cœperit esse in inferno. Deinde D. Thomas hîc art. 2. sic habet: Cùm Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quòd non sit vbique, neque in pluribus locis, sed in vno loco tãtùm. Denique, conueniens fuit, vt Deus sic conderet hunc mundum visibilem, quòd solus ipse toti illi præsideret, ac omnes eius partes repleret, ipsum adæquatè continendo: quod indicatur in Scriptura, dum hæc continentia, & vniuersalis impletio mundi soli Deo attribuitur, vt dum Isaiæ 66. dicitur: Cœlum sedes mea, terra autem scabellum pedum meorum. Et Ieremiæ 23. Cœlum & terram ego impleo: ergo Angelus non est vbique, siue in omni loco.

Probatur secunda pars conclusionis. Esse vbique propriè loquendo, consequitur ad immensitatem: & non importat tantùm impletionem omnis loci actualis; nam aliàs si Deus creasset tantùm corpus aliquod valde exiguũ, & Angelum in ipso, ille Angelus deberet dici esse vbique, quia repleret omnem locum actualem; quod tamen nullus concedit: sed quicumque Angelus possibilis non potest esse immensus; nam esse immensum importat virtutem repletiuam cuiuscumque loci possibilis, etiam infiniti, si per impossibile daretur; quandiu enim aliquid quantumcumque magnum, clauditur certis & finitis terminis, non potest dici immensum: constat autem quòd quicumque Angelus possibilis non potest habere virtutem repletiuam cuiuscumque loci possibilis; si enim per impossibile daretur locus infinitus, nullus Angelus possibilis posset illum replere, cùm omnis Angelus possibilis debeat esse finitæ perfectionis & finitæ potentiæ; ex eo quòd omnis creatura debeat constare ex genere & differentia, quæ sunt termini intrinsecè limitantes essentiam: & nulla creatura est suum esse, quod propterea ex sui receptione limitatur ad hãc vel illam speciem entis: ergo Angelus non potest esse vbique propriè loquendo, sed hoc est proprium Dei; maximè quia Angelus est in loco per modum continentis, & non per modum contenti; & consequenter ad hoc vt esset vbique, non solùm deberet habere virtutem repletiuam omnis loci possibilis etiam infiniti si daretur; sed etiam deberet habere illam cum eminentia & excessu continentis supra cõtentum: Quod constat soli Deo, vt potè infinito, conuenire. Et consequenter Angelus semper debet esse in determinato ac limitato loco.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D. Th. in 1. d. 37. quæst. 3. art. 2. vbi sic ait: Et ideò dicendum est, quòd Angelus, si immediatè operetur circa totam domum, tota domus respõdet sibi sicut vnus locus, ita quòd in qualibet parte erit: sicut etiam dicimus, quòd anima est in qualibet parte corporis. Et hîc art. 2. non solùm hanc docet veritatem, sed etiam contrarium refutat dicens: circa hoc tamen aliqui decepti sunt; quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitauerunt indiuisibilitatẽ Angeli ad modum indiuisibilitatis puncti, & ideò crediderunt, quòd Angelus non posset esse, nisi in loco punctuali: sed manifestè decepti sunt, nam punctum est indiuisibile, habẽs situm; sed Angelus est indiuisibilis, extra genus quantitatis & situs existens: vnde non est necesse, quòd determinetur ei vnus locus indiuisibilis secundùm situm; sed vel diuisibilis, vel indiuisibilis, vel maior, vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutem ad corpus maius, vel minus: & sic totum corpus, cui per suam virtutem applicatur correspondet ei vnus locus. Deinde probatur ratione & instantia D. Thom. sic amplius expensa: Aliquid est indiuisibile duobus modis; vel ratione propriæ limitationis, & est illud quod habet situm in quantitate, vt punctum; vel ratione propriæ perfectionis, & est illud quod est extra genus quantitatis & situs existens, vt est anima rationalis in omni sententia, & in veriore sententia aliæ etiam animæ perfectorum animalium; constat enim quod huiusmodi animæ habent hanc indiuisibilitatem ex propria eleuatione & eminentia, quam habent supra materiam: quod è contrario manifestatur; nam aliæ animæ & formæ, quæ magis sunt mixtæ materiæ, non habent ob hanc suam imperfectionem quòd sint indiuisibiles; & consequenter animæ & formæ, quæ sunt indiuisibiles, habent hanc indiuisibilitatem, ratione propriæ perfectionis, & non ratione propriæ limitationis; quin potiùs ratione minoris limitationis, & cuiusdam illimitationis: nam cùm actus limitetur à potentia receptiua, sequitur illum actum esse minùs limitatum, & quodammodo magis illimitatum, qui magis abstrahit & eleuatur à potentia receptiua, vt constat inductione in omnibus actibus: & propterea Deus est omninò illimitatus, quia est actus purissimus, omnem excludens potentiam receptiuam, tam physicam scilicet materiam primam, quàm metaphysicam

taphysicam

taphysicam scilicet essentiam distinctam ab esse. Inter hæc autem duo genera indiuisibilium hoc interest: quòd illud quod est indiuisibile ratione suæ limitationis, ita est limitatum, vt nullo modo sit diuisibile, ac proinde nec formaliter, nec virtualiter, sed vtroque modo est indiuisibile; vt constat in puncto, quod tantùm potest exequi munus termini & continuatiui indiuisibilis in continuo, & vt sic præcisè habet situm in continuo: Quod autem est indiuisibile ratione suæ perfectionis, ita est formaliter indiuisibile in se, vt sit viritualiter & eminenter diuisibile, quia non limitatur, sed potiùs eleuatur supra alia; vnde virtute præhabet diuisibilitatem aliorum inferiorum; vt certò constat in anima rationali, quæ est formaliter indiuisibilis, vt pote spiritualis; & est virtualiter ac eminenter diuisibilis, cùm correspondeat suo corpori diuisibili, ita vt sit tota in toto, & tota in qualibet parte: sed Angelus est indiuisibilis, nõ ratione suæ limitationis, vt patet; at ratione maximæ suæ perfectionis, cùm sit forma per se subsistens, & omninò separata ab omni materia physica; ac proinde participat eminẽtiorem gradum huius indiuisibilitatis perfectę, quam participet anima rationalis, qui in hoc consistere debet, vt quamuis sit perfectiori modo formaliter in se indiuisibilis, sit tamen eminentiori modo virtualiter diuisibilis, & ita possit adæquare maius diuisibile corporeum, existens totus in toto, & totus in qualibet eius parte: ergo locus determinatus Angeli potest esse diuisibilis.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D.Th. hîc art. 2. vbi sic ait de loco Angeli: Vnde non est necesse, quòd determinetur ei vnus locus indiuisibilis secũdùm situm: sed vel diuisibilis, vel indiuisibilis vel maior, vel minor, secundùm quòd voluntariè applicat suam virtutẽ ad corpus maius vel minus. Idem repetit in 1.d.37.q.3.art.2. dicens: Angelus est in vno loco tantùm; sed ille locus potest esse diuisibilis, vel indiuisibilis, aut magnus, vel paruus; secũdùm quòd operatio eius immediatè ad magnum vel paruum terminatur. Deinde probatur ratione D. Th. sic paulò ampliùs expensa: Angelus est in aliquo tanquã in loco per suam operationẽ, non qualemcumque, sed per operationem immediatam, tam immediatione virtutis, quàm immediatione suppositi, ita quòd nec mediet, nec mediare possit aliud suppositũ inter Angelum agentẽ & passum; huiusmodi enim actio est talis conditionis vt reddat causam agentem ipsi passo præsentem, eique vnitum, vt constat ex ipsis terminis: sed Angelus ratione suæ eminentiæ, qua est formaliter indiuisibilis, sicut & eius operatio (quamuis tam ipse, quàm eius operatio sit virtualiter diuisibilis) potest immediatè applicare suam operationem alicui rei indiuisibili scilicet puncto, & hoc tam immediatione virtutis, quàm prædicta immediatione suppositi: nam ex vno capite hoc non repugnat ex parte ipsius Angeli, aut eius operationis, cùm tam ipse, quàm eius operatio sit formaliter indiuisibilis, & ita poterit correspondere loco induisibili; licèt ex qua parte est, tam ipse, quàm eius operatio virtualiter diuisibilis, habeat non ita commensurari huic loco indiuisibili, & ita coarctari, quin adhuc possit adæquare locum diuisibilem: aliunde verò non repugnat ex parte ipsius puncti indiuisibilis; nam dato, & non concesso, quòd Angelus non possit agere in solo puncto, quin simul agat in aliqua parte eiusdem loci, propter effectum diuisibilem tali operatione producẽdum; tamen potest agere primo & immediaimmediatione virtutis & suppositi in solo pũcto, & mediante ipso in partes diuisibiles coniunctas puncto; si enim hoc conceditur corpori, multò magis debet concedi Angelo superioris & eleuatioris naturæ: quòd autem concedatur corpori, habetur instantia apud Aristotelem 6. Physicorum communiter recepta; docet enim Philosophus, quòd si corpus perfectè sphæricum caderet super aliud perfectè planum, totum illud moueret; & tamen certum est, quòd non tangeret nisi in puncto, & ita in ipso solo reciperetur primò & immediatè eius impulsus, & mediante ipso postea totum corpus moueretur, incipiente motu à partibus proximioribus puncto: Quod pari modo dicimus, in præsenti, si Angelus vellet agere immediatè in solo puncto, ipsi soli imprimendo impulsum, quo postea totum corpus moueretur. Ergo locus determinatus Angeli potest esse indiuisibilis, & ita Angelus potest esse in puncto.

Probatur quinta pars conclusionis: tum adducta duplici authoritate D. Thomæ, in probatione præcedentis partis, quæ hanc etiam manifestè & efficaciter probat: Tum ratione ibidem indicata, quæ sic ampliùs dilucidatur; Angelus est in loco diffinitiuè, & non circumscriptiuè, per hoc quòd non commensuretur ipsi loco etiam adæquato; sed ita sit in illo, quòd non in alio, vt docet D.Thomas hîc art. 2. & communiter conceditur: est autem sic in loco præcisè per applicationem liberam suæ operationis virtualiter transeuntis, vt ostensum est: sed Angelus potest applicare liberè suam operationem, nõ solùm in magno spatio, sed etiam in minori & minori vsque in infinitum; quia hoc non repugnat ex parte ipsius Angeli, aut eius operationis, cùm sint superioris & eleuatioris ordinis, & ita sicut potest se abstrahere ab omni loco, sic potest se applicare indifferenter cuicumque voluerit siue magno, siue paruo; aliàs esset obligatus ipsi loco, & esset quodammodo in ipso commensuratiuè; quod est contra naturalem eius nobilitatem: Nec etiam repugnat ex parte ipsius minoris & minoris loci

vsque

vsque in infinitum; quia quælibet pars loci existens in toto, cùm constet materia & forma, est capax diuersorum accidentium,& ita potest ab Angelo primò & immediatè transmutari,vt explicatum est: ergo Angelus in loco diuisibili potest esse in minori & minori vsque in infinitum. Confirmatur duplici instantia: Christus Dominus in sanctissimo Eucharistiæ sacraméto potest esse sub minoribus & minoribus speciebus, quandiu sub eis posset conseruari substantia panis aut vini; & hoc ideò quia non est ibi cõmensuratiuè ad species, sed quodam eleuatiori modo: Similiter anima rationalis potest esse in minori & minori corpore, dummodò ibi sint dispositiones requisitæ ad eius informationem, vnde videmus quod incipit informare valde exiguum corpusculum;& hoc ideo, quia non est in illo commensuratiuè,sed eleuatiori modo: quod si postea non possit non informare totũ corpus, hoc prouenit ex eo quòd necessariò informet omne coniunctum benè dispositum: ergo cùm Angelus sit in loco, hoc eleuatiori modo, & non commensuratiuè, & insuper sit in illo per applicationem liberã suæ operationis, potest in loco diuisibili esse in minori & minori vsque in infinitum. Nec dictis obest,quòd nec species sacramentales respectu Christi Domini, nec corpus respectu animæ sunt propriè locus; quia locus est omninò extrinsecus respectu rei locatæ:& tamen nec species sacramentales sunt omninò extrinsecæ respectu Christi,cum ibi gerat vicem substantiæ in ipsius corpus & sanguinem conuersæ:cui intrinsecè inhærebant prædictæ species: nec corpus est omninò extrinsecum animæ,cùm sit pars eiusdem compositi,& compars animæ. Dicendum enim, quòd similitudo in his instantiis solùm attenditur,quantum ad hoc quòd est esse in alio aliquo modo eminenti hac ratione,quòd non sit cõmensuratio inter illud quod in alio est,& illud aliud in quo est;per hoc quòd illud quod in alio est, sit eleuatioris ordinis supra illud aliud:& ita quantũ ad efficaciam vtriusque instantiæ non obstat differentia quæ intercedit inter esse in alio vt in loco, & esse in alio non vt in loco; hæc quippe differentia, quantùm attinet ad propositum,est per accidens,vt consideranti patet.

Ad primum ergo dicendum quòd illi sancti Patres tantùm volunt, quòd Angeli vel animæ beatæ, propter velocitatem naturæ vel dotem agilitatis citissimè discurrunt per omnia loca, & præstò sunt omnibus suo auxilio; & quamuis non semper adessent per præsentiam, adsunt tamen per intercessionem. Ad aliud dicendum cum D.Thoma in 1. d. 37. qu. 3. art. 1. ad 5. quòd Angelus diffinitiuè in loco est per operationem suam; Deus autem non: quia operatio ipsius Dei, etsi determinata sit ad locum, in quantum transit super operatum, non tamen in quantum exit ab operante; quia ita operatur hîc, quòd etiam alibi: sed Angeli operatio diffinita est ad locum vtroque modo, quia ipse non operatur alibi, quàm hîc. Vnde licèt operatio Angeli, vt sic præcisè, sit indifferens, vt applicetur huic vel illi loco; semel tamen applicata alicui loco adæquato,correspondenti adæquatè eius perfectioni, non potest alibi applicari;& tamen requireretur quòd vbique simul applicaretur, ad hoc vt esset vbique. Ad aliud dicendum, verum esse, quòd possit dari Angelus ita perfectus, vt operari possit ac esse in toto mundo; non tamen sequitur, quòd hic propriè loquendo esset vbique, vt constat ex dictis; licèt enim esset in omni loco actuali, non tamen haberet virtutem repletiuam omnis loci possibilis, quod requiritur ad esse Vbique: nec Angelus mouens totum cœlum, est in toto illo, quia non mouet illud secundùm omnes partes immediatè,sed immediatè applicat suam virtutem parti quæ est versùs Orientem & mediante illa mouet alias ex D.Thoma hîc art. 2. & Aristotele 8. Physicorum.

Ad secundum dicendum, quòd Angelus est quidem in loco per præsentiã suæ substantiæ; sed tamen ipsa eius substantia non est ei ratio formalis proxima essendi in loco, at est applicatio libera suæ virtutis: vnde iuxta hanc applicationem virtutis, & non iuxta conditionem suæ substantiæ exigit tantum locum. Ad primam instantiam dicendum, quòd Deus est vbique, quia per se operatur in omni loco, vt dans & conseruans omnibus esse,& in hac omnipotentia fundatur diuina immensitas, tanquam in ratione formali proxima; quamuis ratio radicalis sit diuinæ essentiæ infinita perfectio: & quia Deus non potest non operari in omni eo quod est, propter summam dependẽtiam entis participati ab ente per essentiam, tam in fieri, quàm in conseruari; inde est quòd non potest non esse vbique: & hæc impotentia non priuatiua, sed negatiua, non dicit imperfectionem & defectum, at summam & necessariam perfectionem: Angelus autem est in loco per liberam applicationem suæ virtutis, & ita est liberè in loco, tam absolutè, quàm in hoc vel illo, prout applicauerit liberè suam virtutem. Ad secundam instantiam dicendum,quòd etiam anima rationalis est necessariò in proprio corpore per informationem, secundùm quòd est taliter dispositum; & ideò non potest esse in minori extensione quàm sit totum corpus sic dispositum: Angelus autem est liberè in loco per applicationem suæ virtutis; vnde non est simile. Ad tertiam instantiam patet ex dictis, quòd Angelus non est in loco proximè ratione propriæ perfectionis substantialis; sed ratione suæ quantitatis virtutis, quæ est eius operatio libera: vnde paritas instantiæ adductæ debet consistere in hoc, quòd sicut res corporea

rea quia, quia est in loco per suam quantitatem dimensiuam & formalem, non potest constitui in minori loco, quàm sit eius quantitas: sic Angelus non potest constitui in minori loco, quam sit eius quantitas virtutis, scilicet operatio liberè applicata.

DVBIVM VI.

Vtrùm Angelus possit esse simul in pluribus locis.

SVpponendum est, quòd locus Angelicus est duplex, scilicet adæquatus & inadæquatus. Adæquatus est ille, qui correspondet adæquatè potentiæ eius operatiuæ ad extra, siue secundùm propriam & naturalem virtutem, siue secundùm virtutē diuinitus superadditam; ita quòd sit locus naturalis adæquatus Angeli, ille qui adæquatè correspondet eius potentiæ ad extra operatiuæ secundùm propriam & naturalem eius virtutem; ille verò est supernaturaliter adæquatus, qui adæquatè correspondet eius potentiæ ad extra operatiuæ, consideratæ secundùm virtutem etiam diuinitus superadditam. Locus inadæquatus Angeli est ille, qui correspondet inadæquatè potentiæ eius operatiuæ ad extra, siue secundùm propriam & naturalem eius virtutem, siue secundùm virtutem diuinitus super additam; ita quòd sit locus naturalis inadæquatus Angeli, ille qui non adæquatè correspondet eius potentiæ ad extra operatiuæ secundùm propriam & naturalem eius virtutem, sed secundùm hanc virtutem potest vltra agere; ille verò est supernaturaliter inadæquatus, qui inadæquatè correspōdet potentiæ eius ad extra operatiuæ, consideratæ secundùm virtutem diuinitus superadditam. Vnde potest fieri quòd idem locus sit adæquatus & inadæquatus respectu eiusdem Angeli, si cōsideretur eius potentia ad extra operatiua secundùm diuersam virtutem; nam si secundùm suam virtutem naturalem possit agere tantùm intra spatium vt quatuor, hoc spatium erit locus eius naturalis adæquatus; si autem superaddita virtute diuinitus possit agere vlterius, tunc illud spatium vt quatuor erit locus eius inadæquatus, attenta hac virtute superaddita. In præsenti dubio inquirimus tam de locis adæquatis, quàm inadæquatis; per ordinem tamen ad virtutem, respectu cuius dicuntur adæquati, vel inadæquati.

Prima opinio asserit, vnum Angelum posse esse in pluribus locis adæquatis, sub diuersa ratione formali. Probatur, Angelus est in loco connaturali per operationem virtualiter transeuntem: est autem in loco violento per passionem vt communiter docent Discipuli D. Thomæ: sed non repugnat cuilibet rationi formali correspondere adæquatum effectum formalē: ergo Angelus potest simul esse in duobus locis adæquatis; vno quidem connaturali per actionem siue operationem virtualiter transeuntem, & altero violento per passionem. Deinde corpus Christi Domini est in pluribus locis adæquatis, videlicet in cælo empyreo secundùm totam suam extensionem, & in hostiis consecratis modo supernaturali: ergo etiam Angelus potest esse simul in pluribus locis adæquatis. Denique, Angelus est in loco per suam operationem virtualiter transeuntem, & in loco adæquato per operationem adæquatam: sed Angelus potest simul habere plures operationes virtualiter transeuntes, quæ sint adæquatæ & totales; vt pote terminatæ ad effectus totales, diuersos, & oppositos; nam potest simul illuminare aliquod spatium, obscurare aliud spatium, & mouere aliud: ergo Angelus potest esse simul in pluribus locis.

Secunda opinio est in alio extremo; asserens Angelum non posse simul esse in pluribus locis inadæquatis inter se distantibus ac discontinuis, quin sit in locis intermediis, quamuis illa loca sint intra sphæram Angelicam. Ita tenent aliqui extra scholam D. Thomæ, vt Molina, Vasquez, Valentia, & alij in præsenti. Probatur, Angelus non potest habere simul duas operationes distinctas & discontinuas, quibus constituatur in pluribus locis distinctis ac discontinuis, etiam inadæquatis; nam vnius potentiæ non potest esse nisi vna operatio: ergo cùm Angelus sit in loco per operationem, non potest esse in pluribus locis distinctis ac discontinuis, etiam inadæquatis: maximè quia non est imaginabile, quomodò de nouo acquirat præsentiam localem in loco distanti, quin priùs acquirat illam in loco proximo & intermedio. Deinde, Anima rationalis, quamuis perfectissima in ratione informandi, non potest informare duas partes corporis extremas, vt caput & pedes, quin informet medias: & Deus, licèt sit infinitæ virtutis repletiuæ omnium locorum, tamen non potest esse in locis distantibus ac discontinuis, quin sit in mediis: ergo nèc Angelus, qui est virtutis finitæ. Denique, si Angelus possit esse in pluribus locis inadæquatis simul, ab inuicem distantibus ac discontinuis, absque eo quòd sit in intermediis: poterit fieri quòd (si v. g. locus eius adæquatus sit vnius leucæ,) hoc spatium sic determinet, vt occupet tanquam locum inadæquatum simul quartam partem illius spatij in Europa, quartam aliam partem in Asia, reliquas duas in Africa & America: quod cum rejiciatur communiter vt impossibile dicendum quòd est etiam impossibile Angelum esse in pluribus locis distantibus ac discontinuis, etiam inadæquatis, quin sit in intermediis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus non

non poteſt ſimul eſſe in pluribus locis adæquatis. 2. Nec in pluribus locis inadæquatis, vt plura ſunt. 3. Aut ſi diſtent ab inuicẽ extra ſphæram Angelicæ actiuitatis; 4. Benè tamen ſi non excedant quantitatẽ loci adæquati nec diſtent ab inuicem maiori diſtantia, quàm poſſet comprehendi ſub quantitate loci adæquati; ac proinde ſi ſumantur vt conſtituunt vnum & eundem locum adæquatum. 5. Et ita poteſt Angelus ſimul eſſe, intra tamen propriam ſphæram, in pluribus locis partialibus ab inuicem diſtantibus ac diſcontinuis, abſque eo quòd ſit in intermediis. Ita communiter docent Diſcipuli D. Thomæ in præſenti.

Probatur prima pars concluſionis authoritate ſanctorum Patrum. Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 17. dicit de Angelo: Neque enim pluribus àc diuerſis locis operari eodem tempore poteſt. Didymus libro 1. de Spiritu ſancto, ait: Angelus quippe, qui aderat Apoſtolo in Aſia oranti, non poterat ſimul eodem tempore adeſſe in aliis cæteris mundi partibus conſtitutus. Hæ autem authoritates procedunt de locis tantùm adæquatis; non autem etiã de inadæquatis, vt ſẽtit Vaſquez. Deinde probatur euidenti ratione: locus adæquatus alicuius eſt ille, qui explet & exhaurit totam virtutem locabilem ipſius, aliàs non adæquaret talem virtutẽ, ſiue non correſponderet ipſi adæquatè; & ita non eſſet locus adæquatus ipſius, vt conſtat ex ipſis terminis: quod apparet in ſimili, nẽpe in obiecto adæquato alicuius potentiæ, quod debet explere & exhaurire virtutem ipſius; ita quòd vltra ipſum non poſſit extendi talis potentia; ſi enim vltra ipſum extenderetur, ſignum eſſet quòd hoc obiectum non eſſet ipſi adæquatum: ergo Angelus non poteſt ſimul eſſe in pluribus locis adæquatis, ſicut nec vna potentia poteſt ferri in plura obiecta adæquata; nam ſi Angelus locatus in vno loco, ſimul eſſet in alio, manifeſtè ſequeretur, quòd prior locus non eſſet ipſi adæquatus.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate D. Thomæ in 1. d. 37. qu. 3. art. 2. vbi de Angelo ſic ait: Ideò autem dico, quòd non poteſt eſſe in pluribus locis ſimul: quia eſt naturæ finitæ, & per conſequens virtutis finitæ. Impoſſibile eſt autem, quòd ab vna virtute finita procedat niſi vna operatio. Operatio autem vna eſt, quæ terminatur ad vnum operatum: & ideò oportet, quòd operatum Angeli ſit vnum, circa quod immediatè operatur. Vnde ſicut anima non eſt ſimul in pluribus corporibus: ita neque Angelus in pluribus locis. Deo autem ſoli conuenit in pluribus & in omnibus locis eſſe; quia ipſe virtutis infinitæ eſt: & quamuis operatio eius ſit vna ſecũdùm quòd eſt in ipſo, quæ eſt ipſemet; tamen effectus operationis ſunt infiniti, in quantum ipſe eſt principium dans eſſe, & per conſequens creans omnia alia, quæ ad eſſe ſunt ſuperaddita. Vnde eſt in omnibus, non ſolùm ſicut in vno operato, ſed ſicut in pluribus: quia etiam ea, per quæ diſtingũtur res in quibus operatur, ab ipſo ſunt. Idem repetit hìc art. 2. Deinde probatur ratione D. Thomæ ſic ampliùs expenſa. Angelus eſt in loco per ſuam operationem virtualiter tranſeuntem: Vnde vt eſſet ſimul in pluribus locis inadæquatis, vt plura ſunt, deberet ſimul elicere plures operationes inadæquatas vt plures, vt ex ſe patet; non enim poteſt multiplicari effectus formalis conſtitutionis in loco, niſi pari modo multiplicata ratione formali conſtitutiua in loco; vniuerſaliter quippè verum eſt, quòd non multiplicatur effectus formalis primarius, niſi multiplicata forma, aut niſi forma ſit infinitè perfecta, ac proinde ob ſuam eminentiam in ſua ſumma actuali vnitate habeat pluralitatem virtualem: ſed Angelus non poteſt ſimul elicere plures operationes inadæquatas virtualiter tranſeuntes, vt plures, quia eius virtus operatiua ad extra immediatè eſt vnica & finita, videlicet intellectus eius; oportet autem, vt ait D. Thomas loco citato huius quæſtionis, quicquid comparatur ad vnam virtutem, vt vnum aliquid comparari ad ipſam: propterea infra probabitur, quòd Angelus non poteſt elicere ſimul plures intellectiones inadęquatas, ac proinde nec plura vt plura intelligere ſecundùm ſuam virtutem naturalem præciſè ſumptam; & meritò; nam ex qua parte potentia aut virtus operatiua eſt tantùm vna, ſecundùm ſe præciſè tantùm poteſt elicere vnam operationem; de immanentibus communiter conceditur; de tranſeuntibus dubium eſt, nam verior ſententia, quam ſequuti ſumus in Phyſicis, ponit ipſas ſubiectari in agente, & tantùm tranſire quoad effectum; vnde quantum ad earum multiplicationem eadem eſt ratio ac de immanentibus; alia verò ſententia docet, quòd licèt eiuſdem potentiæ v. g. calefactiuæ multiplicentur actiones calefactiuę materialiter, non tamen multiplicantur formaliter; & ita plures ſimul calefactiones reſpiciuntur ab eadẽ potẽtia vt vnũ quid: ex qua verò parte talis potentia aut virtus operatiua eſt finita, oportet quòd eius operatio ſit in ſe finita, & quòd habeat obiectũ finitũ & limitatũ, eſt enim cõmenſuratio omnimoda inter potentiam operatiuam, eius operationem adæquatam, ac obiectum ipſius: & conſequenter oportet quòd ipſa potentia reſpiciat ſuam operationem & ſuum obiectum, vt quid vnum, & non vt plura ſimul; ſola quippe infinitas & illimitatio potentiæ refundit in obiectum vnitatem cum pluralitate, vt conſtat in ente vniuerſaliſſimè conſiderato, cuius affectiones ſunt vnũ & plura, & propterea eſt obiectum ſolius diuinæ potentiæ infinitæ, quod quidem debet eſſe vnum, ſed etiam debet eſſe plura vt plura; quod colligitur tum à priori, tũ

à poſte

à poſteriori; à priori quidem, quia omnipotentia diuina, vt pote illimitata, habet reſpicere ſuum obiectum ſub hac vniuerſalitate,& vt eſt vnum, & vt eſt plura; vt vnum, quia eſt vna potentia; vt plura, quia eſt potentia eminentiſſima & illimitata & æquiualens pluribus: à poſteriori autem, quia diuina omnipotentia eſt cauſa omnium entiũ; non ſolùm, in quantum ſunt vnum, ſiue quantùm ad rationes in quibus conueniunt; ſed etiam in quantum ſunt plura, ſiue quantùm ad rationes in quibus differunt. Ex quibus omnibus liquet, quòd Angelus non poteſt ſimul elicere plures operationes inadæquatas virtualiter tranſeuntes,vt plures: ergo nec poteſt ſimul eſſe in pluribus locis inadæquatis, vt plura ſunt. Confirmatur hoc totum:ſi Angelus poſſet habere ſimul plures operationes inadæquatas virtualiter tranſeuntes, vt plures, quibus conſtitueretur ſimul in pluribus locis inadæquatis, vt plura ſunt, ſequeretur quòd ſimul poſſet habere ſiue elicere infinitas tales operationes; ſi enim poſſit ſimul elicere plures vt plures, non eſt vnde ab intrinſeco limitetur ad tot tantùm eliciendas, vt probat D. Thomas 3. p. ſimili ratione, quòd ſubſiſtentia creata non poteſt terminare plures naturas, ſed ab intrinſeco eſt limitata ad ſuam tantummodo terminandam; ſi enim non eſſet ſic limitata, poſſet terminare quamcumque, & ita infinitas, vt ſuo loco probauimus: & cõſequenter Angelus poſſet eſſe in infinitis locis inadæquatis ſimul quãtùm eſt ex parte ſui: (ſicut poteſt eſſe Deus in infinitis locis ſiue vbique,quia poteſt operari in infinitis locis:) quod tamen vt falſum communiter rejicitur.

Probatur tertia pars concluſionis. Locus adæquatus Angeli correſpondet & commenſuratur eius perfectioni & actiuitati; ita vt quò Angelus eſt perfectior, ac maioris actiuitatis, eò maiorem habet locum adæquatum: v. g. ſi Angelus eſt perfectus & actiuitatis vt quatuor, habebit pro loco adęquato ſpatium vt quatuor; quia, vt dictum eſt, ſphæra loci adæquati eſt proportionata ſphæræ actiuitatis eius adæquatæ: ergo hic Angelus(& ſic de aliis proportione ſeruata dicendum eſt,) ita determinatus eſt ad hanc ſphæram loci, ſicut determinatus eſt ad hanc ſphærã actiuitatis,vt extra ipſam non poſſit localiter conſtitui;& cõſequenter non poteſt eſſe in pluribus locis inadæquatis, ſi diſtent ab inuicem extra ſphæram ſuæ actiuitatis. Quod ſic amplius declaratur: quamuis Angelus non ſit in ſuo adæquato loco cõmenſuratiuè, quaſi contentus & circũſcriptus ab illo, ita vt ſit totus in toto,& pars eius in parte loci, ſicut ſunt res corporeæ; tamen eſt in illo diffinitiuè, vt continens ipſum,ita vt ſit ibi, & non alibi,ratione propriæ operationis virtualiter tranſeuntis: ergo ſicut agens naturale habet determinatam ſphæram ſuæ actiuitatis, ſecundùm longitudinem & latitudinem circumquaque proportionatam,vltra quam non poteſt agere: ſic Angelus habet propriã ſphærã ſuæ actiuitatis,& conſequenter ſuæ locabilitatis pari modo proportionatam,vltra quam non poteſt agere, nec eſſe. Vnde ſi habet pro loco adæquato ſpatium vnius leucæ, ſi velit ſe conſtituere in loco adæquato, non occupabit amplius quàm illud ſpatium: ſi autem velit ſe conſtituere in locis pluribus inadæquatis, neceſſariò debet eſſe intra illud ſpatium, in his & illis partibus.

Probatur quarta & quinta pars concluſionis. Ex vna parte,vt dictum eſt, Angelus iuxta propriam perfectionẽ & actiuitatem habet locum adæquatum determinatũ, vltra quem non poteſt ſimul agere aut eſſe, ac proinde reſpicit partes illius, vt conſtituunt vnum & eundẽ locum adæquatum: ex alia verò parte,cùm ſit in loco, non circunſcriptiuè vt contentus,ſed diffinitiuè vt cõtinens, per propriam operationẽ; habet quòd intra propriã ſphæram ſit tantùm in illis partibus loci,quibus ſe applicat per operationem, tanquam per exercitium proprium rationis formalis proximæ, qua eſt in loco: ſed Angelus poteſt applicare ſuam operationem partibus ſui loci adæquati ab inuicem diſtantibus ac diſcontinuis, abſque eo quòd applicet partibus intermediis; ſicut enim eſt ipſi liberũ totalitér ſuſpendere,& abſtrahere ſuam operationem à toto loco, ſic etiam eſt ipſi liberũ ſuſpendere & abſtrahere ſuam operationẽ à partibus intermediis, non ſuſpendendo & abſtrahendo ab extremis; imò de facto ſic euenire neceſſariò concedendum eſt in Angelis cuſtodibus regnorum, vel prouinciarũ, vel vrbium, nam debent multa exequi in bonum loci ſibi commiſſi, quæ occurrunt ſæpè in partibus eius extremis,non occurrendo in intermediis; putà ſi debeãt aſſiſtere Rectoribus & Conſiliariis illius loci, & ſimul Ducibus ac militibus eorum mandato bella gerẽtibus, multùm ab inuicem diſiunctis, nihil agendo in medio loci,quia ibi tunc nihil neceſſariò agendum occurrit in bonum commune: & niſi hoc dicatur, verè non fuiſſet à Deo ſufficienter prouiſum de Angelo cuſtode & præſide illorum regnorum,vel prouinciarum,vel vrbium: ergo Angelus poteſt ſimul eſſe in pluribus locis inadæquatis, ſi non excedant quantitatẽ loci adæquati, nec diſtent ab inuicem maiori diſtantia, quàm poſſet comprehendi ſub quantitate loci adæquati; ac proinde ſi ſumantur vt conſtituunt vnum & eundem locum adæquatum: & ita poteſt Angelus ſimul eſſe, intra tamen propriam ſphæram, in pluribus locis partialibus ab inuicem diſtantibus ac diſcontinuis, abſque eo quòd ſit in intermediis.Radix huius eſt modus eleuatus,quo Angelus eſt in loco, illum ſibi ſubiiciendo ac ſubordinando: Quod poteſt declarari inſtãtia corporis Chriſti; quod,quia eſt eminenti modo

Digitized by Google

ſacramentali ſub ſpeciebus conſecratis, poteſt eſſe in partibus extremis Hoſtiæ conſecratis, & non eſſe in mediis non conſecratis.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia paſſio, qua Angelus eſt in loco violento, dicit ordinem ad operationem qua conſtituitur in loco connaturali, per hoc quòd ſit impeditiua ipſius; Angelus quippe detentus & ligatus in loco violento impeditur iuxta modum ſuæ detentionis ab operatione: & quia aliunde tam dicta paſſio, quàm actio ſiue operatio habet ſecum trahere ſubſtantiam Angeli;& vnire loco, vel violento, vel connaturali: inde eſt quòd talis debet eſſe proportio & correſpondentia inter hanc paſſionem & operationem, quòd ſi paſſio detineat & liget Angelum, quantùm ad dimidium ſui loci adæquati, non reſtet facultas ipſi Angelo conſtituendi ſe per operationem, niſi in alio dimidio eiuſdem loci adæquati. Ad aliud dicendum, quòd corpus Chriſti Domini eſt quidem in cœlo empyreo vt in loco propriè dicto, in Euchariſtia autem non eſt vt in loco:& quamuis eſſet, ibi reperiuntur duæ rationes formales proximæ conſtituentes ipſum in loco, abſque vllo ordine aut mutua dependentia; ſcilicet quantitatis dimenſiua, qua eſt in cælo;& actio conuerſiua ac conſecratiua, qua eſt ſub ſpeciebus ſacramentalibus. Non autem reperitur in Angelis duplex ratio formalis proxima conſtitutiua ipſorum in loco; & ſi reperitur, eſt cum proportione & correſpondentia iam dicta. Ad aliud dicendum, quòd illi effectus ſunt quidem diuerſi & oppoſiti in eſſe rei, non tamen in eſſe obiecti virtutis Angelicæ; vnde non ſunt totales, at tantùm partiales.

Ad ſecundum dicendum, quòd Angelus, dum actu operatur in pluribus locis inadæquatis, non habet actu plures operationes, ſed vnã cuilibet loco inadæquatè applicatam: acquirit autem de nouo præſentiam localem in loco diſtanti per quandam mutationem reductam ad motum diſcretum, qua ad libitum ſe conſtituit, per applicationem ſuæ virtutis, in partibus extremis ſuæ ſphæræ, abſque eo quòd ſe conſtituat in mediis. Ad duas inſtantias adductas dicendum, quòd eſt magna diſparitas: in prima quidem, quia anima rationalis vnitur naturaliter & neceſſariò ſuo corpori benè diſpoſito, cũ quo facit vnum per ſe, vnde vniformiter toti corpori vnitur: Angelus autem liberè vnitur loco, nec facit vnum per ſe cum illo, propterea vnitur ei difformiter ad libitum, & ita poteſt eſſe in partibus eius extremis, abſque eo quòd ſit in mediis: in ſecunda autem eſt diſparitas; tum ex parte ipſius Dei, qui naturaliter & neceſſariò petit eſſe vbique, nec poteſt eius natura immutari; tum ex parte locorum, quæ vt pote entia per participationem: debent habere eſſe à Dei intimè illapſi continuo influxu; quæ duo Angelo non conueniunt; cùm nec ſit vbique, nec locus ab eo dependeat. Ad aliud conſtat ex dictis, quomodò vniformiter ſit aſſignanda verſus omnem partem ſphæra Angelica: ſic enim debet eſſe diſpoſita, vt quamuis intra eam poſſit Angelus ſe conſtituere in partibus extremis, abſque eo quòd ſe conſtituat in intermediis; neceſſariò tamen remanet in eius poteſtate, vt ſe conſtituat, ſi velit, in partibus intermediis, id exigente natura agentis phyſici: conſtat autem quòd Angelus non poſſet ſe conſtituere in locis intermediis, in caſu obiectionis adductæ, propter nimiam diſtantiam extremitatum aſſignatarũ, quæ proinde excedunt ſphærã Angelicæ virtutis ac locabilitatis.

DVBIVM VII.

Vtrùm plures Angeli poſſint eſſe ſimul in eodem loco.

Supponendum eſt, quòd cùm res incorporeæ ſint diuerſimodè in loco, ac res corporeæ: hæ quippe ſunt per contactum formalem quantitatis dimenſiuæ, illæ verò per contactum virtualem potentiæ operatiuæ, vt dictum eſt; inde eſt, quòd de illis diuerſimodè loquendum eſt, quantùm attinet ad præſentem difficultatem, & conſequenter non licet determinare præſens dubium procedens de Angelis omninò incorporeis, ex his quæ contingunt circa res corporeas: dictum eſt autem in Phyſicis, quòd duo corpora non poſſunt quidem naturaliter eſſe in eodem loco, benè tamen ſupernaturaliter, quia mutua penetratio quantitatum excedit potentiam naturæ, ſed non Dei authoris naturæ. In præſenti autem aliunde eſt petenda poſſibilitas vel impoſſibilitas; nempe ex operatione virtualiter tranſeunte, qua Angelus conſtituitur in loco cõnaturali; & ex paſſione, qua conſtituitur in loco violento. Igitur ſi plures Angeli poſſint ſimul operari, vel ſimul pati in eodem loco, poterunt ſimul eſſe in eodem loco, vel connaturali, vel violento: quia verò ad paſſionem eodem modo ſe habent, nam patiuntur à corpore tanquam inſtrumento ſuperioris agentis; diuerſo autem modo ſe habent ad actionem ſiue ad operationem virtualiter trãſeuntem, nam ad illam poſſunt concurrere, vel vt cauſæ totales operationum eiuſdem aut diuerſæ rationis, vel vt cauſæ partiales earundem operationum, vel vt cauſæ principales, vel vt cauſæ inſtrumentales: ideò præcipuè procedet hoc dubium de loco connaturali, ac de conſtitutione plurium Angelorum in vno & eodem loco, tam de potentia Dei ordinaria, quàm de potentia abſoluta.

Prima opinio aſſerit ſimpliciter & abſolutè loquendo, plures Angelos poſſe ſimul eſſe in eodem loco. Probatur: ſi quid obſtaret, plures

Ange

Digitized by Google

Angelos poſſe ſimul eſſe in eodem loco, maximè ratio D.Thomæ hîc art. 3. quia ſcilicet impoſſibile eſt, quòd duæ cauſæ completæ ſint immediatæ vnius & eiuſdem rei: ſed hæc ratio deficit in multis: nam primò Deus eſt intimè in omnibus rebus, & tamen non ſemper operatur immediatè: Deinde, non eſt opus quod operatio Angelica, qua Angeli conſtituuntur in loco, ſit productiua alicuius rei, vt ſupponit ratio D.Thomæ, ſed ſufficit quòd ſe habeat ad modum operationis productiuæ, vt eſt præſidentia Angelica ad Aliquem locum: Denique eſto talis operatio deberet eſſe productiua ex parte ſui, tamen ex concurſu alterius operationis impediretur quidem ne producat effectum, ex parte cuius tantùm apparet repugnãtia; non autem impediretur à ſua cauſalitate formali conſtituendi in loco: ergo plures Angeli poſſunt eſſe ſimul in eodem loco.

Secundò, Angeli ſunt in loco per ſuam operationem virtualiter tranſeuntem: ſed plures Angeli poſſunt operari ſimul in eodem loco, tum vt cauſæ partiales principales eiuſdem effectus, tum vt cauſæ totales principales diuerſorum formaliter effectuum; tum vt cauſæ inſtrumentales eiuſdem aut diuerſorum effectuum: ergo plures Angeli poſſunt eſſe ſimul in eodem loco.

Tertiò, Angeli ſunt in loco connaturali per operationem, & in loco violento per paſſionem, vt communiter docent Diſcipuli D.Thomæ: ſed poteſt fieri quod vnus Angelus patiatur in eodem loco, in quo alius operatur, vt communiter conceditur: ergo plures Angeli poſſunt eſſe ſimul in eodem loco, ſaltem diuerſimodè, ita quòd vnus ſit ibi connaturaliter, & alius violenter.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd abſolutè & ſimpliciter loquendo, non poſſunt plures Angeli eſſe ſimul in eodem loco formali connaturali. 2. Poſſunt autem plures eſſe ſimul in eodem loco materiali, ſecundùm potentiam ſuam naturalem. 3. Si verò loquamur de loco ſecundùm quid, ſiue de exiſtentia Angelica ſecundùm quid in loco, plures Angeli poſſunt eſſe ſimul in eodem loco violento, ſimpliciter & abſolutè loquendo. Ita Diſcipuli D.Thomæ in præſenti.

Probatur prima pars concluſionis authoritate & ratione D.Thomæ hîc art. 3. vbi ſic ait: Duo Angeli non ſunt ſimul in eodem loco; & ratio huius eſt, quia impoſſibile eſt, quòd duæ cauſæ completæ ſint immediatæ vnius & eiuſdem rei: quod patet in omni genere cauſarum quia vna eſt forma proxima vnius rei, & vnum & proximum mouens, licèt poſſint eſſe plures motores remoti. Idem docet in 1.d.37.quæſt.3. art. 3. vbi ait: Et ſic dico ſecundùm communem opinionem, quòd plures Angeli non poſſunt ſimul in vno loco eſſe, & probat: quia non poſſunt ſimul operari circa idem operatione eiuſdem rationis: cuius affert rationem, quia impoſſibile eſt, idem ſecundùm idem pati, & moueri à diuerſis agentibus vel mouentibus, ſi vtrumque ſit perfectè virtutis ad inducendum effectum illum. Ex quibus ſic formatur ratio: vt plures Angeli ſint ſimul in eodem loco formali cõnaturali, ſimpliciter & abſolutè loquẽdo, tria requirũtur. Primum, quòd ſimul in eodẽ loco operentur operatione formaliter quidẽ immanente, at virtualiter tranſeunte, cùm vt dictum eſt, Angelus ſit tantùm in loco connaturali per operationẽ intellectus, ad extra aliquid operantẽ. Secundum, quòd operentur ſimul in illo operatione eiuſdem rationis, ac proinde ordinata ad producendum eundem effectum in eodem genere cauſalitatis; ſi enim concurrant, vel in diuerſo genere cauſæ, vel operatione diuerſæ rationis, ſeu ordinata ad producendum diuerſum effectum, non erunt in eodem loco formali, at tantùm in eodem loco materiali; nam ſicut operatio ſimpliciter eſt conſtitutiua Angeli in loco, ſic operatio formaliter eadem ſiue quæ eſt eiuſdem rationis, eſt conſtitutiua Angeli in eodem loco formali; propterea D.Th. hîc art. 3. ad 3. negat animam & dæmonẽ eſſe in eodem corpore, ex eo quòd non comparantur ad corpus ſecundùm eandem habitudinẽ cauſæ: hoc tamen intelligendum eſt, quando plures Angeli ſimul operantur, & non aliter, vt dicetur in probatione ſecundæ partis ob rationem ibi aſſignatam. Tertium eſt, quòd operentur vt cauſæ principales & totales: non enim operantur connaturaliter, niſi hoc modo, nõ ſunt autem in loco connaturali, niſi per operationem cõnaturalem, nam modus locationis in Angelis correſpondet modo operationis; & ita niſi operatio ſit ipſis connaturalis, nec erunt in loco connaturali: rationem affert D. Thomas loco citato in primum ſententiarum, quia Angeli ſunt ſufficientis virtutis, ac proinde connaturaliter petunt agere vt cauſæ principales & totales: Vnde etiam Philoſophi, vt ibidem ſubdit, vni orbi non attribuerunt, niſi vnum motorem: ſed plures Angeli non poſſunt operari ſimul in eodem loco, operatione virtualiter tranſeunte, quæ ſit eiuſdem rationis ſiue ordinata ad producendum eundem effectum, in eodem genere cauſalitatis, vt cauſæ principales & totales: quia vt probatum eſt in Phyſicis ex communi doctrina Thomiſtarum, eſt omninò impoſſibile, quòd vnus & idem effectus producatur à duabus cauſis principalibus totalibus, ac eiuſdem ordinis particularis (quales eſſent duo Angeli ſic operantes:) nam aliàs idem effectus ſimul penderet, & non penderet per ſe à qualibet illa cauſa totali; pẽderet quidem, vt ſupponitur, quia ab vtraque per ſe haberet ſuum eſſe: non penderet autem ab vtra-

Digitized by Google

que, quia posset fieri à qualibet, cum quælibet cõcurreret vt causa principalis totalis eiusdem ordinis particularis: est autem de ratione causæ principalis totalis ac particularis, quòd absque consortio alterius similis causæ possit producere effectum. Nec potest dici, quòd illi plures Angeli essent quidem causæ principales & totales, sed non eiusdem ordinis particularis; at diuersi ordinis, ac proinde essent causæ subordinatæ, saltē diuina virtute. Nam contra, quando duæ causæ diuersi ordinis, ac proinde subordinatæ concurrunt ad eundē effectum, tunc causa inferior agit in virtute superioris, ita quòd actio inferioris subordinatur superiori, superior quippe influit in inferiorem applicando ipsam ad agendum; vnde talis actio producitur *vt quo*, tam à causa superiori, quàm ab inferiori: sed actio siue operatio constitutiua Angeli in loco, non potest ab alio Angelo produci, quàm ab illo in quo recipitur per modum causæ principalis: (hic enim non agimus de operatione instrumentali Angeli ad extra; cùm ratione eius non sit simpliciter in loco, at tantùm secundùm quid, vt postea dicetur) nam cùm talis operatio sit actus intellectus practici formaliter immanens, & tantùm virtualiter transiens, est quippe imperium practicum intellectus Angelici inuoluens actum voluntatis; sequitur quòd soli Deo & Angelo in quo recipitur, subordinetur, solus quippe Deus habet immediatè & directè influere physicè, vt causa principalis, in intellectum & voluntatem Angeli, ita vt hoc sit proprium Dei, vtpote authoris naturæ: ergo absolutè & simpliciter loquendo non possunt plures Angeli esse simul in eodem loco formali connaturali.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ hic art. 3. ad 3. vbi sic ait: Nec etiam dæmon & anima comparantur ad corpus secundùm eandem habitudinem causæ: cùm anima sit forma, non autem dæmon. Sed clariùs loquitur in 1. d. 37. q. 3. art. 5. ad 2. dicēs: anima est in corpore, vt forma dans esse, & operans operationes naturales: sed Angelus est in corpore, vt operans operationes supernaturales: & ideò nulla cõfusio operationum fit; quia non est vnius rationis operatio. Et ibidem in responsione ad 3. ait: Quia Deus est in rebus, vt dans omnibus esse, & operans in qualibet virtute operante: ideò alterius rationis est operatio ipsius Angeli. Ex quibus omnibus cõstat: quòd cùm naturaliter Deus, Angelus, & Anima sint simul in eodem corpore, propter diuersam operationem, siue diuersum modum operandi circa illud: etiā plures Angeli possunt esse simul in eodem loco secundùm diuersam operationem; quod est esse simul in eodē loco materiali, secundùm potentiam suam naturalē. Quod sic ampliùs declaratur: Sicut plures Angelos esse simul in eodem loco formali simpliciter, est eos esse ibi, per operationē virtualiter transeuntem, quæ sit eiusdē rationis siue productiua eiusdem effectus, & quæ procedat ab vnoquoq; vt à causa principali & totali, vt dictum est: sic plures Angelos esse simul in eodem loco materiali, est eos ibi esse per operationem virtualiter transeuntē, quæ sit diuersæ rationis siue productiua diuersi effectus (& si debeant esse simpliciter, & non tantùm secundùm quid, in eodem loco, vt loquimur in præsenti, requiritur alia conditio, quòd scilicet talis actio siue operatio procedat ab vnoquoque vt à causa principali & totali:) nam cùm ratio formalis proxima existēdi Angelum in loco sit potentia operatiua, & operatio ipsa sit exercitium talis rationis: tūc plures Angeli dicuntur esse in eodem loco formali, quando ibi sunt per eandem rationem formalem, scilicet potentiā operatiuam & operationem eiusdem rationis; dicuntur verò esse in eodem loco materiali, quando ibi sunt per potentiā operatiuā & operationem diuersæ rationis, quando scilicet terminantur ad diuersum effectum: sed plures Angeli possunt esse in eodē, per operationem virtualiter transeuntem, quæ sit diuersæ rationis, & quæ procedat ab vnoquoque vt à causa principali, & totali; nam possunt duo Angeli, etiam secundùm suam potentiam naturalem agere circa idem corpus; ita vt vnus causet in eo motum localem, alius lucem, aut condensationem, rarefactionem, aut quid simile; quæ cõstat esse effectus diuersæ rationis: ergo possunt esse simpliciter plures Angeli simul in eodem loco materiali, secundùm potentiā suam naturalem. In his notanda est diuersitas, quæ est inter locum circunscriptiuum & locū diffinitiuum: nam in loco circunscriptiuo distantia à polis mundi, quæ est in superficie corporis ambientis, est id quod formaliter cõstituit eundem locum, vel variat ipsum; & hoc ideò quia locus circumscriptiuus est cõtinens & subordinans locatum; vnde ab illo quod est formale in tali loco desumitur regula cæterorum: sed in loco diffinitiuo, quia locatum vice versa est continens & subordinans sibi locum; inde est, quòd operatio, qua illum subordinat, est regula constitutionis aut variationis locorum, & non est tantùm exercitium rationis formalis proximæ constituentis in loco. Vnde cùm sunt plures Angeli operantes simul operatione diuersæ rationis in eodem corpore, sunt in diuerso formaliter loco, & sunt tantùm in eodem loco materialiter: quia mutuus concursus operantium Angelorum perse petit hanc formalem diuersitatem operationum, cùm sit impossibile eandem operationem & eundem effectum procedere à pluribus causis particularibus principalibus ac totalibus. Quando autem plures Angeli operantur successiuè in eodē loco, siue corū operationes sint eiusdem rationis,

siue

siue diuersæ rationis; dicuntur esse in eodem loco formali: sicut & idem Angelus habens diuersas operationes in eodem; quia hæc diuersitas operationum non petitur per se ab aliquo, sed est ibi merè per accidens.

Probatur tertia pars conclusionis. Angeli ex duplici capite habent esse in loco connaturali secundùm quid tantùm. Primo: quia operantur tantùm per modū causæ partialis. Secundo: quia operantur per modum instrumenti. Quæ sic declarantur: Primum quidem; nam operatio partialis procedens à causa partiali, non dicitur operatio simpliciter, at secundùm quid & cum addito, ex eo quòd exigit aliam operationem partialem alterius concurrentis in eodem ordine, à qua perficiatur, & sine qua non sortitur effectum; quod indicat talē operationem non esse perfectam & integram in genere operationis, ac proinde nec dicendam esse simpliciter operationem, at tantùm secundùm quid & cum addito, vt dicebamus: & in hoc distinguitur ab operatione inadęquata, qua se Angeli constituūt in loco inadæquato; hæc siquidem est in genere actionis perfecta, quasi non exigens concursum alterius ad producendum suum effectum: quamuis non adæquet totum locum quem occupare potest Angelus: cuius signum est, quia si Angelus velit occupare maiorem locum, non extenditur prædicta actio; sed euanescit, & emanat alia de nouo, quæ attingat maius spatium: ex quibus sequitur, quòd sicut hæc operatio posterior constituit simpliciter Angelum in loco, vt pote operatio simpliciter; sic operatio illa prior constituit tantùm secundùm quid Angelum in loco, vt pote operatio secundùm quid tantùm & partialis; non obstante quòd vtraque constituat Angelum realiter præsentem loco, quando vtraque est immediata tam immediatione virtutis, quàm immediatione suppositi: prædicta autem operatio dicitur partialis, non quòd sit pars alicuius actionis componens ipsam tanquam pars; sed quia non producit suum effectum, nisi concurrente alia. Secundū autem sic declaratur: De ratione causæ instrumentalis est, quòd operetur in virtute alterius; vnde operatio non tam ipsi attribuitur, quàm principali agenti; ac proinde illa operatio vt est instrumenti, non est operatio simpliciter, at tantùm secundùm quid & cum addito, scilicet instrumentalis; & consequenter non potest constituere simpliciter, Angelum instrumentaliter operantem in loco; constituit autem secundùm quid, quando est immediata, tam immediatione virtutis, quàm immediatione suppositi: sed plures Angeli possunt simul operari in eodem corpore, tam per modum causæ partialis, quàm per modum instrumenti; hoc namque conceditur agentibus corporeis, quæ sunt inferioris virtutis ac minùs vnitæ, vt constat in pluribus trahentibus nauim, & in sacerdotibus consecrantibus eandem Hostiam: nec ex hoc sequitur contradictio superiùs assignata; nam effectus non pendet per se adæquatè à qualibet causa partiali, nec pendet per se simpliciter à causa instrumentali, (sicut per se pendet à causa principali totali) at tantùm pendet secundùm quid; non est autem inconueniens, aliquem effectum pendere secundùm quid ab aliqua causa, & non pendere ab ipsa secundùm aliud quid, secundùm quod pendet ab alia; & ita plures Angeli possunt partialiter causare v. g. eundem motum, vel eandem lucem, vel quid simile in eadē parte spatij; possunt etiam instrumentaliter causare eundem effectum supernaturalem: ergo si loquamur de loco secundùm quid, siue de existentia Angelica secundùm quid in loco, plures Angeli possunt esse simul in eodem loco. Quia tamen est quid decentius naturæ Angelicæ, quòd Angelorum operationes nō confundantur; inde est, quòd saltem ordinariè loquendo plures Angeli boni non operantur, nec sunt in eodem penitus loco, etiam materiali, & secundùm quid; mali verò Angeli, apud quos est maxima inordinatio & confusio, sæpe simul operantur, & sunt in eodem loco materiali, & secundùm quid, vt constat ex Marci 5. & Lucæ 8. vbi dicitur fuisse legionem dæmonum in dæmoniaco.

Probatur quarta pars conclusionis. Angeli sunt in loco violento per passionē, vt dictū est: sed plures Angeli possunt, simpliciter & absolutè loquēdo, pati ab eodem, per hoc quòd ibi simul alligentur & detineantur; videmus enim quòd arte magica plures dæmones virtute superiorum iisdem rebus alligātur; & multò magis hoc fieri potest virtute diuina: ergo plures Angeli possunt simul esse in eodem loco violento. Possunt etiā plures Angeli sic simul esse in eodem loco materiali, vnus quidē per operationem cōnaturaliter, alius verò per passionem violenter, vt constat in Archangelo Raphaële alligante dæmonem in superiori Thebaide.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio D. Thomæ est optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd licèt Deus operetur in omnibus, vt prima & vniuersalissima causa, & vtatur aliis causis intermediis regulariter ad productionem effectuum: tamen semper immediatè operatur in omnibus rebus, dans ipsis & conseruans esse per suam operationem intimè omnia penetrantem: cui operationi aliæ causæ secundæ tantùm cooperantur instrumentaliter virtute diuina. Ad secundam impugnationem constat ex dictis suprà, quòd operatio Angelica, qua Angeli constituuntur in loco, debet esse virtualiter transiens, ac proinde productiua alicuius rei ad extra. Ad tertiam impugnationē dicendum, quòd nisi operatio Angelica aliquid actu operetur ad extra, nō habet

hunc

hunc effectum formalem constituendi Angelum in loco, vt dictum est suprà; cùm non contingat locum: & ita si ex concursu alterius operationis impediatur ne producat effectum, etiã impeditur à sua causalitate formali cõstituendi in loco.

Ad secundum dicendum, quòd si plures Angeli sunt simul in eodem loco hoc triplici modo operandi, sunt tãtùm in loco secundùm quid, & non simpliciter, vel sunt tantùm in eodem loco materiali, vt dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd totum verum est: sed non procedit contra conclusionem; in qua tantùm negatur, plures Angelos posse simul esse simpliciter in eodem loco formali per operationem.

DVBIVM VIII.

Vtrùm vnus Angelus possit esse in alio, vel in anima rationali, tanquam in loco.

Svpponendum est, quòd quamuis ex dictis Angelus sit in loco, diuerso modo, ac est corpus: tamen in hoc conueniunt, quòd esse in loco non importat formaliter aliquid intrinsecum, nec in Angelo, nec in corpore, at tantùm aliquid extrinsecum; ita quòd esse in loco tantùm importat in vtroque denominationem extrinsecam: de corpore probatũ est in 2. libro Metaphysicæ, dum ageretur de prædicamento vbi; est autem par ratio de Angelo, quantùm ad hoc, vt consideranti patet. Dicendum igitur, quòd sicut corpus est in loco, per hoc quòd sua quantitate formali cõtingit locum, per modum contenti & subordinati, excluso quocumque alio modo intrinseco, qui ab aliquibus admittitur: sic Angelus est in loco, per hoc quòd sua quantitate virtuali, scilicet virtute operatiua contingat locum, per modum continentis & subordinantis sibi ipsum locum, excluso quocumque modo intrinseco, tanquam superfluo: non tamen negamus aduenire ex ipsa locatione, tam corpori, quàm Angelo relationem realem ad ipsum locum; quæ in corpore est relatio præsentiæ existentis in loco; in Angelo autem est relatio præsentiæ operantis, & ex cõsequenti existentis in loco: sed hæc relatio non est constitutiua rei in loco formaliter, at ei aduenit consequenter ex eo quòd sit in loco.

Prima opinio asserit, vnum Angelum posse esse in alio, vel etiam in anima rationali, tanquam in loco. Probatur quòd vnus Angelus possit esse in alio Angelo: Angelus est in loco per operationem virtualiter transeuntem: sed vnus Angelus potest operari in alio Angelo, imò de facto operatur per operationem virtualiter transeuntem; nam vnus Angelus illuminat alium, ipsique loquitur, vt communiter docent Theologi cum D. Thoma infra q. 106. & 107. Insuper per Necromantiam Dæmones inferiores alligantur virtute superiorum quibusdam annulis & imaginibus, vt docet D. Thomas 4. contra Gentes cap. 90. quæ omnia fieri non possunt, nisi vnus Angelus operetur & aliquid physicè efficiat in alio: ergo vnus Angelus potest esse in alio tanquam in loco.

Secundò, probatur quòd Angelus possit esse in anima rationali tanquam in loco, authoritate sacræ Scripturæ: Ioannis 13. dicitur quòd post buccellam intrauit in Iudam Sathanas; & vt denotaretur, quòd non esset per simplicem suggestionem, at per intimum illapsum, iam præmiserat: Cùm diabolus iam misisset in cor, vt traderet, &c. quæ verba indicant prædictã suggestionem victricem; postea ponit alia verba adducta, quæ indicant diabolum illapsum animæ Iudæ, ipsámque possidentem: ergo Angelus potest esse in anima rationali, tanquam in loco.

Tertiò, Angeli operantur verè & physicè in anima rationali, vt docent Sancti Patres, & est communis sensus Ecclesiæ; nam Augustinus lib. 1. de Ciuitate Dei, cap. 16. dicit quòd Angeli operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. D. Thomas in 2. d. 8. qu. 1. art. 5. ad 6. & 7. docet quòd Angeli boni, etiam directè imprimunt in intellectum nostrum. Et tandem Ecclesia deprecatur, vt Angeli sancti deducant animas fidelium in Paradisum exultationis, eas videlicet deferendo: ergo cùm Angelus sit, vbi operatur, vnus Angelus potest esse, imò de facto est in anima rationali, tanquam in loco.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quòd vnus Angelus non potest esse in alio, nec etiam in anima rationali, tanquam in loco, saltem naturali sua virtute. 2. Quod non solùm verum est quantum ad substantiam: sed etiam quantùm ad potentias spirituales intellectus & voluntatis. 3. Quamuis possit admitti Angelum bonum & malum posse aliquo modo illabi menti humanæ per effectum & affectum virtutis, aut malitiæ. Ita communiter docent Sancti Patres, & Theologi.

Probatur conclusio quoad omnes partes expressa authoritate D. Thomæ lect. 4. in cap. 13. Ioannis, vbi sic ait: Sed quæritur in præsenti, quomodò Sathanas in hominem intrat? Ad quod dicendum, quòd Sathanam intrare in hominem potest intelligi dupliciter. Quia intrare potest in corpus hominis, sicut patet in his, qui corporaliter à dæmonio vexantur: & sic potest Diabolus essentialiter in hominem intrare. Vel potest intelligi intrare in mentem, ita quòd menti Dæmon essentialiter illabatur: & sic nullus potest intrare in hominem, nisi solus Deus. Anima enim rationalis non habet dimensiones quãtitatis, vt aliquid in ea esse dicatur,

catur, quaſi infra eius dimẽſionem contentum ſit. Nihil autem poteſt in ea eſſe, niſi quod eſt ibi per virtutem ſuam: vbi autem eſt virtus Dei, ibi eſt eſſentia Dei, in Deo enim idem eſt eſſentia & virtus. Manifeſtum eſt ergo, quòd Deus eſſentialiter eſt in anima: dicitur tamen diabolus illabi menti humanæ per effectum & affectum malitiæ, in quantum ſcilicet homo ab eo ſeductus ſequitur eum ad perpetrandum malum.

Probatur ſpecialiter prima pars concluſionis: (ex hac enim manifeſtè ſequitur ſecunda; tertia autem nullam habet difficultatem) ratione D.Th. in 2. d.8. quæſt.vnica art.5. præcipuè ad 3. vbi ſic ait: Eſſe intra aliquid, eſt eſſe intra terminos eius. Corpus enim habet terminos duplicis rationis, ſcilicet quantitatis, & eſſentiæ: & ideò Angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur; non autem ita, quòd ſit intra terminos eſſentiæ ſuæ, nec ſicut pars, nec ſicut virtus dans eſſe: quia eſſe eſt per creationem à Deo. Subſtantia autẽ ſpiritualis non habet terminos quantitatis, ſed tantùm eſſentiæ: & in ipſam nõ intrat, niſi ille, qui dat eſſe, ſcilicet Deus creator, qui habet intrinſecam eſſentiæ operationem. Quæ ratio D. Thomæ ſic ampliùs declaratur: Angelus eſt in loco per operationem virtualiter tranſeũtem, vt ſæpè dictum eſt; vnde vt vnus Angelus ſit in alio, aut etiam in anima rationali, tanquam in loco, ſiue vt intra ipſum & ipſam illabatur, debet intra ipſum & ipſam operari operatione virtualiter tranſeunte: vt autem operetur intra ipſum & ipſam, debet intra terminos eorum operari: ſicut vt Angelus operetur intra aliquod corpus, debet operari intra terminum quantitatis ipſius, qui eſt vltima ſuperficies, ſed vnus Angelus non poteſt operari intra terminos alterius, aut etiam animæ rationalis: cum enim Angelus & anima rationalis ſint ſubſtantiæ purè ſpirituales, non habent terminum quantitatis, at tantùm terminum eſſentiæ, qui eſt eſſe ſiue exiſtentia ſubſtantialis, quæ eſt vltima actualitas eſſentiæ: conſtat autem, quòd Angelus non operatur intra eſſe & exiſtentiam alterius, aut animæ rationalis, cùm intra eſſe & exiſtentiam nihil ſit aliud, terminatum ab ipſa, quàm eſſentia & ſubſiſtẽtia, vtraque autem eſt immediatè à Deo per creationem, vt fides docet: ergo vnus Angelus non poteſt eſſe in alio, aut etiam in anima rationali, tanquam in loco, ſaltem naturali ſua virtute.

Ad primum ergo dicendum cum D.Thoma in 1. d.37. quæſt.3. art. 3. ad 4. quòd Angelus illuminans non operatur intra eſſentiam Angeli: quia non eſt cauſa eſſe eius, & lumen receptum in eſſe eius non recipitur: & ideò dicitur quaſi exterius operari per modum ſuggerentis. Et ſimiliter, quamuis effectus Angeli non recipiatur intra eſſe corporis, cuius non eſt cauſa, recipitur tamen intra dimenſiones eius, ratione cuius Angelus intrinſecus corpori dici poteſt, non autem animæ, neque Angelo. Ad aliud dicendum, quòd illa alligatio Angeli inferioris à ſuperiore non fit per impreſſionem alicuius phyſici, ſed per imperium moraliter efficax, propter ſubordinationẽ naturalem Angeli inferioris ad ſuperiorem, addita conſpiratione voluntatis iniquæ in procuranda hominum ruina, quam dæmones ſuperiores per inferiorem alligationem intendunt.

Ad ſecundum dicendum cum D. Thoma, quòd diabolus dicitur illabi menti humanæ, ſiue intrare in cor hominis per effectum, aut affectum malitiæ, in quantum ſcilicet homo ab eo ſeductus ſequitur eum ad perpetrãdum malum. Et ad illud quod ſubditur, dicendum cum D. Thoma eadem lect. 4. ſupra citata, quòd hoc non eſt dictum, ad ſignificandam differentiam, ſed ad inſinuandum augmentum malitiæ: tunc enim dicitur Diabolus immittere aliquod malum in cor hominis, cùm homo præbet ei aſſenſum ad malum cum quadã trepidatione, an hoc facere debeat: ſed tunc intrat in cor, quando homo totaliter dat ſe ad ſequendum eius inſtinctum, & in nullo ei reſiſtit. Intrauit ergo in Iudã Sathanas, vt pleniùs poſſideret, & ad perpetrandam malitiam duceret, in quem priùs miſerat, vt deciperet.

Ad tertium dicendum, quod S. Auguſtinus & D.Thomas non loquuntur de operatione immediata Angelorũ in intellectum noſtrum, virtute eorum naturali: ſed loquuntur vel de operatione facta virtute diuina, vel de operatione immediata circa phantaſiam, & mediata circa intellectum, vt amplius declarabitur infra, dum agetur de illuminatione & locutione Angelorum. Ad aliud dicendum, quod animæ fidelium dicuntur deferri ab Angelis; non quia verè Angeli eas contingant, ſed quia Angeli eis aſſiſtunt, & in illo quaſi tranſitu muniunt contra dæmones, eiſque præſtò ſunt.

QVÆSTIO LIII.

De motu locali angelorum, in tres articulos diuiſa.

Consequenter conſiderandum eſt de motu locali angelorum.

Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primo, Vtrum angelus poſſit moueri localiter.

¶ Secundo, Vtrum moueatur de loco ad locum, pertranſeundo medium.

¶ Tertio, Vtrum motus angeli ſit in tempore vel in inſtanti.

ARTICVLVS I. 272

Vtrum Angelus poſſit moueri localiter. 1. diſt. 37. q. 4. art. 1. Et opu. 11. cap. 18. Et Met. 18. c. 5.

Ad primum ſic proceditur. Videtur, quòd angelus non poſſit moueri localiter. Vt enim probat Philoſophus in 6. Phyſ.* nullum impartibile mouetur: quia dum aliquid eſt in termino à quo, non mouetur, nec etiam dum eſt in termino ad quem, ſed tunc mutatum eſt. Vnde relinquitur, quod omne quod mouetur, dum mouetur, partim eſt in termino à quo, & partim in termino ad quem. Sed

* text. 32. & deinc. 86. vſque ad 90.

angelus est impartibilis. ergo angelus non potest moueri localiter.

¶ 2 Præterea, Motus est actus imperfecti, vt dicitur in [Lib.3.Phys tex. 6.] 3. Phys. † Sed angelus beatus non est imperfectus. Ergo angelus beatus non mouetur localiter.

¶ 3 Præterea, Motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti angeli localiter non mouentur.

SED contra, Eiusdem rationis est angelum beatum moueri, & animam beatam moueri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moueri: cùm sit articulus fidei, quòd Christus secundum animam descendit ad inferos. Ergo angelus beatus mouetur localiter.

CONCLVSIO.

Sicut angelus non est in loco vt contentum à loco quemadmodum corpora sed vt continens. ita nec in loco mouetur motu continuo, nisi per accidens.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus beatus potest moueri localiter. Sed sicut esse in loco æquiuocè conuenit corpori & angelo: ita etiam & moueri secundum 269 locum. Corpus enim est in loco inquantum continetur sub 270 loco, & commensuratur loco. Vnde oportet quod etiã motus corporis secundum locum commensuretur loco, & fit secundum exigentiam eius. Et inde est, quòd secundum continuitatem magnitudinis, est continuitas motus. Et secundum prius & posterius in magnitudine est prius & posterius in motu locali corporis, vt dicitur in 4. Phys. * Sed [Li.4.Phy. tex. 92. & 2.] angelus non est in loco, vt commensuratus & contentus, sed magis vt continens. Vnde motus angeli in loco non oportet quod commensuretur loco, nec quod sit secundum exigentiam eius, vt habeat continuitatem ex loco, sed est motus non continuus. Quia enim angelus non est in loco, nisi secundum contactum virtutis, vt dictum est: * necesse [Q. præc. articulo 1.] est quod motus angeli in loco nihil aliud sit, quàm diuersi contactus diuersorum locorum successiue, & non simul: quia angelus non potest simul esse in pluribus locis, vt supra dictum est. † Huiusmodi autem contactus, non est ne[Q. præced. art. 2.]cessarium esse continuos. Potest autem in huiusmodi contactibus continuitas quædam inueniri: quia vt dictum est,* [Q. præced. art. 2.] nihil prohibet angelo assignare locum diuisibilem per contactum suæ virtutis: sicut corpori assignatur locus diuisibilis per contactum suæ magnitudinis. Vnde sicut corpus successiuè, & non simul dimittit locum in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali eius: ita etiam angelus potest dimittere successiuè locum diuisibilem in quo prius erat. Et sic motus eius erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri loco simul se applicare. Et sic motus eius non erit continuus.

AD primum ergo, dicendum quod illa ratio dupliciter deficit in proposito. Primo quidem, quia demonstratio Arist. procedit de indiuisibili secundum quantitatem, cui respondet de necessitate locus indiuisibilis. Quod non potest dici de angelo. Secundo, quia demonstratio Arist. procedit de 40b motu continuo. Si enim motus non esset continuus posset 270 dici, quod aliquid mouetur dum est in termino à quo, & [Resp. 5.] dum est in termino ad quem: quia ipsa successio diuersorum vbi, circa eandem rem motus diceretur. Vnde in quolibet illorum vbi esset res illa, posset dici moueri. Sed continuitas motus hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, vt patet, quia linea non est in puncto. Et ideo oportet quòd illud quod mouetur, non sit totaliter in altero terminorum dum mouetur, sed partim in vno, & partim in alte[Resp. 5.]ro. Secundum ergo quod motus angeli non est continuus, demonstratio Arist. non procedit in proposito: sed secundũ quod motus angeli ponitur continuus. Sic concedi potest quod angelus dum mouetur partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem: vt tamen partialitas non referatur ad substantiam angeli, sed ad locum. quia in principio sui motus continui angelus est in toto loco diuisibili, à quo incipit moueri. Sed dum est in ipso moueri, est in parte primi loci quem deserit, & in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quod possit occupare partes duorum locorum competit angelo ex hoc quod potest occupare locum diuisibilem per applicationem suæ virtutis: sicut corpus per applicationem magnitudinis. Vnde sequitur de corpore mobili secundum locum, quòd sit diuisibile secundum magnitudinem: de angelo autem, quòd virtus eius possit applicari alicui diuisibili.

AD secundum dicendum, quòd motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu: quia virtus rei est secundum quod actu est.

AD tertium dicendum, quòd motus existentis in potentia est propter indigentiam suam: sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam: sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo angelus propter indigentiam nostram localiter mouetur, secundum illud Hebr. 1. Omnes sunt administratorij spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis.

ARTICVLVS II.

Vtrùm angelus transeat per medium.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd ange- 273 lus non transeat per medium: Omne enim quod per- [1. d. 37. q. 3. art. 2. & 1 quodl. 1. qu. 3. art. 2 & Et ver. q. 1 art. 13. 14.] transit medium prius pertransit locum sibi æqualem, quàm maiorem. Locus autem æqualis angeli, qui est indiuisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quod numeret puncta infinita suo motu. Quod est impossibile.

¶ 2 Præterea, Angelus est simplicioris substantiæ, quàm anima nostra. Sed anima nostra sua cogitatione potest transire de vno extremo in aliud, non pertranseundo medium: possum enim cogitare Galliam; & postea Syriam, nihil cogitando de Italia, quæ est in medio. Ergo multo magis angelus potest de vno extremo transire ad aliud, non per medium.

SED contra, si angelus mouetur de vno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non mouetur: sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens mouebatur. Sed non mouebatur dum erat in termino à quo. Mouebatur ergo dum erat in medio. Et ita oportet quòd pertranseat medium.

CONCLVSIO.

Angelus, cùm mouetur motu continuo, necessario transit per media: motu verò non continuo potest non per omnia media pertransire.

RESPONDEO dicendum, quod sicut supra dictum est, * motus localis Angeli potest esse continuus, & non [Ar. præc.] continuus. Si ergo sit continuus, non potest angelus moueri de vno extremo in alterum quin transeat per medium: quia vt dicitur in 6. Phys. † medium est in quod prius venit [Lib. 5. text. 22. & lib. 6. ex text. 77.] quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur vltimum. Ordo enim prioris & posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris & posterioris in magnitudine. vt dicitur in 4. Phys. * Si autem motus angeli non sit conti- [Li. 4. Physi. tex. 99. tom. 4.] nuus, possibile est quod pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet. Inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media: siue accipiantur loca diuisibilia, siue indiuisibilia. Et de indiuisibilibus manifestum est, quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cùm nulla duo puncta consequantur se inuicem sine medio, vt in 6. Physic. * probatur. [lib. 6 phys. à prin. lib. per 10. tex. tom. 2.] De locis autem diuisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicuius corporis. Corpus enim non mouetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo nunc, in quibus corpus quod mouetur, non sit in alio & alio loco. Quia si in vno & eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur quòd ibi quiesceret: cùm nihil aliud sit quiescere quàm in loco eodem esse nunc & prius. Cùm igitur inter primum nunc & vltimum temporis mensurantis motum sint infinita nunc, oportet quòd inter primum locum à quo incipit moueri, & vltimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibiliter apparet. Sit enim vnum corpus vnius palmi, & sit via per quam transit duorum palmorum: manifestum est, quòd locus primus à quo incipit motus, est vnius palmi, & locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem, quòd quando incipit moueri, paulatim deserit primum palmum & subintrat secundum. Secundum ergo quod diuiditur magnitudo palmi, secundum hoc multiplicantur loca media: quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium vnius loci: & punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus eiusdem. Vnde, cùm magnitudo sit indiuisibilis in infinitum, & puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine: sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motus: quia sicut loca media sunt infinita in potentia, ita & in motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcunque moueatur motu non continuo, sequitur quòd vel non transeat omnia media, vel quod actu numeret media infinita. Quod est impossibile. Sic igitur secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. Hoc autem scilicet moueri de extremo in extremum, & non per medium, potest, conuenire angelo, sed non corpori, quia corpus mensuratur, & continetur sub loco. Vnde oportet quòd se- 272 quatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco vt contenta, sed est superior eo vt continens. Vnde in potestate eius est applicare se loco, prout vult vel per medium vel sine medio.

AD primum ergo dicendum, quòd locus angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis. Et sic locus angeli potest esse diuisibilis, & non semper punctalis. Sed tamen loca media etiam diuisibilia sunt infinita, vt dictum est *. Sed consumuntur per continuitatem motus, vt patet ex prædictis. [In corp. ar.]

AD secundum dicendum, quòd angelus dum mouetur localiter, applicatur eius essentia diuersis locis: animæ autem essentia non applicatur rebus, quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa. Et ideo non est simile.

AD tertium dicendum, quòd in motu continuo mutatum esse non est pars moueri, sed terminus. Vnde oportet quod moueri sit ante mutatum esse. Et ideo oportet quod talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut vnitas est pars numeri. Vnde successio diuersorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

ARTICVLVS III. 274

Vtrum motus angeli sit in instanti. [1. d. 37. q. 4. a. 3. & 4. d. 44. q. 2. a. 3. q. 3. Et quodl. 1 q. 3. a. 2. Et quodl. 9 q. 4. art. 3. Et quodl. 11. art. 4.]

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur quòd motus angeli sit in instanti, Quanto enim virtus motoris fuerit fortior & mobile minus resistens motori, tanto motus est velocior. Sed virtus angeli mouentis seipsum improportionabiliter excedit virtutem mouentem aliquod corpus. Proportio autem velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori proportionabile

nabile est. Si igitur aliquod corpus mouetur in tempore, angelus mouetur in instanti.

¶ 2 Præterea, Motus angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis: sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, vt illuminatio: tum quia non illuminatur aliquid successiuè, sicut calefit successiue, tum quia radius non prius pertingit ad propinquum quam ad remotum. Ergo multo magis motus angeli est in instanti.

¶ 3 Præterea, Si angelus mouetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in vltimo instanti illius temporis est in termino ad quem, in toto autem tempore præcedenti, qui accipitur vt terminus à quo, aut partim in vno & partim in alio. Si autem partim in vno & partim in alio, sequitur quod sit partibilis: quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino a quo. Ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc & prius, vt dictum est.* Et sic sequitur, quod non moueatur nisi in vltimo instanti temporis. *Art. præc.*

Sed contra, in omni mutatione est priùs & posterius. Sed prius & posterius motus numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli, cùm in eo sit prius & posterius

CONCLVSIO.

Cùm angelus propriè moueatur motu continuo, vel non continuo: nõ in instanti, sed in tempore ipsum moueri necesse est.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, motum localem Angeli esse in instanti Dicebant enim quod cùm angelus mouetur de vno loco ad alium in toto tempore præcedenti, angelus est in termino à quo, in vltimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos. sicut non est aliquod medium inter tempus & terminum temporis. Inter duo autem nunc temporis, est tempus medium. Vnde dicunt qu d non est dare vltimum nunc in quo fuit in termino à quo: sicut in illuminatione, & in generatione substantiali ignis non est dare vltimum instans, in quo aër fuit tenebrosus vel in quo materia fuit sub priuatione formæ ignis. Sed est dare vltimum tempus, ita quod in vltimo illius temporis est vel lumen in aëre, vel forma ignis in materia. Et sic illuminatio & generatio substantialis dicuntur motus instantanei. Sed hoc non habet locum in proposito: quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est, quod quiescens non aliter se habeat nunc & prius. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, & in primo & in medio & in vltimo. Sed de ratione motus est quod id quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius. Et ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum mobile se habet in alia & alia dispositione. Vnde oportet quod in vltimo nunc habeat formam quam prius non habebat. Et sic patet, quod quiescere in toto tempore in aliquo puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis. Vnde non est possibile vt aliquid in toto tempore præcedente quiescat in vno termino: & postea in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc est possibile in motu, quia moueri in toto aliquo tempore non est esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui. Sicut generatio est terminus alterationis materiæ: & illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum à nullo alio motu dependens. Vnde impossibile est dicere, quod in toto tempore sit in aliquo loco, & in vltimo non sit in alio loco. Sed oportet assignare nunc in quo vltimo fuit in loco præcedenti. Vbi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cùm tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris, & posterioris in motu. Vnde relinquitur quod motus angeli sit in tempore. In continuo quidem tempore si sit motus eius continuus: in non continuo autem si motus sit non continuus. Vtroque enim modo contingit esse motum angeli vt dictum est †. Continuitas enim temporis est ex continuitate motus, vt dicitur in 4. Physic * Sed istud tempus siue sit tempus continuum siue non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cæli: & quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cæli. Motus enim angeli non dependet ex motu cæli.

*† Art. 1 huius quæst. * l. 4 Phys. text. 99. tom. 2.*

Ad primum ergo dicendum, quod si tempus motus angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum nunc non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum: cum non sit eiusdem rationis. Si vero sit continuum, est quidem proportionabile: non quidem propter proportionem mouentis & mobilis, sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus. Et propterea velocitas motus angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd illuminatio est terminus motus, & est alteratio non motus localis: vt intelligatur lumen moueri prius ad propinquum quàm ad remotum: motus autem angeli est localis, & non est terminus motus. Vnde non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motus angeli potest esse non continuum. Et sic angelus in vno instanti potest esse in vno loco & in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motus angeli sit continuum, angelus in toto tempore præcedenti vltimum nunc variatur per infinita loca, vt prius expositum est*. Est tamen partim in vno locorum continuorum, & partim in alio: non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus sua applicatur ad partem primi loci, & ad partem secundi, vt etiam supra dictum est †.

Art. præc. † Art. 1 huius q.

DISPVTATIO III.

De motu locali Angelorum.

QVIA ad esse in loco ordinariè sequitur moueri localiter, & ad modum essendi in loco sequitur modus motus localis: inde est quod consideratis iis, quæ pertinent ad locum Angelorum, in præcedenti disputatione, in præsenti considerandum est de eorum motu locali.

DVBIVM I.

Vtrùm Angelus moueantur localiter per se.

SVpponendum est, quòd Angelus mouetur per accidens, ad motum corporis, in quo locabiliter est, vt contingit in Angelo malo possidente aliquem hominem, ad motum quippe ipsius hominis mouetur. Ita docet D. Thomas supra q. 51. art. 3. ad 1. vbi sic ait: motus qui est à motore coniuncto, est proprium opus vitæ, sic autem non mouentur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formæ. Mouentur tamen Angeli per accidens, motis huiusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus: & ita sunt hic, quod non alibi: quod de Deo dici non potest. Vnde licet Deus non moueatur motis his, in quibus est, quia vbique est: Angeli tamen mouentur per accidens ad motum corporum assumptorum; non autem motum corporum cœlestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cœlestia non recedunt de loco secundùm totum, nec determinatur spiritui mouenti orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in Occidente, sed secundùm determinatum situm: quia semper est in Oriente virtus mouens, vt dicitur in 8. Physic. Idem docet 3. p. q. 76. art. 6. ad 1. vbi etiam docet, quod corpus Christi mouetur per accidens ad motum specierum sacramentalium, & vtrumque probat ex hoc principio euidenti, motis nobis, mouentur per accidens ea, quæ in nobis sunt, dummodo sint in nobis diffinitiuè, ita quod non sint alibi. Motus autem per accidens in Angelis in hoc præcisè consistit, quòd corpus in quo sunt, per se moueatur & dicat differentem distantiam ad polos Mundi; non autem attenditur per hoc, quod operentur in nouo loco materialiter considerato; sed sufficit quòd operentur in nouo loco formaliter considerato, qui est idem corpus sub noua distantia ad polos Mundi: nec licèt in omnibus comparare motum per accidens Angelorum cum motu per accidens corporum, propter differentem modum, quo Angeli & corpora sunt in loco. Si autem Angelus

esset inadæquatè in duobus, v. g. lapidibus; si vterque moueretur motu contrario motui alteri, intra tamen sphæram Angelicæ virtutis, ille Angelus moueretur per accidēs motibus contrariis simul; & in hoc nullum est inconueniēs, cùm diuersi motus contrarij reperiantur per accidens etiam in corporibus, & in corpore Christi Domini sub speciebus sacramentalibus: sicut non esset inconueniens, quòd simul per accidens quiesceret in vno ex illis lapidibus quiescente, & moueretur in alio moto, quod etiam verificatur in corpore Christi sub diuersis speciebus; & ita non simpliciter, at tantùm secundùm quid moueretur & quiesceret, nam ad motum etiam per accidens simpliciter talem, requiritur quod totus locus, in quo est adæquatè Angelus, moueatur; & propterea D. Thomas in 1. d. 37. q. 4. art. 1 ad 4. negat quod anima nostra moueatur per accidens, motu simpliciter tali, mota sola manu. Cum igitur ex dictis, constet Angelum moueri localiter per accidens: quærimus in præsenti, vtrum etiam moueatur localiter per se.

Prima opinio Durandi in 1. d. 37. quæst. 2. negat Angelum moueri localiter per se. Probatur authoritate S. Augustini, qui lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 20. & sequentibus docet creaturam spiritualem tantummodo posse mutari per tempora, corporalem verò per tempora & loca: & meritò, nam motus localis est actus imperfecti ac existentis in potentia; omnis autem actus Angeli est actus perfecti ac existentis in actu: ergo Angelus non mouetur localiter per se.

Secundò, non est assignabile, in quo cōsistat motus localis per se Angeli, maximè in doctrina D. Th. non enim potest consistere in diuersis contactibus virtutis Angelicæ; tum quia hic modus dicēdi non multum distat ab opinione Durandi cōmuniter reiecta; tum quia Angelus mouens primum cœlū habet hos diuersos contactus, applicatos ad diuersas partes cœli, & tamen non mouetur: ergo Angelus non mouetur localiter per se.

Tertiò, omnis motus localis per se habet terminum productum, intrinsecũm mobili; qui ponitur in prædicamento vbi: sed non est assignabilis in Angelo talis terminus, cum Angeli non mutentur intrinsecè, sunt quippe ab initio suæ creationis perfecti: ergo Angelus non mouetur localiter per se.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd verè & realiter Angelus mouetur localiter per se 2. licet hic motus non sit propriè dictus, at tantùm metaphoricus. 3. & nihil est aliud, quam diuersi contactus potentiæ Angelicæ ad extra operatiuæ, applicati ad diuersa loca successiuè, & non simul, nullaque intermedia quiete. Ita cōmuniter docent discipuli D. Th. in præsenti: & quãtum ad primā partem omnes Scholastici, quorum plures reiiciunt opinionem Durandi, tanquam periculosā in fide, ac temerariam.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorū Patrum. Genesis 18. habetur: viditque in somnis scalam stantem super terrā, & cacumen illius tangens cœlum: Angelos quoque Dei ascendentes, & descendentes per eam. Isaiæ 14. dicitur, Quomodo cecidisti de cœlo lucifer. Lucæ 10. videbam Sathanam sicut fulgur de cœlo cadētem. Ioannis 5. Angelus Domini descendebat secūdùm tempus in Piscinam. Apocal. 12. Neque locus inuentus est eorum amplius in cœlo: & tandem sunt infinita alia sacræ Scripturæ loca, quæ saluari non possunt, si dicatur, Quod verè & realiter Angelus non mouetur localiter per se. Vnde communiter Sancti Patres, tam Græci, quā Latini docent Angelum verè moueri localiter per se: & D. Thomas hoc ex professo docet in præsenti art. 1. & in 1. d. 17. q. 4. artic. 1. Deinde probatur ratione, quam hîc art. 1. adducit D. Thomas in argumento sed contra, his verbis: Eiusdem rationis est, Angelum beatum moueri, & animam beatā moueri: sed necesse est dicere, animam beatam moueri localiter; cum sit articulus fidei, quod Christus secundùm animam descendit ad inferos: ergo Angelus beatus mouetur localiter. Quæ ratio sic amplius declaratur: Quantum ad hoc quod est moueri localiter, eiusdem rationis sūt Angelus & anima separata, cum ambo sint naturæ spiritualis; & cum Angelus sit essentialiter perfectior, si hæc pprfectio quæ est moueri localiter, attribuitur animæ separatæ, multò potiori iure debet attribui Angelo; maximè quia Angelus est substantia completa, anima verò separata est substātia incompleta: sed animæ separatæ attribuitur quod verè moueatur localiter per se; nam si illi secundùm fidem attribuitur, quod verè descendat, vt animæ Christi quæ descendit ad inferos, etiam debet attribui quod verè moueatur localiter; si adsint conditiones requisitę ad motum propriè dictū, vt condistinctum à mutatione instantanea, non enim est plus difficultatis in ordine ad motum propriè dictum, quā in ordine ad mutationem instantaneam, qualis fuit descensus ille animæ Christi ad inferos; vnde si voluisset, æquè poterat descendere per motum propriè dictū, qualis potest esse in substantiis spiritualibus, ac per mutationem instantaneam: ergo Angelus mouetur localiter per se. Nec solutio Durandi applicata authoritati sacræ Scripturæ, & rationi prædictæ, aliquid valet; dum dicit Angelos in Scriptura dici missos, & animam Christi descendisse ad inferos, eo modo quo filius Dei dicitur missus & descendisse in mundum. Nam ibi interuenit manifesta disparitas, siquidem filius Dei dicitur missus & descendisse in mundum,

dum,quia nouo modo vt homo in hoc inferiori mundo apparuit, vbi erat prius tanquã Deus, nec destitit esse in cœlo, propterea non potest dici quod motus fuerit: Angeli autem & anima Christi per illam missionem & descensum desinunt esse vbi prius erant, & incipiunt de nouo esse alibi, ac proinde dicuntur moueri: Vnde sacra Scriptura intelligenda est litteraliter iuxta subiectam materiam,&secundùm cõmunem intelligentiam SS. Patrum.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate & ratione D.Thomæ hîc art. 1. quam sic proponit: Sicut esse in loco æquiuocè conuenit corpori & Angelo, ita etiam & moueri secundùm locum: corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco, & commensuratur loco; vnde oportet quod etiam motus corporis secundùm locum commensuretur loco, & fit secundùm exigentiam eius; & inde est, quod secundùm continuitatẽ magnitudinis est continuitas motus, & secundùm priùs & posterius in magnitudine est prius & posterius in motu locali corporis,vt dicitur in 4. Physicorum. sed Angelus non est in loco, vt commensuratus & contentus, sed magis vt continens: vnde non oportet quod motus Angeli in loco, cõmensuretur loco, nec quod fit secundùm exigentiam eius, vt habeat continuitatem ex loco, sed est motus non cõtinuus. Ex quibus habetur, quod esse in loco & moueri secundùm locum debet proportionari, tam in ordine ad corpus, quam in ordine ad Angelum: & cum aliunde esse in loco æquiuocè conueniat corpori & Angelo; corpori quidem propriè, Angelo autem metaphoricè & impropriè; sequitur quod Angelus mouetur secundùm locum metaphoricè tantùm & impropriè, & ita motus localis Angeli non est propriè dictus, at tãtùm metaphoricus. Nec dictis obstat,quod sacra Scriptura & Sãcti Patres absolutè dicunt Angelos moueri localiter;vnde etiam absolutè & propriè debet intelligi, quod moueantur localiter,& ita motus localis eorum est propriè dictus. Ad hoc enim dicendum, quod quidem debet absolutè intelligi, quod Angeli moueantur localiter,non autẽ quod moueantur non localiter propriè dicto, quia plures Sancti Patres, & maximè D. Th. intelligunt & exponunt sacram Scripturam de motu metaphorico.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Quia enim Angelus non est in loco, nisi secundùm contactum virtutis, vt dictum est, necesse est quod motus Angeli in loco, nihil aliud sit, quàm diuersi contactus diuersorum locorum successiuè, & non simul, quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis: Deinde explicat quomodo secundùm istos diuersos contactus motus Angeli non sit de necessitate continuus, quamuis possit esse. Idem docet in 1. d.37.q.4. art.1. vbi sic ait: Quia moueri in loco sequitur ad esse in loco: ideo eodem modo conuenit Angelo moueri in loco,sicut esse in loco,& vtrumque est æquiuocè respectu corporalium. Dicitur enim Angelus esse in loco, in quantum applicatur loco per operationẽ: & quia non simul est in diuersis locis, ideo successio talium operationum,per quas in diuersis locis esse dicitur, motus eius vocatur. Quod sic paulò amplius manifestatur: Angelus mouetur localiter, per quandam analogiam ad motum corporum; iuxta tamen modum existẽdi in loco proprium ipsi: sed ex vna parte motus corporum est successiuus transitus de loco in locum, siue successiua acquisitio præsentiæ localis, per contactum quantitatis formalis; ex alia verò parte Angelus est in loco per contactum potentiæ ad extra operatiuæ, vt dictum est, quæ dicitur quantitas virtualis: ergo motus localis Angeli nihil est aliud, quam diuersi contactus potentiæ Angelicæ ad extra operatiuæ, applicati ad diuersa loca successiuè & non simul, nullaque intermedia quiete: ratione quorum transit de loco in locum successiuè, siue acquirit successiuè præsentiam localem in diuersis locis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ponit discrimẽ inter creaturam spiritualem & corporalem, quod ista mutatur per tempora & loca per commẽsurationem ad vtraque: illa verò, licet moueatur per loca, non tamen per commensurationem ad illa, quia non est alius locus Angeli, quam materialis; mutatur tamen per tempora, scilicet Angelica per commensurationem ad ipsa: tempora autem Angelica, videlicet continuum & discretum, desumuntur per ordinem ad operationes perfectissimi æuiterni, siue sit anima Christi Domini, siue perfectissimus Angelus, quia sunt magis regulares, vnde extrinsecè mensurant alias. Ad illud quod subditur, dicendum quod motus localis ille tantùm est actus imperfecti & existentis in potentia, qui ordinatur ad terminum perfectiuum ipsius mobilis,& procedit ex indigentia ipsius: non autem motus localis Angeli, qui est secundùm applicationem virtutis, & qui ordinatur tantùm ad perfectionem ipsius loci, ac proinde non procedit ex indigentia Angeli, constat enim quod talis motus est actus perfecti, & existentis in actu, quia virtus rei est secundùm quòd actu est.

Ad secundum dicendum, quod motus localis Angeli, in doctrina D.Thomæ & vera, consistit in diuersis contactibus virtutis Angelicæ iam explicatis.Vnde ad primam impugnationem dicendum, quod doctrina tradita toto cœlo distat ab opinione Durandi,cum ipsa neget Angelum esse in loco per operationem, ac proinde negat Angelum moueri localiter per diuersos contactus virtutis operatiuæ, vtrumque autem asserit doctrina D. Thomæ. Ad secundam

cundam impugnationem dicendum,quod Angelus mouens primum cœlum, non mouetur per hoc quod habet diuersos contactus, applicatos ad diuersas partes cœli; ex eo quod illæ partes sibi continuò succedunt in eodem situ, scilicet in certa parte orientis; & ita Angelus operatur in eodem loco, ac proinde perseuerat in eodem loco,& motus localis se tenet tantùm ex parte ipsarum partium cœli: vt ergo Angelus moueatur, requiritur variatio situs ex parte Angeli, & non tantùm ex parte rei motæ.

Ad tertium dicendum, quod per motum localem nō producitur aliquis terminus intrinsecus mobili, sed tantùm acquiritur terminus extrinsecus, scilicet locus, vt dictum est in Philosophicis circa prædicamentum vbi. Et licet produceretur terminus intrinsecus, nullum est inconueniens dicere, quod Angelus illum reciperet; quãuis enim Angeli non mutentur intrinsecè mutatione alteratiua & corruptiua ipsius substantiæ Angelicæ; mutantur tamen mutatione perfectiua per receptionem alicuius entitatis, sicut dum intelligunt & volunt, recipiunt de nouo actus intellectionis & volitionis: & pari modo reciperẽt ipsum vbi intrinsecum.

DVBIVM II.

Vtrùm Angeli possint moueri localiter tam motu continuo, quam discreto.

Svpponendum est, præsens dubium procedere de Angelo vt sic, abstrahendo ab Angelo beato, & ab Angelo damnato; & secundùm virtutem naturalem. Quod Angelus beatus possit naturaliter moueri, constat ex dictis dubio præcedenti, vbi ostensum est quod de facto moueantur: quod etiam Angelus malus possit naturaliter moueri; constat tum ex illo Iob. 1. vbi dicit Satam, circuiui terram & perambulaui eam:quod autem hoc fecerit virtute naturali, constat ex hoc quod Deus eum interrogauit,vnde veniret, quòd indicat,hoc non factum fuisse peculiari Dei applicatione, sed solo concursu generali, ipsiusque permissione; tum ex authoritate S. August. lib. 2. de ciuitate Dei cap.23.vbi ait:tantum potest dæmon,quantum secreto Omnipotētis arbitrio permittitur; tum ex paritate rationis, quæ quantum ad hoc est inter Angelum bonum & Angelum malum, cùm sint æqualis naturæ. Nec contrarius est D.Thomas hîc art. 1. vbi quærens, vtrum Angelus possit moueri localiter, respondet determinatè quod Angelus beatus potest moueri localiter; quod indicat ipsum non tenere vniuersaliter, quod omnis Angelus possit moueri localiter. Ad hoc tamen dicendum est, quod D. Th. limitauit suam responsionem ad Angelum beatum; tum quia Angeli beati sunt liberi & frequentiùs à Deo mittuntur, Angeli verò mali vt plurimum sunt in inferno ligati, & rariùs mittuntur, tum quia missio & motus Angelorum est in ordine ad finem supernaturalem, bonum scilicet electorum, iuxta illud ad Hebræos 1. Omnes sunt administratorij spiritus, in ministerium missi, propter eos qui hæreditatem capiunt salutis,ad quod frequentiùs ac directè assumuntur Angeli beati, & speciali Dei mandato ad nos veniunt; Angeli verò mali ex Dei permissione: hi directè ex sua nequitia procurant malum electorum,sed ex Dei dispositione indirectè causant illorum bonum,iuxta illud ad Rom.8. scimus, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum his, qui secundùm propositum vocati sunt sancti. Potentia autem loco motiua Angelorum est eadem, ac potentia qua ponuntur in loco; quæ vt dictum est,ordinatur ad finem supernaturalem, bonum videlicet electorum: & quamuis nullus fuisset eleuatus ad finem supernaturalẽ, adhuc tamen eorum potentia loco motiua non fuisset superflua, potuisset enim ordinari ad bonum & pulchritudinem vniuersi, & ad directionem moralem hominum.Cum ergo certum sit,Angelũ moueri posse localiter, quærimus in præsenti, vtrum possit moueri tam motu continuo, quam discreto, & in quo consistat vterque motus.

Prima opinio Heruæri in 1. d. 37. q.2.art.3. Et Vallesij lib. de sacra Philosophia cap.41. negat Angelum posse moueri motu continuo. Probatur authoritate D.Thomæ in 1. d.37. qu. 4. art. 1. & quodlibeto 9. art.9. & hic art.1. vbi clarè & expressẽ dicit, motum Angeli non esse continuum. Deinde, motus Angeli non potest mensurari nostro tempore: ergo non potest esse continuus;cum tempus sit numerus motus secundùm prius & posterius,ac proinde motus continui & successiui. Denique,vel motus Angeli importat vnicam operationem, vel plures: si dicatur primum, cum hæc vnica operatio sit indiuisibilis, & mensuretur instanti Angelico, non potest constitũere motum continuum, qui necessariò dicit diuisibilitatem & extensionem: si dicatur secundum, hæ plures operationes,cum non sint communi aliquo termino vnitæ, potius constituent diuersos motus discretos, quàm vnum continuum, qui exigit partes simul vnitas: ergo Angelus non potest moueri localiter motu continuo.

Secunda opinio Scoti in 2. d.2. q.vltima art, vltimo, quam sequuntur Rada 2. p. art. 3. conclusione 3.Molina & alij in præsenti,negat Angelum posse moueri localiter motu discreto. Probatur, ex Aristotele 6.physicorum, Motus est de genere continuorum successiuorum; & ita omnis verus motus essentialiter est continuus & successiuus: ergo non datur motus discretus, quo Angelus moueri possit. Deinde, si Angelus posset moueri localiter motu

motu discreto: vel posset sic discretè moueri, dum est in termino à quo, vel ad quē, vel dum est in aliqua mora intermedia, vt constat ex sufficienti enumeratione: sed neutrum dici potest; non primum, vt constat authoritate D.Thomæ in 1.d. 37. q.4. art. 1. ad 3. vbi ait: quia motus Angeli localis non est positus esse continuus; ideò non oportet, quod pars illius motus sit motus: & ideò nec in A, mouetur, nec in B, mouetur; licèt A & B sint partes eius. nec potest dici secundum; tum quia id expresse docet D. Th. hic art. 2. ad 3. tum quia sicut tempus discretū importat instantia immediata sine aliqua mora intermedia, sic motus discretus importat mutata esse immediata: ergo Angelus non potest moueri motu discreto.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus potest moueri localiter, tam motu continuo. 2. quam motu discreto. 3. motus localis Angeli continuus consistit in diuersis contactibus diuersarum partium loci continuè, successiuè, & sine interpolatione se habētibus. 4. motus verò localis discretus consistit in prædictis diuersis contactibus diuersorū locorum, successiuè quidem, sed tamen discretè se habentibus. Ita cōmuniter docent Discipuli D. Th. in præsenti, & alij.

Probatur prima pars conclusionis multiplici authoritate D.Thomæ. Quodlibeto 1 art. 5. sic ait: Angelus non est in loco per commensurationem, sed per applicationem suæ virtutis ad locum: quæ quidem potest esse indifferenter & ad locum diuisibilem, & indiuisibilem: Vnde potest continuè moueri, sicut aliquid in loco diuisibili existens continuè intercipiendo spatium &c. In præsenti art. 1. sic ait: Potest tamen in huiusmodi contactibus continuitas quædam inueniri; quia vt dictum est, nihil prohibet Angelo assignare locum diuisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus diuisibilis per cōtactum suæ magnitudinis: vnde sicut corpus successiuè, & non simul dimittit locū, in quo prius erat, & ex hoc causatur continuitas in motu locali eius: ita etiam Angelus potest dimittere successiuè locum diuisibilem, in quo prius erat; & sic motus eius erit continuus. Et in responsione ad primum sic habet: Secundùm quod motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest, quod Angelus dū mouetur, partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem; vt tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum: quia in principio sui motus continui Angelus est in toto loco diuisibili à quo incipit moueri: sed dum est in ipso moueri, est in parte primi loci quem deserit, & in parte secundi loci quē occupat. Et hoc quidem, quod possit occupare partem duorum locorum, competit Angelo ex hoc, quod potest occupare locum diuisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis: Vnde sequitur de corpore mobili secundùm locum, quod si diuisibile secundùm magnitudinem; de Angelo autem, quod virtus eius possit applicari alicui diuisibili. Deinde probatur ratione D.Th. locis citatis, sed sic amplius expensa: sicut Angelus est in loco æquiuocè, & tantùm per quādam analogiā ad corpus; quia corpus est in illo commensuratiuè per contactū quantitatis formalis siue magnitudinis loco contētæ, Angelus verò, cum sit formaliter indiuisibilis, non est in illo commensuratiuè, sed quodam eminentiori modo, per contactum quantitatis virtualis, siue potentiæ ad extra operatiuæ continentis ipsū locum; ita vt sicut corpus occupat locum, sic Angelus ipsum occupat; differenti tamen modo, vt dictum est: sic Angelus mouetur localiter motu continuo æquiuocè, per quandam tamen analogiam ad motum continuum corporum, quando aliquod corpus existens in toto aliquo loco diuisibili, deserit successiuè & cōtinuè, siue absq; interpolatione & media quietè, partes illius loci, seu illum locum per partes; & pari modo acquirit alium locum per partes, seu partes alterius loci: ergo etiam tūc erit motus continuus Angeli, quando existens in toto aliquo loco diuisibili per applicationem suæ virtutis, deserit successiuè & continuè, siue absque interpolatione & media quiete prædictum locum per partes, sic remouendo suam operationem ab illo, & pari modo acquirit alium locum per partes, sic applicando suam operationem in illo. Ex quo duo sequuntur: primum est, quod si Angelus prius esset in pūcto, & acquireret nouum locum, non propriè moueretur motu continuo, eo etiam modo quo competit Angelo, quandoquidem ad motum continuum indispensabiliter requiritur successiua & continua desertio termini à quo, item successiua & continua acquisitio termini ad quem. Secundum quod sequitur, est; quod si Angelus prius existeret in loco tantùm partiali & inadæquato, per inadæquatam applicationem suæ virtutis, & de nouo illam applicaret successiuè & continuè ad aliam partem sui loci; tunc propriè loquendo non esset motus localis continuus Angeli, sed extensio & dilatatio ad maiorem locum.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Thom. tum quodlibeto. 1. art. 5. tum in præsenti art. 1. vbi sic ait de Angelo: Et potest etiam totum locum simul dimittere, & toti alteri loco simul se applicare: & sic motus eius non erit continuus. Idem repetit art. 2. constat autem, quod ille motus, qui non est continuus, est motus discretus. Deinde probatur ratione D.Thomæ hic art. 1. & 2. Angelus est in loco eminenti quodam modo, & non per commensurationem ad illum; ita quod sicut potest

se alte

se absoluere totaliter à loco, per totalem remotionem suæ operationis ab illo; sic potest transire de loco in locum, non tantùm successiuè & per partes, sed relinquendo per vltimum sui esse totum aliquem locum, & acquirendo totum alium per primum sui esse; liberum quippe ipsi est, applicare suam operationem sic eleuatam supra materialia, vt sit formaliter immanens ac indiuisibilis, & tantùm virtualiter transiens ac diuisibilis, ad quemcumque locum voluerit, propter hanc independentiam à loco, cuius contrarium apparet in corporibus, propter eorum dependentiam à loco, ac omnimodam commẽsurationem ad illum: sed hic transitus Angeli de toto aliquo loco in totum alium, simul & non per partes, ita vt in vno instanti sit in toto loco priori, & in alio instanti immediatè sit in toto loco posteriori; quamuis sit vnus motus, tamen non est continuus, at discretus (ad motum quippe continuum requiritur successiua derelictio partium prioris loci, & simul successiua acquisitio partium posterioris loci) vnde est vnus motus vnitate discreta, sicut in permanentibus numerus & oratio sunt quantitas vna vnitate discreta: ergo Angelus potest moueri localiter motu discreto.

Probatur & explicatur tertia & quarta pars conclusionis ex dictis: Angelus est in loco per contactum suæ virtutis, ac per suam operationem virtualiter transeuntem, tanquã per exercitium illius virtutis: mouetur autem per diuersos contactus talis virtutis ad diuersa loca: ergo motus localis Angeli continuus consistit in diuersis cõtactibus diuersarum partium loci continuè, successiuè, & sine interpolatione se habentibus: motus verò localis discretus consistit in prædictis diuersis contactibus diuersorum locorum, successiuè quidem, sed tamen discretè modo explicato se habentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod D. Th. in illis locis tantùm negat motui Angelico continuitatem formalem, qualis est in motu corporeo, videlicet commensuratam loco, & necessariò dependentem ab eo, ita vt in loco continuo non possit esse motus Angeli nisi continuus; non autem denegat motui Angelico continuitatem æquiuocè talem, vt constat ex ipso textu. Ad aliud dicendum, quod cum motus Angeli consistat in operatione virtualiter transeunte, ac proinde coniuncta cum effectu ad extra; & productio ipsius mensuretur tempore nostro, sequitur quod motus Angeli etiam mensuretur tempore Angelico, & per correspondentiam ad nostrum tempus; & hoc sufficit ad hoc vt sit continuus. Ad aliud dicendum, quod motus cõtinuus Angeli potest cõsistere vel in vnica realiter operatione, vel in pluribus realiter, quæ tamen formaliter in ordinem ad motum sint vna: exemplum primi est; si Angelus pertransiens aliquod spatium, totum illud successiuè & continuè dealbet: exemplum secundi est, si pertransiens illud spatium, priorem eius partem dealbet, & posteriorem denigret: Vnde ad impugnationem primæ partis dicendum, quod illa actio in qua consistit motus Angelicus, est virtualiter diuisibilis, & producit effectum diuisibilem, ac mensuratur tempore, vt dictũ est: Ad impugnationem secundæ partis dicendum, quod illæ operationes, quæ materialiter sunt plures, & formaliter vnicæ in ordine ad motum, sunt inter se vnitæ & continuæ formaliter loquendo; & ita constituunt vnum motum continuum, non autem motum discretum: inter quos motus hæc est differentia, quod in motu continuo acquiritur paulatim & per partes aliquod spatium, dum aliud eodem modo dimittitur; in motu verò discreto totum aliquod spatium deperditur simul, & acquiritur aliud.

Ad secundum dicendum, quod ibi Philosophus tantùm loquitur de motu corporum, quem cõcedimus esse essentialiter continuum & successiuum: hic autem loquimur de motu substantiarum spiritualium, qui potest esse vel continuus, vel discretus vt dictum est. Ad aliud dicendum, quod Angelus mouetur localiter motu discreto, nõ quidẽ vt est in termino à quo præcisè aut in termino ad quem etiam præcisè, vt habet authoritas D. Thomæ, nec etiam vt est in medio inter vtrumque terminum, quod non datur; sed vt est in termino à quo per vltimum esse, & in termino ad quem per primum sui esse, siue dum in vno instanti deserit totum terminum à quo, & in alio instanti immediatè acquirit totum terminum ad quem.

DVBIVM III.

Vtrum motus localis Angeli, tam continuus, quam discretus sit in ipso Angelo, tanquam in subiecto.

Supponendum est, quòd præsens dubium procedit de motu locali Angeli, quo per se mouetur Angelus, non autem de motu locali ipsius, quo per accidens mouetur ad motum alterius: certum est enim, quod motus localis Angeli per accidens, non est in Angelo subiectiuè, sed in eo subiecto ratione cuius mouetur per accidens Angelus; mouetur enim Angelus secundariò per motum talis subiecti, quia est coniunctus ipsi; solum igitur restat dubium de motu, quo per se primò mouetur Angelus, qui consistit in operatione ipsius formaliter immanente ratione principij operatiui, virtualiter autem transeunte ratione termini producti: quod sic amplius declaratur. Omnis quidem actio metaphysicè considerata subiectatur in agente, vt ostensum est in physicis, ita vt nulla sit, quæ secundùm suam entitatem transeat de agen

de agente in paſſum: tamen diuiditur actio in formaliter immanentem & formaliter tranſeũtẽ: tunc eſt actio formaliter immanens quando principium quo ipſius per ſe primò eſt ordinatum à natura, ad perficiendum ipſum agens, & cõſequenter terminus per ipſam productus manet in agente, & huiuſmodi eſt intellectio, volitio, & ſimiles; tunc autem eſt actio formaliter tranſiens, quando principium quo ipſius per ſe primò eſt ordinatum à natura, ad perficiendum aliquod ſubiectum externum, quod dicitur paſſum, & conſequenter terminus per ipſam productus recipitur in paſſo, & huiuſmodi eſt calefactio, dealbatio, & ſimiles. In Angelo autem (& idem pari ratione dicendum de aliis agentibus pure ſpiritualibus) nulla reperitur actio formaliter tranſiẽs, ſed omnis eius actio eſt formaliter immanens ex parte principij quo operatiui, quamuis ſit aliqua virtualiter tranſiens ex parte termini producti: in Angelo quippe, cum ſit naturæ pure ſpiritualis, nulla eſt alia potentia operatiua, quam intellectus & voluntas, quæ per ſe primò ordinantur ad perfectionem ipſius Angeli; quamuis ſecundariò ordinentur ad perfectionem aliorũ, operantur enim ad extra, & præcipuè intellectus per actũ imperij: & ita omnis actio Angeli debet neceſſariò eſſe formaliter immanens ex parte principij operatiui, quamuis ex parte termini producti ad extra aliqua ſit virtualiter tranſiens, in quantum habet terminum ad extra in paſſo productum, non minus ac ſi procederet à potentia tantùm ordinata ad perficiendũ paſſum.

Prima opinio negat, motum localem Angeli tam continuum, quam diſcretum eſſe in ipſo Angelo tanquam in ſubiecto. Probatur; Motus Angeli quicumq; eſt actus perfecti, & non exiſtentis in potentia, vt ſæpe docet D. Thomas: ergo non recipitur in ipſo Angelo, tanquam in ſubiecto, tum quia idem non poteſt ſimul eſſe agens & paſſum; tum quia nihil poteſt recipi in aliquo, quod non exiſtit in potentia receptiua.

Secundò, motus & terminus per illum productus ſunt realiter idem; motus quippe eſt fieri ipſius termini producti, cum generaliter loquendo, motus ſit via ad terminum, vel factiua, ſi terminus ſit productus; vel acquiſitiua, ſi terminus ſit tantùm acquiſitus: ergo ſicut terminus productus per motum Angeli, non eſt in ipſo Angelo tanquam in ſubiecto, ſed in corpore aliquo externo; ſic nec motus ipſe Angeli eſt in Angelo tanquam in ſubiecto, ſed in corpore aliquo externo; aliàs ſequeretur, quod ex vna parte poſſent aliqua duo eſſe identificata, ex alia verò parte vnum ipſorum eſſet in vno ſubiecto, & aliud in alio, quod implicat contradictionem.

Tertiò, motus localis Angeli importat ſucceſſionem, ac proinde diuiſibilitatem, vt communiter conceditur; hoc enim eſt eſſentiale omni motui, vt diſtincto ab inſtãtanea mutatione: ergo talis motus non poteſt eſſe in Angelo tanquam in ſubiecto, cum Angelus ſit indiuiſibilis, & aliunde debeat eſſe proportio ac commenſuratio inter formam receptam & ſubiectum recipiens maximè quia tempus menſurans motum Angeli non eſt ſubiectiuè in Angelo, ſed in aliquo corpore, cum ſit diuiſibile; conſtat autem quod in eodem ſubiecto eſt motus & tempus menſurans ipſum, cum tempus ſit numerus motus ſecundũ prius & poſterius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd motus localis Angeli, tam continuus, quam diſcretus eſt in ipſo Angelo, tanquam in ſubiecto. Ita docent Nazarius, Bannes, Noſtri Salmanticenſes, & alij ex diſcipulis D. Thomæ in præſenti.

Probatur concluſio authoritate D. Thomæ; tum art. 3. huius quæſtionis, vbi loquens generaliter de motu, vt abſtrahit ab Angelico & corporeo, dicit quod per illum in quolibet mutato eſſe, aliter ſe habet mobile nunc, quam prius; tum ex aliis locis vbi dicit quod omnis operatio Angelica ſit operatio intellectus & voluntatis, & probat quodlibeto 6. art. 1. ex eo quod Angelus eſt naturæ intellectualis puræ & ſimplicis: conſtat autem ex vna parte, quod ſi Angelus aliter ſe habet nunc in motu quam prius, verè mutatur, & conſequenter motus eſt in ipſo tanquam in ſubiecto: & ſimiliter ſi motus Angeli conſiſtit in operatione intellectus & voluntatis, in omnium ſententia ſubiectatur in ipſo Angelo.

Secundò, probatur ratione duplici D. Thomæ ſic amplius expenſa. Prima eſt huiuſmodi; De ratione intrinſeca motus eſt, quod per illum aliquo modo mobile mutetur, ſiue quod ſe habeat aliter nunc quam prius; quod apparet maniſeſtè in omni genere motus, nam in motu ad quantitem & qualitatem, quæ ſunt formæ intrinſecæ, mobile mutatur & aliter ſe habet, tam in receptione ipſius motus, quam in receptione termini per motum producti; in motu verò ad vbi ſiue ad locum, per quem non acquiritur forma intrinſeca, at tantùm locus ipſe extrinſecus, mobile mutatur & aliter ſe habet intrinſecè in receptione ipſius motus; & quamuis motus Angeli non ſit eiuſdem rationis cum motu corporum, tamen verè & intrinſecè mouetur, & non tantùm per denominationem extrinſecam ad motum corporum, vt conſtat ex dictis: ſed mobile non mutatur verè & intrinſecè, niſi motus ſit in ipſo tanquam in ſubiecto, quia ad mutationem intrinſecam requiritur quod amittatur vel acquiratur aliquid intrinſecum, ratione cuius amiſſionis vel acquiſitionis aliter ſe habeat intrinſecè nunc ſubiectũ quam prius: ergo motus localis Angeli, tam continuus quam diſcretus conſiſtit in ipſo Angelo tan-

quam in subiecto. Secunda ratio sic procedit: Motus localis Angeli, tam continuus, quam discretus consistit in diuersis contactibus potentiæ Angeli operatiuæ ad extra, vel continuè, vel discretè se habentibus: quæ potentia est intellectus applicatus per voluntatem, vt constat ex dictis in suppositione, & docet D. Thomas quodlib. 6. art. 2. & quæst. 16. de malo art. 1. ad 14. & de spiritualibus creaturis art. 6. ad 8. & alibi sæpe: sed in omnium sententia operatio quæcumque intellectus est in ipso operante tanquam in subiecto, est enim operatio formaliter immanens, & tantùm virtualiter transiens: ergo motus localis Angeli, tã continuus, quam discretus est in ipso Angelo tanquam in subiecto; non obstante quod hic motus dicatur metaphoricus & abusiuus, nam eo ipso quod talis importat aliquid magis intimum mobili, quam importet motus corporeus, videlicet actionem formaliter immanentẽ ex parte principij, cum tamen motus corporeus importet actionem formaliter transeuntem, dicitur motus metaphoricus & abusiuus, per ordinem ad motum corporeum propriè dictum, sicut risus prati dicitur metaphoricus per ordinem ad risum hominis propriè dictum, & tamen importat aliquid prato intrinsecum scilicet florere.

Ad primum ergo dicendum, quod motus Angeli est quidem actus perfecti, & non existentis in potentia: sed tamen recipitur in ipso Angelo tanquã in subiecto. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quod verum est, in motibus corporeis idem non posse esse agẽs & passum secundùm eandem partem: non autem est verum in motibus spiritualibus, qualis est motus Angelicus, eadem quippe potentia intellectus operatur & recipit suam operationem; quamuis intellectus reducatur de potẽtia in actum ab obiecto, voluntas autem reducitur de potentia in actũ ab intellectu, specialiter tamen concurrente authore naturæ ad primam intellectionem, & ad primam volitionem boni vt sic in communi, ad quam necessitatur voluntas quoad specificationem. Ad secundam impugnationem dicendum, quod in Angelo est potentia receptiua motus, quamuis Angelus dicatur esse in actu, & non in potentia, ex eo quod non mouetur propter indigentiam sui, itavt recipiat aliquam perfectionem per ipsum motum, quasi vlteriorem terminum ipsius motus; licet enim in his motibus spiritualibus vt plurimum sit terminus productus, eius tamen productio directè & immediatè est propter perfectionem ipsius motus, & non propter perfectionem mobilis; & ita mobile motu spirituali, dum mouetur, non est in potẽtia ad vlteriorem terminum, sicut est mobile motu corporeo; & propterea motus spiritualis dicitur actus perfecti siue existentis in actu; motus autem corporeus est actus imperfecti siue existentis in potentia.

Ad secundum dicendum, quod falsum est absolutè loquendo, motum & terminum productum esse idem realiter, siue loquamur de motu corporeo, siue de motu spirituali: nec fieri rei est idem cum ipsa re quæ fit; nec etiam via est idem cum suo termino, siue producto, siue acquisito.

Ad tertium dicendum, quod cum motus Angeli consistat in operatione intellectus Angelici, vel vnica, vel multiplici, habet successionem & diuisibilitatem virtualem, quamuis sit formaliter indiuisibilis; & ita potest esse in Angelo indiuisibili, tanquam in subiecto. Ad illud quod subditur, dicendum quod tempus mensurans motum Angeli, est subiectiuè in ipso Angelo, & constat pluribus instantibus Angelici temporis discreti, nõ vt præcisè componunt tempus discretum, sed vt vnum immediatè succedit alteri, & habent correspondentiam ad nostrum tempus, quod est formaliter continuum constans ex partibus, ac instantibus nectentibus ipsas partes.

DVBIVM IV.

Vtrum Angelus possit moueri de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium.

Svpponendum est, quod præsens dubium procedit de potentia ordinaria, & attenta virtute naturali Angeli; nullus quippe dubitat, quin de potentia absoluta hoc possit fieri. Procedit autem tantummodo de motu discreto, quia certissimum est, motum continuum essentialiter & indispensabiliter includere transitum medij, dicit enim successiuam & continuam derelictionem termini à quo, & simul successiuam & continuam acquisitionem termini ad quem; & ita non peruenit statim ab extremo à quo incipit, ad extremum ad quem tendit, & in quo desinit; sed necessariò percurrit totum spatium medium, alioquin non esset motus continuus, sed discretus, vt constat ex ipsis terminis. Nomine autem transitus per mediũ, non intelligimus secundùm prioritatem durationis realis, quasi prius duratione deberet Angelus mobilis esse in medio, quã in extremo ad quod moueretur, ab hoc enim abstrahimus in dubio præsenti, & examinabitur in sequenti: sed intelligimus secundùm prioritatem ordinis, ita vt sit necessariũ quod repleat medium ad hoc vt pertingat ad extremum. Tandem nomine medij non intelligimus medium communicans & participans de extremis; sic enim est manifesta contradictio, quod quis attingat extremum, & non transeat medium, quod est pars illius extremi: sed medium,

dium, quod est pars illius extremi: sed intelligimus medium non communicans, nec participans de extremis, scilicet spatium quod mediat inter extrema, vt distinctum ab illis.

Prima opinio Scoti in 2. d. 2. quæst. vltima, quem sequuntur aliqui antiqui, & alij moderni extra scholam D. Thomæ, negat quod Angelus possit moueri de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium: imò Suares dicit, quod hoc genus mutationis difficillimè à nobis percipitur; Molina verò asserit quod iste transitus Thomistarum statim menti sese offert, tanquam inintelligibilis & incredibilis. Probatur à Scoto, ordo præfixus à superiori agente, est necessariò obseruandus à quocumque agente inferiori, quando operatur circa ea, quæ sic ordinata sunt, vt patet: sed ordo à Deo præfixus inter partes vniuersi, est ordo situalis inter ipsas: ergo Angelus, qui est agens inferior, debet necessariò obseruare hunc ordinem situalem; ac proinde non poterit agere de extremo ad extremum, & consequenter nec moueri de extremo ad extremum, absque eo quod agat in medium, & transeat per medium; Maximè quia Angelus positus in vno extremo habet distantiam situalem ad alia & ad polos mundi: quod autem sic est distans, & habet locabilitatem finitam, non potest transire in distans, nisi per propinquum.

Secundò, est de ratione essentiali motus, quod dicat successionem, & quod ante quodlibet mutatum esse sit moueri siue mutari: sed moueri tantùm potest esse in spatio medio, sicut mutatum esse tantùm potest esse in extremis illius spatij medij: ergo non potest Angelus moueri de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium.

Tertiò, si Angelus posset moueri de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium, sequerentur plura inconuenientia. Primum est, quod posset immediatè operari in distans; siquidem de vno extremo constitueretur in alio extremo per operationem, absque eo quod constitueretur in medio. Secundum est, quod æquè posset transire de tempore præterito ad futurum, absque eo quod transiret per tempus præsens; cum æquè sit ordo essentialis inter partes permanentes spatij, ac est inter partes fluidas temporis. Tertium est, quod etiam lapis posset moueri de extremo ad extremum, absque eo quod trãsiret per medium; si Angelus illum deferret in suo motu de extremo ad extremum, absque transitu per medium.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelus potest moueri localiter motu discreto de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium. Ita communiter docent discipuli D. Thomæ in præsenti.

Probatur conclusio authoritate D. Thomæ, hîc art. 2. sic habet: Hoc autem, scilicet moueri de extremo in extremum, & non per medium, potest conuenire Angelo in 1. d. 37. q. 4. art. 2. ait: dico enim quod Angelus potest transire de loco in locum, ita quod transeat omnia media, & potest esse quod transeat de loco in locum, sine hoc quod sit in aliquo mediorum. Et quodlibeto 1. art. 5. habet: Dicendum quod Angelus, si vult, potest moueri de vno extremo ad aliud, absque hoc quod pertranseat medium.

Secundò, probatur duplici ratione, quam adducit D. Thomas locis citatis, sed vtramque simul in quodlibeto, vbi sic ait: Quia corpus est in loco, sicut contentum ab eo: & ideo oportet quod in mouendo sequatur loci conditionem, vt scilicet pertranseat media, prius quam ad extrema loci perueniat: sed cum Angelus sit in loco per contactum virtutis, non subditur loco vt contentus ab eo, sed magis continet locum suum virtute supereminens in loco. Vnde nō habet necesse vt sequatur in suo motu conditiones loci; sed voluntati suæ subest, quod applicet se per contactum virtutis huic loco & illi; & si vult, absque medio: sicut etiam intellectus potest applicari intelligendo vni extremo puta albo, & postea nigro indifferenter, vel cogitando, vel non cogitando de mediis coloribus; quamuis corpus subiectum colori, non possit moueri de albo in nigrum, nisi per medium. Sic autem amplius expenduntur hæ duæ rationes. Prima quidem: Angelus est in loco, non vt contentus sub loco, nec vt subordinatus aut commensuratus ipsi, quomodo corpus est in loco: sed est in eo vt superior, & vt continens, ac subordinans ipsum eminenti quodam modo; est enim in eo, non vt recipiens aliquam perfectionem ab ipso, sed vt perficiens ipsum; ergo, licet corpus non possit transire de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium, ob dictam subordinationem & dependentiam à loco, ratione cuius debet subdi legibus loci; Angelus tamen ob contrariam rationem, nempe ob superioritatem respectu loci, & independentiam ab eo, non debet subdi legibus loci, & ita potest transire de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium. Quod amplius declaratur ex duplici instantia: nam ex vna parte corpus Christi Domini potest esse in in duabus extremis partibus hostiæ, absque eo quod sit in medio, ex eo quod est ibi eleuato modo, independenti scilicet ab speciebus consecratis, in quibus est, impropriè tamen per modum locati: ad hunc enim modum eleuatum existendi sic sub speciebus miraculosè sequitur illud primum: ex alia verò parte anima rationalis, quia est in corpore cum dependentia, vt forma necessariò ipsum informans, ideo non potest esse in extremis

remis partibus corporis, absque eo quod sit in me dio: ergo cum Angelus secundùm naturalem suam virtutem habeat illum modũ eleuatum existendi in loco, ac independentem ab ipso, quem habet corpus Christi sub speciebus consecratis; & aliunde non communicet cum anima rationali in imperfecto eius modo existendi in corpore, scilicet necessario, dependenti, & vt formæ informantis; ipse quippe est in loco liberè, & per modum agentis, vt statim dicetur; sequitur quod possit transire de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium. Secunda autem ratio sic declaratur: Angelus est loco, non necessariò, vt sunt corpora, sed liberè per contactum suæ virtutis huic vel illi loco; ita vt possit se subtrahere ab omni loco, si nullam exerceat operationem virtualiter transeuntem: ergo non est subordinatus loco, nec debet sequi conditionem ipsius; sed potius totaliter sibi subordinat locum; ita vt sicut potest absolutè non esse in loco, si omninò subtrahat suam operationem ab illo; sic potest esse in extremis partibus loci, inadæquati simul, vel adæquati successiuè, per contactum suæ virtutis in illis exercitum, absque eo quod sit in medio: & consequenter potest transire de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium: Maximè quia operatio formaliter immanens, & virtualiter transiens, qua Angelus constituitur & mouetur in loco, est operatio intellectus, sed efficax ad hoc quod ponat substantiam Angeli in eo loco in quo immediatè operatur; operatio autem intellectus habet ex sua immaterialitate seu eleuatione supra materiam, quod possit non sequi conditionem spatij materialis, & ita potest transire de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium: quod aliqualiter apparet in operatione nostri intellectus, potest enim de vno extremo transire ad aliud sua cogitatione, absque eo quod transeat per medium; potest enim cogitare Galliam, & postea Syriam, nihil cogitando de Italia quæ est in medio; quod idem esset si talis operatio esset virtualiter transiens, & potens constituere animam operantem localiter in eo quod attingit: quod habet operatio intellectualis Angelica, qua Angelus constituitur in loco, ob maiorem suam perfectionem, & eleuationem à materia.

Ad primum ergo dicendum cum Caietano hîc art. 2. quod ordo situalis à Deo præfixus partibus vniuersi materialibus, est respectu illarum comparatarum inter se, non verò respectu virtutis motiuæ, qua Angelus motu discreto per illas mouetur. Cuius ratio est assignata; quia ex parte sui, cum sit immaterialis, est absoluta à legibus distantiæ situalis, quibus subditur mobile corporeum; & consequenter Angelus, quantum est ex parte sui, potest moueri de extremo ad extremũ, absque eo quod transeat per medium: nec ex parte effectus virtutis Angelica necessariò subditur tali ordini situali, quia in motu discreto causat effectus discontinuos; & ita solùm ex parte effectus continui virtus Angelica in motu continuo subditur illi ordini situali. Ad illud quod subditur, dicendũ similiter, quod sufficit locabilitas eleuata à loco, ipsique superior, qualis est Angelica, ad hoc vt mobile possit transire in distans, absque eo quod transeat per propinquum.

Ad secundum dicendum cum D.Th. hîc art. 2. ad 3. quod in motu continuo, mutatũ esse non est pars ipsius moueri, sed terminus: vnde oportet, quod moueri sit ante mutatum esse; & ideò oportet, quod talis motus sit per medium. Sed in motu nõ cõtinuo siue discreto, mutatũ esse est pars ipsius moueri, sicut vnitas est pars numeri: vnde successio diuersorum locorum, etiam sine medio, constituit talem motum; & ita cum hic motus discretus constituatur ex diuersis mutatis esse, quæ sunt in pluribus extremis, moueri motu discreto est transire de extremo ad extremum, non autem est transire spatium medium.

Ad tertium dicendum, quod ex dictis nullum sequitur tale incõueniens. Non primum: nam vel Angelus, dum vult operari in distans, est omninò absolutus à loco per suspensionem suæ operationis, vel est in aliquo loco per suam operationem: in vtroque autem casu est absoluta virtus operatiua Angeli à legibus distantiæ, propter rationem assignatam; cum hac tamen differentia, quod si nullibi sit, siue si est omninò absolutus à loco potest de nouo operari in distantissimo loco, & se ibi collocare, sicut & anima nostra potest sua cogitatione statim transire ad distantissimum locum; & hoc docet D.Th. in 1. d. 37. quæst. 4. ar. 2. dum ait; Essentia Angeli secundùm se absoluta est ab omni loco, & non diffinita ad locũ, nisi per operationem: non autem per operationem secundùm quod exit ab essentia, sed secundùm quod terminatur ad operatum in loco: Vnde quando operatur circa hunc locum, ab essentia sua (cum non sit ex se determinata, vel obligata ad locum illum, sed indifferenter se habens ad omnia in quantum in se est) potest egredi operatio statim ad locum proximum, vel remotum: nec operatio ad distans dependet ab operatione ad propinquum: Et idem dicendum, si Angelus existens in loco se totaliter ab illo retrahat per suspensionem suæ operationis: si autem existat in loco inadæquato, & volens ibi persistere determinet se constituere in loco adæquato, necesse est quod occupet locum proximum, qui scilicet sit intra spheram propriam. Nec sequitur secundum: ratio disparitatis est, quia Angelus liberè se constituit in loco per contactum, & ideo potest esse sine loco, & in quo loco voluerit; necessariò autem coëxistit nostro tempori,

siue

siue existit per correspondentiam ad nostrum tempus, quamuis eius esse mensuretur æuo virtualiter diuisibili; vnde non mirum si sequatur leges nostri temporis, quantum ad hoc, quod non possit transire de præterito ad futurum, absque eo quod transeat per præsens: si autem loquamur in ordine ad operationes liberas ipsius Angeli, & simul in ordine ad tempus discretum, potest transire de tempore præterito ad futurum, absque eo quod transeat per præsens, si immediatè ante operatus est, nunc autem non operatur, & immediatè post operabitur, & quantum ad hoc est paritas. Nec tandem sequitur tertium, nam lapis ille ab Angelo delatus, cum sit corporeus, debet sequi conditionem loci; & ita non potest ab Angelo moueri de extremo ad extremum, absque eo quod transeat per medium: imò videtur omninò impossibile quod hoc fiat; & si Deus amoueret ab illo quantitatem, & postea vellet restituere hoc esset in eodem loco vbi fuit ablata: si autem Angelus deferens lapidem, & sic motus per accidens motu continuo ad motum lapidis, vellet moueri motu discreto de extremo ad extremum, absque eo quod transiret per medium, moueretur hoc duplici motu, vno per se, alio per accidens.

DVBIVM V.

Vtrum Angelus possit moueri in instanti, vel motu continuo, vel motu discreto

SVpponendum est, quod præsens dubium procedit de possibili, & non de facto: communiter enim conceditur, quod Angelus de facto mouetur in tempore, tam motu continuo, quam motu discreto. Tempus autem, quod mensurat motum Angeli, non est tempus nostrum, quod scilicet est numerus motus primi mobilis secundùm prius & posterius: sed est tempus Angelicum, constans ex variis instantibus Angelicis successiuè se habentibus; vel continuè, si est tempus continuum; vel discretè, si est tempus discretum; continuitas enim temporis est ex continuitate motus, cum tempus sit quasi modus ipsius motus, vt dicitur in 4. physicorum. hæc doctrina est D. Thomæ hîc art. 3. vbi sic ait: Vnde relinquitur, quod motus Angeli sit in tempore: in continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus: vtroque enim modo contingit esse motũ Angeli. Et statim subdit: Sed istud tempus, siue sit tempus continuum, siue non, non est idem cum tempore, quod mensurat motum cœli, & quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli; motus enim Angeli non dependet ex motu cœli. Cum igitur motus Angeli, tam continuus, quam discretus, consistat in diuersis contactibus Angelicæ virtutis, vt supra dictum est, quorum quilibet mensuratur instanti; inde est, quod si illi contactus sint continui, etiam illa instantia erunt continua, & constituent tempus Angelicum continuum: si autem illi contactus sint discreti, etiam illa instantia erunt discreta, & constituent tempus Angelicum discretum: tempus enim proportionatur motui, cum sit quasi modus ipsius: sicut autem in nobis reperitur duratio alia intrinseca propria vnicuique, quæ dicitur tempus intrinsecum subiectiuè existens in qualibet re quam mensurat; alia autem extrinseca cõmunis omnibus subditis motui primi mobilis, quæ dicitur tẽpus primi mobilis: sic in Angelis (præter æuũ quod mensurat eorum esse immutabile, ac cognitionem & dilectionem sui inuariabilem) est tempus tam continuum, quam discretum, intrinsecum eorum operationibus quæ variantur, vel continuis, vel discretis, quod nihil aliud est quã duratio propria cuiusque operationis; & insuper est tempus extrinsecè mensurãs has operationes, tam continuum, quam discretum; quod est in eo, qui similes habet operationes melius ordinatas, & magis regulares. Continuum autem tempus Angelicum habet aliquam proportionem cum tempore continuo primi mobilis ex parte spatij, propter proportionem magnitudinum, in quibus fit motus: & propterea tempus Angelicum continuum coëxistit nostro tempori, imò & tempus Angelicum discretum est per correspondentiam ad illud. In tempore discreto Angelorum est quædam multiplicitas ac differentia: non enim est eiusdem omninò rationis respectu omnium ab ipso mensuratorum; quia respectu actionum immanentium instantia constitutiua ipsius adæquant in duratione ipsas operationes, & sæpe coëxistunt tempori nostro, sicut & ipsæ operationes; sed respectu motus Angelici instantia vt plurimum coëxistunt tantùm instantibus nostri temporis, quia attẽduntur secundùm diuersos contactus discretos Angeli ad plura loca, qui contactus fiunt per correspondentiam ad instantia indiuisibilia nostri temporis. Vnde dum in præsenti quærimus, vtrum Angelus possit moueri in instanti, idem est, ac quærere vtrum possit moueri in duratione tam formaliter, quam virtualiter indiuisibili, ac omninò adæquatè correspondente instanti temporis nostri.

Prima opinio Scoti in 2. d. 2. q. 11. Molinæ in præsenti, & aliorum extra scholam. D. Th. asserit Angelum posse moueri in instanti, motu cõtinuo ex parte spatij, quo scilicet transeat de extremo ad extremum per medium. Probatur, Moquetur Angelus motu continuo per operationem intellectus & voluntatis ad extra operantẽ: sed actio siue operatio intellectus & volun-

luntatis potest perfici in instanti, vt cōmuniter conceditur: ergo Angelus potest moueri motu continuo in instanti. Deinde, in motu continuo corporis necessariò consumitur tempus, ex eo præcisè quia est resistētia medij; & propterea Aristoteles docet, quod si fieret motus in vacuo, fieret in instanti, quia ibi nulla esset resistentia medij: sed respectu Angeli non potest esse talis resistentia, cum eius virtus loco motiua sit superioris ordinis respectu materialium: ergo Angelus potest moueri motu continuo in instanti. Denique potest Angelus moueri tanta velocitate, quod nulla sit proportio inter motum eius & motum corporum, cum eius potentia loco motiua sit absque vlla proportione perfectior potentia loco motiua corporum, cum sit omninò separata à materia: ergo potest Angelus moueri motu continuo in instanti; maximè quia hoc conceditur corpori glorioso, propter donum agilitatis, iuxta illud Augustini lib. 22. de ciuitate Dei cap. vltimo: certè vbi volet spiritus, ibi protinus erit corpus.

Secunda opinio etiam Scoti Molinæ, Suaris, & aliorum in præsenti, asserit Angelum posse moueri motu discreto in instanti. Probatur. Angelus motu discreto transit de extremo, ad extremum, siue de termino à quo ad terminum ad quem, absque eo quod transeat per medium: sed ex vna parte non mouetur, quandiu est in termino à quo, imò in eo quiescit, & mouetur tantùm dum acquirit terminum ad quem; ex alia verò parte acquisitio termini ad quem, quando est absque transitu per medium, fit in instanti immediatè sequenti illud vltimum instans, in quo erat in termino à quo, cum tempus Angelicum constet tantùm instantibus se immediatè consequentibus: ergo Angelus potest moueri motu discreto in instanti. Deinde si quid suaderet Angelum non posse moueri motu discreto in instanti, maximè ratio D. Thomæ, quia scilicet de ratione motus est, quòd id quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius, vbi autem est nunc & prius, ibi est tempus: sed hæc ratio non conuincit, & præcipuè de motu discreto, nam potest fieri quod Angelus toto tēpore determinato quieuerit in termino à quo, & quod in instanti terminatiuo illius acquirat terminum ad quem, ac proinde aliter se habeat nūc & prius: ergo Angelus potest moueri motu discreto in instanti: quod confirmatur pluribus instantiis; nam in transsubstantiatione, panis quieuit toto tempore ante, & in instanti terminatiuo illius mutatur similiter in corruptione naturali forma toto tempore ante quiescit in materia, & in instanti terminatiuo desinit ibi esse per aduentum alterius formæ de nouo genitæ: tandem aër toto tempore præcedenti est in tenebris, & in instāti terminatiuo illius illuminatur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus non potest moueri in instanti motu cōtinuo. 2. nec etiam motu discreto. Ita communiter docent omnes discipuli D. Thomæ in præsenti, quas sequuntur Valentia, Arrubal & alij.

Probatur prima pars conclusionis multiplici authoritate D.Th. hîc art. 3. sic ait: Vnde relinquitur, quod motus Angeli sit in tempore, in cōtinuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; & paulo ante dixerat: motus autem localis Angeli non est terminus alicuius alterius motus cōtinui; sed est per seipsum à nullo alio motu dependens: vnde impossibile est dicere, quod in toto tempore sit in aliquo loco, & in vltimo nunc sit in alio loco, sed oportet assignare nunc, in quo vltimo fuit in loco præcedenti: vbi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit, quam numeratio prioris & posterioris in motu. Et tandem in 1.d.27.quæst. 4.art,3.ait: Motus autem Angeli non potest esse terminus alterius motus; vnde oportet, quod sit in tempore, & non in instanti. Deinde probatur ratione; Dum Angelus percurrit, aliquod spatium motu continuo, illud successiuè percurrit, id est partem post partem, ita vt verè pertranseat ante priorem, quam posteriorem: & consequenter sicut spatium pertransibile tali motu habet successionem partium, sic motus illud pertransiēs debet habere proportionalem successionem partium; id est debet sic adæquari spatio, vt quamuis sit in seipso formaliter indiuisibilis, sicut & Angelus, cuius est motus; tamen sit virtualiter diuisibilis, & prius pertranseat priorem partem, quam posteriorem, & per medium deueniat in finem secundùm ordinem realis successionis: hæc enim adæquatio motus continui cum spatio est omninò necessaria, cum hac tamen differentia, quod motus corporis, vt pote eiusdem omninò rationis & conditionis materialis cum spatio, talem habet adæquationem cum spatio, vt sit formaliter diuisibilis sicut illud, & partes eius successiuè correspondeant partibus illius; motus autem Angeli, vt pote eleuatus ac superioris rationis respectu spatij habet adæquationem iam dictam, ita quod licet in se formaliter indiuisibilis, habet tamen virtualem diuisibilitatem, & prius pertransit priorem partem spatij, quam posteriorem, & per medium deuenit in finem secundùm ordinem realis successionis; & in hoc differt motus Angeli cōtinuus à motu eius discreto, quod continuus respicit medium vt tale, per quod successiuè deueniat ad extremum; motus autem discretus non respicit medium vt tale, sed est de extremo ad extremum: sed motus, in quo est prius & posterius secundùm ordinem successionis, fit in tempore, & non in instanti, ac mensuratur tempore, cum tem-

pus

pus nihil sit aliud, quam numerus motus secundùm prius & posterius, siue est mensura extēsionis successiuæ partium ipsius motus; mensura enim & mensurabile debent proportionari, & propterea dictum est, quod etiam motus proportionatur spatio quod pertransit, quia pertransĕundo illud mensurat: ergo Angelus non potest moueri in instanti motu continuo, sed necessariò mouetur in tempore, ita quod talis motus mensuretur tempore Angelico, & existat per correspondentiam ad nostrum tempus.

Probatur secunda pars conclusionis multiplici authoritate D.Thomæ locis supra citatis, & maximè in præsenti art. 3. vbi sic ait: Vnde relinquitur, quod motus Angeli sit in tempore; in continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Deinde probatur ratione; Motus discretus Angeli est transitus de extremo ad extremum absque medio, ita vt iste motus dicat intrinsecè derelictionem totalem termini à quo positiui, & similiter acquisitionem totalem termini ad quem positiui; vnde in hoc etiam motu mobile partim est in termino à quo, & partim in termino ad quem: diuerso tamen modo, ac in motu continuo; nam in motu cōtinuo est in termino à quo, relinquendo illum per partes successiuè; & est in termino ad quem acquirendo illum per partes successiuè: est enim essentiale omni motui, quod mobile sit aliquo modo in vtroque termino, à quo & ad quem, cum motus sit transitus de illo ad istum; ita quod dum incipit moueri, sit in ipso deserere terminum à quo, vel per partes in motu continuo, vel totaliter in motu discreto; & dum prosequitur motum, sit in diuersis terminis ad quem, vel per partes, vel totaliter; & tandem dum desinit motus, sit in termino ad quem: sed est impossibile, quod in motu discreto fiat derelictio termini à quo positiui, & acquisitio termini ad quem positiui, in vno & eodem instanti, aliàs Angelus in vno & eodem instanti esset in termino à quo & in termino ad quem simul & totaliter, quod tamen implicat contradictionem, cum motus sit transitus de termino à quo ad terminum ad quem, & ita importat successiuam existentiam mobilis prius in termino à quo, & postea in termino ad quem; in termino quidem à quo, per vltimum suum esse ibi, per modum deserentis; in termino verò ad quem per primum sui esse ibi, per modum acquirentis: constat autem, quod vbi est prius & posterius, ac plura instantia successiua, ibi est tempus Angelicum correspondens durationi nostri temporis: ergo Angelus non potest moueri in instanti, etiam motu discreto; sed mouetur tempore discreto, constante ad minus duobus instantibus, vno quidem in quo per vltimum esse suæ præsentiæ est in termino à quo, alio verò in quo per primum esse incipit esse in termino ad quem; igitur Angelus dicitur initiatiuè moueri motu discreto, dum vltimo habet præsentiam localem in vno loco, cum ordine ad præsentiam in alio immediatè succedentem, & hæc vtraque præsentia localis est pars motus discreti; prima quidem præsentia localis per vltimum esse in termino à quo, & derelictio eiusdem termini sunt in vno & eodem instanti; secunda autem præsentia localis per primum esse in termino ad quem & eius acquisitio sunt similiter in vno & eodem instanti, sed distincto ab illo priore, ac ei immediatè succedente.

Secundò, probatur ratione D.Thomæ hic art. 3. quæ etiam probat primam partem conclusionis; suadet enim, vniuersaliter loquendo, non posse fieri motū in instanti, quam sic proponit: De ratione quietis est, quod quiescens non aliter se habeat nunc & prius: & ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, & in primo, & in medio, & in vltimo. Sed de ratione motus est, quod id quod mouetur, aliter se habeat nunc & prius: & ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia, & alia dispositione. Vnde oportet quod in vltimo nunc habeat formā quam prius nō habebat. Et sic patet, quod quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet instanti illius temporis. Vnde non est possibile, vt aliquid in toto tēpore præcedenti quiescat in vno termino; & postea in vltimo instanti illius temporis sit in alio termino: sed hoc est possibile in motu; quia moueri in toto aliquo tēpore, non est esse in eadē dispositione in quolibet instāti illius temporis. Igitur omnes huiusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motus continui, sicut generatio est terminus alterationis materiæ, & illuminatio terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicuius alterius motus continui, sed est per seipsum à nullo alio motu dependens. Vnde impossibile est, quod in toto tempore sit in aliquo loco, & in vltimo nunc sit in alio loco; sed oportet assignare nunc, in quo vltimo fuit in loco præcedenti. Vbi autem sunt multa nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus: cum tempus nihil aliud sit, quam numeratio prioris & posterioris in motu. Vnde relinquitur, quod motus Angeli sit in tempore: in continuo quidem tempore, si sit motus eius continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus: vtroque enim modo contingit esse motum Angeli. Huius rationis D. Th. efficacia magis apparebit ex solutione eorum, quæ contra eam objiciuntur, & consistit in hoc, quod asserere motum posse fieri in instanti, est asserere posse dari mutatum esse, absque eo quod præcederet aliquod moueri,

Digitized by Google

moueri, quod negat Aristoteles 6. Physicorũ textu 59. quod hoc sequatur, patet; nam supponitur mobile quieuisse toto tempore præcedenti, in instanti verò terminatiuo illius temporis, vt pote indiuisibili, debet esse mutatum esse quod importat indiuisibilitatem, & non moueri quod est diuisibile: Vnde mutatum esse est terminus motus continui, & pars motus discreti qui coalescit ex variis mutatis esse, & ita requiruntur ad minus duo mutata esse in motu discreto Angeli, correspondenti duobus instantibus constituentibus tempus discretum Angeli.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus & volũtatis potest quidẽ secundùm se perfici in instánti, non autẽ secundùm quod virtualiter transit, & est ratio essendi in loco per motum continuũ, percurrendo per partes aliquod spatiũ. Ad aliud dicendũ, quod in motu continuo corporis consumitur tempus, non ex præcisa resistentia medij, sed ex diuisibilitate partium ipsius successiuè percurrendarum: Aristoteles autem ibi argumẽtatur ad hominem, & non ex propria sententia: nam ex dictis eorum, qui asserebant motum fieri in tempore, ex præcisa resistentia medij, optimè concludit contra eos, quod si motus fieret in vacuo, fieret in instanti, quia in vacuo non est resistentia medij; quod tamen ipse non concedit: Ad aliud dicendum, quod propter assignatam rationem Angelus potest moueri velocissimè; & in minimo tempore, quandò corpus in suo motu consumeret maximũ tempus, nunquam tamen mouebitur in instanti, propter indispensabilem commensurationem motus continui cum spatio, cuius partes successiuè percurrit. Ad id quod subditur, dicendum quod corpus gloriosum, ob donum agilitatis, mouetur quidem breuissimo tempore, quia statim adest, vbi vult, nunquam tamen mouetur in instanti; Vnde Augustinus per *ly*, protinus, intelligit breuissimam moram; Motus autem corporis gloriosi non mensuratur tempore nostro per se, quia nec subjicitur illi, & potest esse velocior, ac vniformior quam motus primi mobilis.

Ad secundum dicendum, quod motus discretus Angeli cõponitur, vt dictum est, ex diuersis mutatis esse: dum autem mouetur de extremo ad extremũ, absque eo quod transeat per medium, sunt ibi duo mutata esse, primum in derelictione termini aquo, aliud autem in acquisitione termini ad quem: in illo autem primo mutato esse non est motus, sed pars motus; nec tunc Angelus mouetur, sed incipit moueri: his autẽ duobus mutatis esse successiuè se habentibus corr領spõdent duo instantia successiuè se habentia, ac proinde tempus Angelicum discretum. Ad aliud dicendum, quod ratio D. Th. est optima: vnde ad eius impugnationẽ patet ex dictis, quod est impossibile, quod sit mutatum esse, nisi præcedat moueri, & ita est impossibile Angelum mutatũ esse in instanti terminatiuo temporis, ac aliter se habere, si toto tempore quieuerit. Ad primam instantiam dicendum, quod ratio D. Th. procedit de mobili trãseunte à termino à quo ad terminum ad quem, & existente in vtroque, quod non est in instantia adducta, nam panis desinit esse: vnde in transubstantiatione non est vnus motus, sed potius duæ mutationes instantaneæ; Et similiter dicendum ad secundam instantiam de corruptione formæ, nam generatio & corruptio naturalis sunt duæ mutationes se cõcomitantes, & non motus; quin potius sunt termini motus alterationis, vnde non mirum, si fiant in instãti, cum quælibet dicat vnum tantùm terminum positiuum, & aliũ negatiuum. Ad tertiam instantiam dicendum cum D. Th. hic art. 3. ad 2. quod illuminatio est terminus motus, & est alteratio, non motus localis, vt intelligatur lumen moueri prius ad propinquum, quam ad remotum; motus autem Angeli est localis, & non est terminus motus; vnde non est simile, nam potest illuminatio fieri in instanti per media ad extremum; quia in tali diffusione luminis *ly*, per, non dicit ordinem realis successionis secundùm prius & posterius, qui est in motu; sed dicit tantùm ordinem causalitatis, in quantum media vt subordinata luminoso sunt causa, cur lumen attingat extremum.

QVÆSTIO LIV.

De cognitione Angelorum, in quinque articulos diuisa.

Consideratis his, quæ ad substantiam angeli pertinent; procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratió erit quadripartita. Nam primo considerandum est de his, quæ pertinent ad virtutem cognoscitiuam angeli. Secundo, de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertio, de his quæ ab eo cognoscuntur. Quarto de modo cognitionis ipsorum.

Circa primum quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum intelligere angeli sit sua substantia.

¶ Secundo, vtrum eius esse sit suum intelligere.

¶ Tertio, vtrum eius substantia sit sua virtus intellectiua.

¶ Quarto, vtrum in angelis sit intellectus agens & possibilis.

¶ Quinto, vtrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiua, quàm intellectus.

ARTICVLVS I.

Vtrum intelligere angeli sit eius substantia.

Ad primvm sic proceditur. Videtur, quod intelligere angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior 275 & simplicior, quàm intellectus agens animæ Sed substantia intellectus agentis est sua actio, vt patet in 3.° de anima per Arist. & eius Comment. Ergo multo fortius substantia angeli est sua actio quæ est intelligere.

2. 1 2. q. 8. a. 1. co. & 7. & 2. cit. cap 52. & quæst. 2 a. 3. & 4. & q. 10. ar. 7 & 9.

¶ 2 Præterea, Philosophus dicit in 11. Metaphys. † quòd actio intellectus est vita. Sed cum viuere sit esse viuentibus, vt dicitur in 2. de anima *. videtur quòd vita sit essentia Ergo actio intellectus est essentia intelligentis angeli.

* text. 39. † text. 39. * li. 2. text. 37. tom. 2.

¶ 3 Præterea, Si extrema sunt vnum, medium non differt ab eis: quia extremum magis distat ab extremo quam medium. Sed in angelo idem est intellectus & intellectum ad minus, inquantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere quod cadit medium inter intellectum & rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligenti.

SED

SED contra, plus differt actio rei à substantia eius, quàm ipsum esse eius, sed nullius creati suum esse est sua substantia. Hoc enim solius Dei proprium est, vt ex superioribus patet *. Ergo neque angeli, neque alterius creaturæ sua actio est eius substantia.

q.3.a.4. & q.44.a.1.

CONCLVSIO.

Cum solus Deus actus purus existens, sit suum intelligere, nulla cuiusuis creaturæ actio est idem quod substantia eius, nec etiam ipsum intelligere angelorum idem est substantiæ ipsorum.

RESPONDEO dicendum, quòd impossibile est, quòd actio angeli vel cuiuscunque alterius creaturæ sit eius substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem, quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentia admixtum, sit sua actualitas: quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Vnde in solo Deo sua substantia est suum esse, & suum agere.

¶ Præterea, Si intelligere angeli esset sua substantia, oporteret, quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens, non potest esse nisi vnũ, sicut nec aliquod abstractum subsistens. a Vnde vnius Angeli substantia
234 nõ distingueretur, neque à substãtia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque à substantia alterius angeli. Si etiam angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius & minus perfectè, cùm hoc contingat, propter diuersam participationem ipsius intelligere.

AD primum ergo dicendum, quod cùm dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, sed per concomitantiam: quia cum sit in actu eius substantia, statim quantum est in se, concomitatur ipsam actio. Quod non est de intellectu possibili, b qui non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu.
b
192

AD secundum dicendum, quòd vita non hoc modo se habet ad viuere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, c quorum vnum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Vnde non sequitur, si viuere sit esse, quod vita sit essentia. Quamuis etiam quandoque vita pro essentia ponatur: secundum quod August. * dicit in lib. de Trinit. quòd memoria & intelligentia, & voluntas sunt vna essentia, vna vita: sed sic non accipitur à Philosopho cùm dicit, quòd actio intellectus est vita.
112
164
c
Lib. 10. de Tri. ca. 11. ante medium. to. 3. Et 9. de Trin. ca. 4.

AD tertium dicendum, quòd actio quæ transit in aliquid intrinsecum, est realiter media inter agens & subiectum recipiens actionem Sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens & obiectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter verò consequitur vnionem obiecti cum agente. Ex hoc enim quòd intellectum fit vnum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab vtroque.

ARTICVLVS II.

Vtrum intelligere angeli sit eius esse.

276 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd intelligere angeli sit eius esse. Viuere enim viuentibus est esse, vt dicitur in secundo de anima. * Sed intelligere est quoddam viuere, vt in eodem dicitur. † Ergo intelligere angeli est eius esse.

4. con c. 11. ca. 1. fin. Et po. q. 10. a. 1. 5. * text. 37. tom. 2. † Lib. 2. de anima tex. 13. to. 1.

¶ 2 Præterea, Sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo eius intelligere est idem cum suo esse.

SED contra, intelligere angeli est motus eius, vt patet per Dionysium * 4. c. de diui. nomi. Sed esse non est motus. Ergo esse angeli non est intelligere eius.

C. 4. part. 1. à medio.

CONCLVSIO.

Cùm solius Dei esse sit infinitum, actio verò cuiusuis creatæ substantiæ infinita aliquo pacto sit, angeli actionem ab ipso suo esse diuersam affirmare necesse est, sicut cuiuslibet creaturæ operatio distinguitur ab esse.

RESPONDEO dicendum, quòd actio angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturæ. Duplex enim est actionis genus, vt dicitur 9. Metaphysi. * Vna scilicet, quæ transit in aliquid exterius inferens ei passionem, sicut vrere & secare. Alia verò actio est quæ non transit in rem exteriorem sed magis manet in seipso agente: a sicut sentire, intelligere & velle. Per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quòd non potest esse ipsum esse agentis. Nam esse agentis significatur intra ipsum, actio autem talis est effluxus in actum ab agente. Secunda autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem sicut intelligere, cuius obiectum est verum, & velle, cuius obiectum est bonum. Quorum vtrunque conuertitur cum ente. Et ita intelligere, & velle quantum est de se, habent se ad omnia, & vtrumque recipit speciem ab obiecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cuiuslibet creaturæ est determinatum ad vnum secundum genus & speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, vt dicit Dionys. 4. * cap de di. no. Vnde solum esse diuinum est suum intelligere, & suum velle.

Lib. 9. Metaph. text. 16. tom. 3.
81
a
140
283
C. 4. par. 1. pa-rum ante med.

AD primũ ergo dicendũ, quòd viuere quandoq; sumitur pro ipso esse viuentis, quãdoque vero pro opratione vitæ, id est, per quã demõstratur aliquid esse viuẽs a. Et hoc modo Phil. dicit, quòd intelligere est viuere quoddam. Ibi enim distinguit diuersos gradus viuẽtium secundũ diuersa opera vitæ.
a
112

AD secundum dicendum, quòd ipsa essentia angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam a. Et ideo secundum propriam rationem, inquantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse angeli. Sed ad eius intelligere comparatur secundum rationem vniuersalioris obiecti, scilicet veri vel entis. Et sic patet, quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi & intelligendi. Et propter hoc non sequitur, quod in angelo sit idem esse & intelligere.
262

ARTICVLVS III.

Vtrum potentia intellectiua angeli sit eius essentia.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd virtus vel potentia intellectiua in angelo non sit aliud quam sua essentia. Mens enim & intellectus nominant potentiam intellectiuam. Sed Dionys. * in pluribus locis suorum librorum nominat ipsos angelos intellectus & mentes. Ergo angelus est sua potentia intellectiua. 277

Inf. q. 77. ar. 1. co. & q. 79. a. 1. c. 7. & 9. de di. no. & ca 12. cæl. hier.

¶ 2 Præterea, si potentia intellectiua in angelo est aliquid præter eius essentiam, oportet quod sit accidens. Hoc enim dicimus esse accidens alicuius quod est præter eius essentiam. Sed forma simplex subiectum esse non potest, vt Boët. dicit in lib. de Trin. * Ergo angelus non esset forma simplex: quod est contra præmissa †.

ante mediũ lib. de tri. † q. 50. ar. 1. & 2.

¶ 3 Præterea, August. dicit 12. confes. * quòd Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil. Ex quo videtur quòd angelus sit simplicior quàm materia prima, vt pote Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua potentia intellectiua.

* Lib. 12. confess. c. 7. in fin. to. 1.

SED contra est, quod Dion. * dicit 2 cap. angelicæ hierar. quòd angeli diuiduntur in substantiam, virtutem, & operationem. Ergo aliud est in eis substantia, & aliud virtus, & aliud operatio.

C. 11. circa medium eiusdem.

CONCLVSIO.

Cum esse cuiuslibet creaturæ distinctum sit ab ipsa sua operatione, omnis quoque creatæ substantiæ potentiam ab essentia distinctam esse necesse est.

RESPONDEO dicendum, quòd nec in angelo, nec in aliqua creatura virtus vel potentia operatiua est idem quod sua essentia. Quod sic patet. Cùm enim potentia dicatur ad actum oportet, quòd secundum diuersitatem actuũ sit diuersitas potentiarum. Propter quod dicitur, quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt à suo esse, & comparatur ad ipsum, sicut potentia ad actum, vt ex supra dictis patet *. Actus autem, ad quem comparatur potentia operatiua, est operatio. In angelo autem non est idem intelligere & esse, nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocunque alio creato est idem quod eius esse: Vnde essentia angeli non est eius potentia intellectiua e, nec alicuius creati essentia est eius operatiua potentia. 299

Ar. 1. & 2. præc. & q. 3. art. 4.

AD primum ergo dicendum, quòd angelus dicitur intellectus, & mens: quia tota eius cognitio est intellectualis a. Cognitio autem animæ partim est intellectualis, & partim sensitiua 279

AD secundum dicendum, quòd forma simplex, quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subiectum: quia subiectum comparatur ad accidens, vt potentia ad actum. Et huiusmodi est solus Deus. Et de tali forma loquitur ibi Boëtius. Forma autem simplex, quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum vt potentia ad actum potest esse subiectum accidentis c: & præcipuè eius quod consequitur speciem Huiusmodi autem accidens pertinet ad formam. Accidens verò quod est indiuidui non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est indiuiduationis principium. Et talis forma simplex est angelus. 177

AD tertium dicendum, quod potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale a, & non potentia operatiua, sed ad esse accidentale. Vnde non est simile. 177 b

ARTICVLVS IV.

Vtrum in angelo sit intellectus agens & possibilis.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd in angelo sit intellectus agens & possibilis. Dicit enim Philos. in 3. * de anima, quòd sicut in omni natura est aliquid quo est omnia fieri, & aliquid quo est omnia facere, ita etiam in anima. Sed angelus est natura quædam Ergo in eo est intellectus agens & possibilis. 278

2. Sẽ. c. 96. parum ante 6. * Lib. 3. de ani. tex. 17. tom. 2.

¶ 2 Præterea, Recipere est proprium intellectus possibilis: illuminare autem est proprium intellectu agentis: vt patet in 3. * de anima. Sed angelus recipit illuminationem à superiori, & illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens & possibilis.

Lib. 3. de ani. te. 2. 3. & 18. to. 2.

SED contra est, quòd in nobis intellectus agens & possibilis est per comparationem ad phantasmata. Quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, vt colores ad visum, ad intellectum autem agentem vt colores ad lumen, vt patet ex 3. de anima *. Sed hoc non est in angelo. Ergo in angelo non est intellectus agens & possibilis.

Lib. 3. de an. te. 18. tom. 2.

CONCLVSIO.

Cum non sint angeli in potentia quandoque ad sua intelligibilia, sed in actu, quæ ex se sunt ab ipsis primo intelligibilia: nullum in illis intellectum agentem, vel possibilem ponere oportet, nisi æquiuocè

RESPONDEO dicendum, quòd necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc, quòd nos inueni

inuenimur quandoque intelligentes in potentia & non in
actu Vnde oportet esse quandam virtutem, quæ sit in po-
tentia ad intelligibilia ante ipsum intelligere, sed reduci-
tur in actum eorum cum fit sciens & vlterius cum fit con-
siderans. Et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Neces-
sibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit
quia naturæ rerum materialium, quas nos intelligimus, non
subsistunt extra animam immateriales & intelligibiles in
actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia extra ani-
mam existentes. Et ideo oportuit esse aliquam virtutem,
quæ faceret illas naturas intelligibiles actu. Et hæc virtus
391 dicitur intellectus agens * in nobis. Vtraque autem neces-
sitas deest in angelis; quia neque sunt quandoque intelli-
gentes in potentia tantum respectu eorum quæ naturaliter
intelligunt: neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in
potentia, sed in actu Intelligunt enim primò & principaliter
Q.5.q.1.a.2. res immateriales, vt infra patebit *. Et ideo non potest in
eis esse intellectus agens & possibilis, nisi æquiuocè.

AD primum ergo dicendum, quòd Philosophus intelli-
git illa duo esse in omni natura in qua contingit esse gene-
rari vel fieri vt ipsa verba demonstrant. In angelo autem
281 non generatur scientia, sed naturaliter adest *. Vnde non
391 oportet ponere in eis agens & possibile.

AD secundum dicendum, quod intellectus agentis est
illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelli-
gibilia in potentia in quantum per abstractionem facit ea
intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem perti-
net esse in potentia respectu naturalium cognoscibilium,
& quandoque fieri actu. Vnde quod angelus illuminat an-
gelum, non pertinet ad rationem intellectus agentis, ne-
que ad rationem intellectus possibilis pertinet quod illu-
minatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscen-
da quandoque est in potentia. Si quis autem velit hæc vo-
care intellectum agentem & possibilem, æquiuocè dicet,
nec de nominibus est curandum.

ARTICVLVS V.

Vtrum in angelis sit sola intellectiua cognitio.

279 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd in an-
gelis non sit sola intellectiua cognitio. Dicit enim Au-
1.q.79.a.1.3. Et mal.quæst.16.a.1.14. gustin. * octauo de ciuitate Dei, quod in angelis est vita,
quæ intelligit & sentit. Ergo in eis est potentia sensitiua.

¶ 2 Præterea, Isidorus † dicit, quod angeli multa no-
uerunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis
* Li.8.c.6. paulò à princ.to.5. memoriis, vt dicitur in 1. Meta. Ergo in eis est etiam me-
moratiua potentia.

¶ 3 Præterea, Dionys.† dicit 4. capite de diuinis nomin.
† Isid.li.1. de summo bono ca.12. à medio. quòd in dæmonibus est phantasia proterua. Phantasia au-
tem ad vim imaginatiuam pertinet. Ergo in dæmonibus est
vis imaginatiua. Et eadem ratione in angelis, quia sunt
eiusdem naturæ.

* Lib. 1. Meta. non remotè à principio tob.to.3. SED contra est, quod Greg. * dicit in homilia de As-
censione, quòd homo sentit cum pecoribus, & intelligit
cum angelis.

CONCLVSIO.

† parte 4. parum à medio. *Cum angeli sint immateriales à corpore penitus abstracti,
ac non habeant corpora naturaliter sibi vnita: in eis solum
intellectus, & voluntas ex potentiis cognoscitiuis dicitur, ac
ex hoc vocantur intellectus & mentes.*

Hom. 29. in Euang. non longe à principio. RESPONDEO dicendum, quod in anima nostra sunt
quædam vires, quarum operationes per organa corporea
exercentur e, & huiusmodi vires sunt actus quarundam
partium corporis, sicut est visus in oculo, & auditus in aure.
378 Quædam verò vires animæ nostræ sunt, quarum operationes
per organa corporea non exercentur, vt intellectus & vo-
luntas, & huiusmodi non sunt actus aliquarum partium
corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter
vnita, vt ex supra dictis * patet. Vnde de viribus animæ non
Q.51.a.1. possunt eis competere nisi intellectus & voluntas. Et hoc
etiam Commentator dicit duodecimo metaphysicorum,
quod substantiæ separatæ diuiduntur in intellectum & vo-
luntatem. Et hoc conuenit ordini vniuersi, vt suprema crea-
tura intellectualis sit totaliter intellectiua, & non secun-
dum partem, vt anima nostra, & propter hoc etiam ange-
art. 3. huius q. ad 1. arg. li vocantur intellectus, & mentes, vt supra dictum * est.

Ad ea verò, quæ in contrarium obiiciuntur, potest du-
pliciter responderi. Vno modo quòd auctoritates illæ lo-
quuntur secundum opinionem illorum, qui posuerunt an-
gelos & dæmones habere corpora naturaliter sibi vnita.
Aug. lib. 2 super Gen. cap 17. ad fin. & lib. 3. cap. 10. Qua opinione frequenter Augustin. in libris suis * vtitur,
licet eam asserere non intendat. Vnde dicit 21. de * ciuitat.
Dei, quòd super hac inquisitione non est multum laboran-
dum. Alio modo potest dici, quod auctoritates illæ, & con-
similes sunt intelligendæ per quandam similitudinem, quia
* lib. 21. de ciuit. Dei c. 10. paulò post prin. t. 5. cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio
sensibili, est in vsu loquentium, vt etiam secundum cer-
tam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicantur.
Vnde etiam sententia nominatur. Experientia verò ange-
lis attribui potest per similitudinem cognitorum, & non
per similitudinem virtutis cognoscitiuæ. Est enim in nobis
experientia dum singularia per sensum cognoscimus. An-
geli autem singularia cognoscunt, vt infra patebit *. sed
q.57. ar. 2. non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest po-
ni secundum quod ab Augustin. * ponitur in mente. licet
lib. 10. de trin. c. 11. tom. 3. non possit eis competere secundum quod ponitur pars ani-
mæ sensitiuæ. Similiter dicendum, quòd phantasia proter-
ua attribuitur dæmonibus ex eo quòd habent falsam pra-
287 cticam existimationem de vero bono e. Deceptio autem in
nobis propriè fit, secundum phantasiam, per quam inter-
dum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis,
295 vt patet in dormientibus & amentibus e.

QVÆSTIO LV.

De medio cognitionis angelicæ, in tres articulos diuisa.

CONSEQVENTER quæritur de medio co-
gnitionis angelicæ.

¶ Et circa hoc quæruntur tria.

¶ Primo, vtrum angeli cognoscant omnia per
suam substantiam, vel per aliquas species.

¶ Secundo, Si per species, vtrum per species connatu-
rales, vel per species à rebus acceptas.

¶ Tertio, vtrum angeli superiores cognoscant per spe-
cies magis vniuersales, quàm inferiores.

ARTICVLVS I.

Vtrum Angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli 280
cognoscant omnia per suam substantiam Dicit enim
Dionys. * 7. c. de di.no. quòd angeli sciunt ea, quæ sunt 2.d.12.a.3.5. & 3.d.14.a.1.q.2.corp. & 1.
in terra, secundum propriam naturam mentis. Sed natura
angeli est eius essentia. Ergo angelus per suam essentiam
res cognoscit.

¶ 2 Præterea, Secundum Philosophum in 12. * meta-
physicorum, & in tertio de anima, in his quæ sunt sine * cap. 7. à medio.
materia, idem est intellectus & quod intelligitur. Id autem
quod intelligitur, est idem intelligenti ratione eius quo in- lib. 12. metaph. text. 51. & 3. de anim. text. 15. tom. 2.
telligitur. Ergo in his, quæ sunt sine materia, sicut sunt
angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

¶ 3 Præterea, Omne quod est in altero, est in eo per mo-
dum eius in quo est. Sed angelus habet naturam intelle-
ctualem. Ergo quicquid est in ipso, est in eo per modum
intelligibilem. Sed omnia sunt in eo. Quia inferiora in en-
tibus sunt in superioribus essentialiter, superiora vero sunt
in inferioribus participatiue. Et ideo dicit Dionys. * 4. cap. c.4. par. 1. parum ante med.
de diuinis nomin. quod Deus tota in totis congregat, id est
omnia in omnibus. Ergo angelus omnia in sua substantia
cognoscit.

SED contra est. quòd Dion. * dicit in eodem capite, c.4. non remotè à princ.
quòd angeli illuminantur rationibus rerum, ergo cognos-
cunt per rationes rerum, & non per propriam substan-
tiam.

CONCLVSIO.

*Angelus non cognoscit omnia per essentiam suam, sicut
Deus, sed per similitudines superadditas.*

RESPONDEO dicendum quod illud quo intellectus
intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem, vt for-
ma eius e. quia forma est quo agens agit. Oportet autem
ad hoc quod potentia perfectè compleatur per formã quod 283
omnia contineantur sub forma, ad quæ potentia se exten- 417
dit. Et inde est, quòd in rebus incorruptibilibus forma non
non perfectè complet potentiam materiæ e: quia potentia 318
materiæ ad plura se extendit quàm sit continentia formæ 390
huius, vel illius. Potentia autem intellectiua angeli se extẽ-
dit ad intelligendum omnia: quia obiectum intellectus est
ens, vel verum commune e. Ipsa autem essentia angeli non 276
comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad
genus & ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ
diuinæ, quæ infinita est, vt in se simpliciter omnia compre-
hendat perfectè e. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per 12
suam essentiam: angelus autem per suam essentiam non 85
potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius ali-
quibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

AD primum ergo dicendum quod cum dicitur angelum
secundum suam naturam res cognoscere, ly, secundum,
non determinat medium cognitionis, quod est similitudo
cogniti: sed virtutem cognoscitiuam, quæ conuenit angelo
secundum suam naturam.

AD secundum dicendum, quòd sicut sensus in actu, est
sensibile in actu e, vt dicitur in secundo de anima, non ita 81
quòd ipsa vis sensitiua sit ipsa similitudo sensibilis. quæ est a
in sensu, sed quia ex vtroque fit vnum sicut ex actu & po- 425
tentia: ita & intellectus in actu dicitur esse intellectum in
actu: non quòd substantia intellectus sit ipsa similitudo per
quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma eius.
Idem est autem quod dicitur in his quæ sunt sine materia,
idem est intellectus & quod intelligitur, ac si diceretur,
quod intellectus in actu est intellectum in actu: Ex hoc
enim aliquid est intellectum in actu quod est immate- 417
riale.

AD tertium dicendum, quòd ea quæ sunt infra an-
gelum, & ea quæ sunt supra ipsum sunt quodammo-
do in substantia eius: & non quidem perfectè, ne-
que secundum propriam rationem, cum angeli essen-
tia finita existens secundum propriam rationem ab a-
liis distinguatur, sed secundum quandam rationem com-
munem e. In essentia autem Dei sunt omnia perfectè, & se- 417
cundum propriam rationem sicut in prima & vniuersali 417 a
virtute operatiua e, à qua procedit quicquid est in quacun-
que re proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam
suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus: non
autem angelus, sed solam communem.

ARTICV

ARTICVLVS II.

Vtrum angeli intelligant per species à rebus acceptas.

181 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli intelligant per species à rebus acceptas. Omne enim quòd intelligitur per aliquam sui similitudinem, in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicuius in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quòd illa similitudo sit causa rei: aut est ibi per modum imaginis, ita quòd sit causata à re oportet igitur, quod omnis scientia intelligentis, vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia angeli non est causa rerum existentium in natura, sed sola diuina scientia ᵉ. Ergo oportet quòd omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ.

Infr. q. 89 ar. 1. 2. & 3. & 2. d. 3. q. 3. a. 1. & ver. q. 8. ar. 9. Et 2. cont. c. 92. fin. & 94. & opusc. 1. cap. 214.

87 ¶ 2 Præterea, Lumen angelicum est fortius quàm lumen intellectus agentis in anima. Sed lumen intellectus agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, ergo lumen intellectus angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus. Et ita nihil prohibet dicere quod angelus intelligat per species à rebus acceptas.

¶ 3 Præterea, Species quæ sunt in intellectu indifferenter se habent ad præsens & distans nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo angelus non intelligit per species à rebus acceptas, eius cognitio indifferenter se haberet ad propinqua & distantia. Et ita frustra secundum locum moueretur.

SED contra est, quod Dion. dicit * 7. cap de diuin. nom. quòd angeli non congregant diuinam cognitionem à rebus, diuisibilibus, aut à sensibilibus.

c. 7. inter princip. & medium.

CONCLVSIO.

Angeli, cum à corporibus sint abstracti, non intelligunt per species à rebus acceptas, sed per species sibi naturaliter congenitas.

RESPONDEO dicendum, quòd species per quas angeli intelligunt non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem spiritualium substantiarum & ordinem, sicut est distinctio & ordo cor-
391 poralium ᶜ. Suprema autem corpora habent potentiam in sui natura totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc vnam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter & inferiores substantiæ intellectiuæ, scilicet animæ humanæ habent potentiam intellectiuam non completam naturaliter. Sed completur in
393 eis successiuè ᵉ: per hoc quod accipiunt species intelligibi-
428 les rebus. Potentia vero intellectiua in substantiis spiritua-
375 libus superioribus, id est, in angelis naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelli-
455 genda ᵉ, quæ naturaliter cognoscere possunt. Et hoc etiam ex ipso modo essendi huiusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori in quantum sunt corporum formæ, & ideo ex ipso modo essendi competit eis vt à corporibus, & per corpora suam perfectionem intelligibilem conse-
58 quantur, ᶜ alioquin frustra corporibus vnirentur Substan-
494 tiæ verò superiores, id est angeli, sunt à corporibus tota-
260 liter absolutæ immaterialiter, & in esse intelligibili subsistentes: & ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperût simul cum intellectuali natura ᶜ. Vnde Augustin. dicit * 2. super Genes. ad litteram,
284 quod cætera quæ infra angelos sunt, ita causantur, vt prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo

lib. 2. super Gen. cap. 8. circa princ. tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd in mente angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo qui est creaturarum causa, & in quo primo similitudines rerum existunt. Vnde Augustin. dicit in eod. * lib. quòd sicut ratio qua creatura conditur, prius est in verbo Dei quam ipsa creatura quæ conditur, sic & eiusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali: ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

lib. 2. super Gen. cap. 8 circa med. tom. 3.

AD secundum dicendum, quòd de extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus medium est inter esse formæ, quæ est in materia, & esse formæ, quæ est in intellectu per abstractionem à materia, & à conditionibus materialibus. Vnde quantumcunque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile: nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum. Quod est impossibile cum careat imaginatione, vt dictum * est. Dato etiam quòd posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus: non tamen abstraheret, quia non indigeret eis, cùm habeat species intelligibiles connaturales.

Q. præced. art. 5.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio angeli indifferenter se habet ad distans & propinquum secundum locum. Non tamen propter hoc motus eius localis est frustra. Non enim mouetur localiter ad cognitionem accipiendam, ᵉ sed
288 a ad operandum aliquid in loco.
327

ARTICVLVS III.

Vtrum superiores angeli intelligant per species magis vniuersales quàm inferiores.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd superiores angeli non intelligant per species magis vniuersales, quàm inferiores. Vniuersale enim esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed angeli non intelligunt per species à rebus abstractas. ᶜ Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus vniuersales 182

2. d. 3. q. 3. ar. 2. Et 2. cont. c. 98. ca. 2. fin. Et verf. qu. 8. ar. 10. Et opusc. 1. cap. 78. & 81. & 126. Et causis le. 4. co. 4. & 5. & le. 10. co. 2. & 1. 281.

¶ 2 Præterea, Quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quàm quod cognoscitur in vniuersali quia cognoscere aliquid in vniuersali, est quodammodo medium inter potentiam & actum. Si ergo angeli superiores cognoscunt per formas magis vniuersales, quam inferiores: sequitur quòd angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam, quàm inferiores. Quod est inconueniens.

¶ 3 Præterea, Idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si angelus superior cognoscat per vnam formã vniuersalem diuersa quæ inferior angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quòd angelus superior vtitur vna forma vniuersali ad cognoscenda diuersa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de vtroque. Quod videtur inconueniens.

SED contra est, quod dicit Dionys. * 12. capit. angelicæ hier. quod superiores angeli participant scientiam magis in vniuersali, quàm inferiores. Et in libr. de causis dicitur, quòd angeli superiores habent formas magis vniuersales.

cap. 12. cœlest. hierar. * in propos. 10. habetur iste liber inter opera Arist. to. 3.

CONCLVSIO.

Angeli quanto superiores sunt, tanto per species vniuersaliores intelligunt.

RESPONDEO dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quòd sunt vni primo, quod est Deus, propinquiora & similiora, in Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in vno, scilicet in essentia diuina, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo & minus simpliciter inuenitur. Vnde oportet, quòd ea, quæ Deus cognoscit per vnum, inferiores intellectus cognoscãt per multa: & tanto amplius per plura, quãto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species vniuersitatem intelligibilium apprehendere poterit: & ideo oportet quòd eius formæ sint vniuersaliores ᵉ, quasi ad plura se extendentes vnaquæque earum. Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest: sunt enim quidem 441
qui veritatem intelligibilem capere non possunt: nisi eis particulatim per singula explicentur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alij vero, qui sunt fortioris intellectus ex paucis multa capere possunt.

AD primum ergo dicendum, quod accidit vniuersali vt à singularibus abstrahatur ᵉ: inquantum intellectus ille cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit ali- b
quis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, vni- 425
uersale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodammodo ante res præexistens: vel secundum ordinem causæ, sicut vniuersales rerum rationes sunt in verbo Dei: vel saltem ordine naturæ, sicut vniuersales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

AD secundum dicendum, quòd cognoscere aliquid in vniuersali, dicitur dupliciter. Vno modo ex parte rei cognitæ, vt scilicet cognoscatur solum vniuersalis natura rei. Et sic cognoscere aliquid in vniuersali est imperfectius. Imperfectè enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte medij cognoscendi. Et sic perfectius est cognoscere aliquid in vniuersali. Perfectior enim est intellectus qui per vnum vniuersale medium potest singula propria cognoscere, quàm qui non potest.

AD tertium dicendum, quòd idem non potest esse plurium propria ratio adæquata. Sed si sit excellẽs, potest idem accipi vt propria ratio & similitudo diuersorum ᶜ. Sicut in homine est vniuersalis prudentia quantum ad omnes c
actus virtutum: & potest accipi vt propria ratio & simili- 85
tudo particularis prudentiæ, quæ est in leone ad actus magnanimitatis, & eius quæ est in vulpe, ad actus cautelæ, & sic de aliis. Similiter essentia diuina accipitur propter sui excellentiam, vt propria ratio singulorum quæ sunt in ea. Vnde sibi singula similantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione vniuersali, quæ est in mente angeli, quod per eam propter eius excellentiam multa cognosci possunt propria cognitione.

* *
*

DISPVTATIO IV.

De Quidditate & medio Angelicæ cognitionis.

CONSIDERATIS iis, quæ ad substātiam Angeli pertinent; accedit D. Th. ad considerationem eorum, quæ pertinent ad eius cognitionem: Et primò agit de Quidditate ipsius, ac de virtute cognoscitiua qu. 54. Deinde qu. 55. agit de medio cognoscendi: quæ omnia præsenti disputatione complectimur.

DVBIVM I.

Vtrum Intelligere Angeli sit eius substantia, vel eius esse.

SVpponendum est, quod intelligere tria significat. Primò significat ipsam operationem intellectus in concreto, sicut intellectio significat ipsam in abstracto; & ita importat in obliquo subiectum intelligens, & in recto ipsā intellectionem, ac proinde dicit adæquatè intellectionem exercitam ab intelligente: hæc acceptio intelligere habetur ex Aristotele & D. Th. 1. Metaph. lect. 1. Secundò significat gradum determinatum naturæ intellectiuæ, sicut viuere significat gradum viuentium in cōcreto, & vita significat eundem gradum viuētium in abstracto; vnde Augustinus lib. 9. de Trinitate cap. 4. & lib. 10. cap. 11. dicit quod memoria, & intelligentia, & volūtas sunt vna essentia, vna vita, id est pertinent ad gradum vitæ intellectiuæ. Tertiò significat existentiam naturæ intellectualis in concreto, siue existere rei viuentis vita intellectuali: idem docet hic art. 2. ad 1. In præsenti autem intelligere non sumitur in secunda aut tertia significatione: si enim sumeretur in secunda significatione, absque dubio intelligere Angeli esset eius substātia: si autem sumeretur in tertia significatione, absque dubio etiam intelligere Angeli esset eius esse; Vnde sumitur in prima significatione, vt scilicet dicit operationem intellectus: & quia illam significat in concreto, ac proinde importat in obliquo ipsum subiectum intelligens; ideo in præsenti sumitur intelligere secundùm suum directum significatum, scilicet vt significat actionē intellectus, quāuis connotet ipsum intelligens per modum principij elicitiui, ac per modum subiecti receptiui ipsius.

Prima opinio Commentatoris 12. Metaphy. text. 51. asserit, quod in substantiis separatis essentia & operatio non distinguntur, ac proinde quod intelligere Angeli sit eius substantia. Hæc opinio probatur directè rationibus, quas hic ar. 1. D. Thomas in contrarium adducit. Deinde probatur indirectè ex impugnatione primæ rationis D. Thomæ, quam format Valentia: Hæc ratio deficit in duobus; nam Primo quamuis Angelus esset sua intellectio, adhuc non esset purus actus, posset enim esse in potentia ad alios actus, puta existentiam, subsistentiam, volitionem &c. Secundò hæc ratio inuoluit contradictionem in terminis, nam dicit quod purus actus est sua actualitas, ac proinde in puro actu ponit actualitatem ipsum actuantem, actualitas autem actuans respicit potentiam actuatam, & consequenter in puro actu ponit potentiam, quod manifestè est contradictorium. Denique probatur ex impugnatione secundæ rationis D. Thomæ, quam format Valentia: nā Primò, licet intelligere Angelicum esset subsistens, non esset simpliciter vnum tantùm, sed ad summū esset tantùm vnum intra quamlibet speciem Angelicam, sicut accidit substantiæ cuiuslibet Angeli per se subsistenti; imò anima rationalis per se subsistens multiplicatur numericè: Secundò, licet intelligere Angelicum esset subsistens, adhuc distingueretur ab esse, & ita multiplicaretur, cum ex D. Thoma opusc. 15. cap. 8. ad 4. solum illud per se subsistens est tantùm vnum, quod est ipsum esse: Tertiò, in illo casu identificationis, intelligere Angelicum subsisteret ratione substantiæ, cui identificaretur, & non ratione sui; & ita posset adhuc multiplicari, sicut multiplicaretur color, licet subsisteret ratione albedinis & nigredinis, quibus identificatur.

Secunda opinio asserit, intelligere Angeli non distingui ab eius esse. Probatur ex impugnatione rationis D. Thomæ, quam format idē Valentia: nam hæc ratio deficit in multis; Primò, quia idem secundùm diuersam rationem potest esse determinatæ speciei, & simul infinitum, vt essentia Angeli inquantum essentia est determinatæ speciei, in quantum verò est species intelligibilis, se extendit ad omnia quæ repræsentat: sicut idem actus charitatis vt talis, est determinatæ speciei, vt verò est bonus potest pertinere ad diuersas species boni, scilicet honesti, vtilis, & delectabilis: Secundò, quia nullum est inconueniens concedere, quod esse Angeli sit extrinsecè infinitum, sicut & intelligere, inquantum attingunt infinitum, & hoc tantùm conuincit ratio D. Thomæ; cum hoc tamen stat, quod intrinsecè vtrumque sit finitum, in quantum finito modo attingit infinitum: Tertiò, si ex hac ratione D. Thomæ esse & intelligere distinguerentur in Angelo, etiam deberet distingui essentia eius vt natura, à seipsa vt est species intelligibilis, cum vt natura respiciat esse, vt species verò intelligibilis respiciat intelligere; distincti quippe actus per se primò inspecti, inferunt distinctionem potentiarum respicientiū per se primò tales actus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod intellige-

re

re Angeli non est eius substantia. 2. nec eius esse. 3. & hoc efficaciter probant rationes D. Thom. Hæc conclusio, quantum ad primam & secundam partem est communis inter Theologos: quantum verò ad tertiam est communis inter discipulos D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ pluribus locis suæ doctrinæ, vt in 2. d. 2. quæst. 1. art. 1. item 2. contra Gentes cap. 52. item hic art. 1. vbi ait: Impossibile est, quod actio Angeli, vel cuiuscumque alterius creaturæ sit eius substantia; Deinde, intelligere Angeli sumptum pro operatione intellectus, est accidens, sæpe liberum, & aliquando supernaturale: quod sit accidens patet ex communi consensu; maximè quia est actus intellectus, qui est potentia de genere accidentium, actus autem non potest esse superioris ordinis respectu potentiæ elicitiuæ, cum sit effectus eius: quod sit sæpe liberum, patet nam Angelus solùm se ipsum necessariò intelligit; ad alia verò intelligenda se liberè applicat; & ita intelligere Angeli in ordine ad alia obiecta est liberum: quod etiam aliquando sit supernaturale, constat ex eo quod aliquando terminatur ad obiectum supernaturale, ac medio supernaturali; puta fidei dum fuit Angelus viator; & luminis gloriæ, dum modo est comprehensor: ergo intelligere Angeli non est eius substantia, cum hæc sit necessaria in Angelo, ac ordinis naturalis; est enim impossibile quod eadem simplex entitas sit substãtia & accidens, necessaria & libera, naturalis & supernaturalis, cum hæc omnia dicant modos contradictoriè oppositos. Denique probatur rationibus D. Th. in tertia parte conclusionis expendendis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ 4. contra gentes cap. 11. item quæst. 10. de potentia art. 1. ad 5. & in præsenti art. 2. vbi sic ait; Actio Angeli non est eius esse, neque actio alicuius creaturæ; & in fine concludit: vnde solum esse diuinum est suum intelligere, & suum velle. Deinde probatur ratione D. Thomæ expendenda in tertia parte conclusionis. Denique, intelligere Angeli est effectus ipsius esse, operari quippe sequitur realiter ipsum esse in creaturis, sæpe est liberum & supernaturale, ac dependens à superioribus Angelis, nam Angelus inferior ex illuminatione superiorum multa intelligit: sed ex vna parte effectus non est sua causa; ex alia etiam parte esse Angeli non est liberum in Angelo, quasi sit ex eius electione, nec est supernaturale, nec dependens à superioribus Angelis, sed à solo Deo: ergo intelligere Angeli non est eius esse; maximè quia si intelligere Angeli esset eius esse, non apparet cur similiter velle Angeli non esset eius esse, cum sit operatio æquè propria ipsius, & æquè spiritualis, ac intelligere; ex quo sequeretur quod intelligere & velle Angeli essent idem, quæ enim sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, quod in creatis absque vlla limitatione est verum; & tamen ex omnibus certum est, intelligere & velle distingui in Angelis.

Probatur tertia pars conclusionis ex aliquali expensione rationum D. Thomæ, & solutione eorum, quæ in contrarium obiiciuntur. Prima ratio sic expenditur: Certum est apud omnes, quod solus Deus est actus purus; Angelus autem est quidem actus, sed habens aliquid admixtum de potẽtia, cuius ratio in schola D. Th. est, quia solus Deus est suum esse irreceptum: ergo licet in Deo intelligere sit sua substantia, non tamen in Angelo; patet consequentia, quia si Angelus esset suum intelligere, in linea intellectualitatis, quæ est omnium perfectissima, esset purus actus; cum omnia ad illam lineam pertinentia, à prima potentialitate vsque ad vltimum actum identificarentur; quod autem est purus actus, ac proinde infinitus in linea intellectualitatis, cum hæc sit perfectissima, & radix aliarum in natura intellectuali, infert similem puritatem & infinitatem in aliis lineis radicatis in hac prima: debent enim ipsi attemperari & proportionari.

Secunda ratio sic expenditur: Si intelligere Angeli esset sua substantia, oporteret quod intelligere Angeli esset subsistens, sicut & ipsa substantia Angeli, cui identificaretur: sed intelligere subsistens non potest esse nisi vnum; quia tale intelligere esset abstractum ab omni contractiuo & susceptiuo, cum vt dictum est, esset purus actus in linea intellectualitatis, purus autem actus nõ habet susceptiuum aut contractiuum, vt ex se patet, ac proinde in se includeret omnem perfectionem & modum intellectualitatis; nec esset multiplicabile, quia omnis forma multiplicatur, vel à suo contractiuo, vel à suo susceptiuo; ex quo sequitur quod abstractum subsistẽs non potest esse nisi vnum in sua linea: Vnde vnius Angeli substantia non distingueretur, neque à substantia Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque à substantia alterius Angeli: nec posset esse gradus in intelligendo perfectius, & minus perfectè, cum hoc contingat propter diuersam participationem ipsius intelligere.

Tertia ratio sic expenditur: est impossibile quod eadem entitas completa sit determinata in specie, ac proinde finita terminis essentialibus, videlicet genere & differentia; & quod simul sit indeterminata quoad speciem, ac infinita, vt ex se patet, nam determinatum & indeterminatum, finitum & infinitum opponuntur contradictoriè: Sed esse Angeli est determinatum in specie per ordinem ad eius essentiam, & est finitum quia in tali essentia recipitur; intelligere verò Angeli est indeterminatum quoad speciem, & infinitum, quia respi-

cit ens & verum in tota sua latitudine, quod importat infinitatem: Ergo intelligere Angeli non est eius esse; hæ rationes amplius apparebunt ex solutione obiectionum.

AD primum ergo dicendum, quod vt constat ex dictis, si Angelus esset purus actus in linea intellectualitatis, esset purus actus in omni alia linea, & ita excluderet omnem potentialitatem. Ad aliud dicendum, quod in hac propositione, purus actus est sua actualitas, siue sit formalis, siue identica, purus actus & actualitas sumuntur vt distincta tantùm secundùm nostrum modum concipiendi; vnde non sequitur quod in puro actu ponatur potentia in rei veritate. Ad impugnationem secundæ rationis dicendum, quod non mirum, si in hac suppositione falsa, si intelligere Angeli esset eius substantia, sit manifesta contradictio; quod scilicet ex vna parte esset vnicum, vt probatum est, ex alia verò parte multiplicaretur in plures species, sicut substantia Angelica; quamuis etiam possit dici, quod substantia Angelica subsistens habet differentiam contractiuam, quam non haberet intelligere Angeli subsistens: Ad illud de anima rationali dicendum, quod ideo potest multiplicari numericè, quia licèt sit subsistens, non tamen abstrahit à susceptiuo, cum enim sit essentialiter pars hominis, respicit ab intrinseco suam compartem, scilicet materiam in qua recipiatur. Ad aliud dicendum, quod intelligere Angelicum, si esset substantia Angeli, ac per se subsistens, esset etiam suum esse, nam esset purus actus vt dictum est. Ad aliud dicendum, quod in illo casu identificationis intelligere Angelicum subsisteret à se, per se, & ratione sui, non autem ratione alterius: & hoc propter summam perfectionem puri actus, quam intra propriam lineam diceret, vnde non posset multiplicari; hic enim loquimur de intelligere Angeli, secundùm id quod dicit perfectionis intra propriam lineam ipsius intelligere, abstrahendo ab hoc vel ab illo intelligere, videlicet Angelico vel humano, si enim esset substantia, ab vtroque abstraheret, esset quippe indeterminatum & infinitum.

AD secundum dicendum, quod est impossibile, quod idem sit essentialiter determinatæ speciei, & simul infinitum in se, sicut esset intelligere Angeli, si esset eius esse; nam in quantum esset esse Angelicum, esset determinatæ speciei Angelicæ ab intrinseco & essentialiter, sicut & ab intrinseco & essentialiter esset etiam infinitum, quia esset purus actus: Vnde ad primam instantiam in cõtrarium dicendum, quod essentia Angeli est vnius tantùm speciei essentialis, quamuis vt est species intelligibilis pertineat ad plures species accidentales, quod non est inconueniens: ad secũdam verò instantiam dicendum similiter, quod actus Charitatis est tantùm vnius speciei boni ab intrinseco, nempe boni honesti, quamuis extrinsecè accidentariò, & ex parte modi concipiendi habeat alias differentias quasi specificas boni vtilis, & delectabilis. Ad aliud dicendum, quod illud intelligere esset intrinsecè infinitum, si pertingeret ad hoc, quod esset esse substantiale Angeli, & attingeret infinito modo omne verum. Ad aliud dicendum, quod essentia Angeli vt natura per se primò respicit esse, vt verò est species intelligibilis respicit intelligere: non tamen vniuersaliter verum est, quod duo actus per se primò inspecti inferant distinctionem, quam habent, in potentias respicientes; sed est verum tantùm, quando ambæ potentiæ sunt in eodem ordine, quia tunc sunt in suo respectu independentes; quod non contingit in præsenti, nam essentia Angeli vt natura, est ordinis entitatiui, vt species verò, est ordinis intelligibilis: ratio huius distinctionis & discriminis adducti est, quia ordo intelligibilis creatus fundatur in ordine entitatiuo; vnde non mirum si aliqua natura sit etiam species intelligibilis; cum tamen aliunde repugnet, quod esse creatum alicuius sit suum intelligere.

DVBIVM II.

Vtrum Angelus per suam essentiam cognoscat seipsum.

SVpponendum est ex D. Thoma hìc qu. 54. art. 5. quod in Angelis non est alia cognitio, quam intellectiua, cum sint omninò separati à materia: experimur enim in nobis, quod nulla sit alia cognitio, quæ exerceatur absque organo corporeo & materiali, quam intellectiua. Ad cognitionem autem intellectiuam duo requiruntur, videlicet potentia intellectiua, & obiectum vnitum potentiæ, ipsamque secundans, iuxta illud Augustini communiter receptum, ex obiecto & potentia paritur notitia. In Angelis autem est potentia intellectiua, cum enim sint naturæ intellectualis, & hæc natura ordinetur ad operationem intellectualem sibi conformem, tanquam ad finem, sequitur quod in illis sit potentia intellectiua, vt prima proprietas debita eius naturæ, ab ipsa tamen realiter distincta, vt probat D. Thomas hìc quæst. 54. art. 4. ex eo quod natura siue essentia per se primò tantùm respicit esse, sicut & potentia intellectiua respicit intelligere: vnde cum hi duo actus esse & intelligere realiter distinguantur, vt dictum est, etiam potentiæ quæ ipsos respiciunt & sunt eiusdem ordinis entitatiui, realiter distinguntur: nomine autem intellectus sumimus intellectum possibilem, qui est principium intellectionis, non autem intellectum agentem, cuius officiũ est reddere obiecta intelligibilia, & abstrahere species intelligibiles, cum enim Angeli ab initio suæ creationis habeant infusas omnium

omnium rerum species, ac proinde omnia naturalia sint actu ipsis intelligibilia; inde est quod frustra esset in illis intellectus agens, vt probat D.Thomas loco citato art.4. Obiectum autem vnitur potentiæ intellectiuæ, vel immediatè seipso, vt supra ostensum est in visione beatifica; vel vnitur mediante aliqua specie intelligibili ipsum repræsentante in esse intelligibilis, & etiam mediante specie expressa siue verbo ipsum repræsentante in esse intellecti. In præsenti quærimus, vtrum Angelus cognoscat seipsum per suam essentiam, absque eo quod indigeat vlla specie intelligibili impressa, aut expressa; vel vtrum in sui cognitione indigeat aliqua specie.

Prima opinio Marsilij in 2. quæst. 7. art. 1. Vasquis in præsenti, & aliorum asserit, Angelum indigere specie intelligibili in sui cognitione, & negat quod seipsum cognoscat per suam essentiam. Probatur duplici authoritate D.Thomæ: Prima habetur 3. contra Gentes c. 51. vbi ponit discrimen inter essentiam diuinam & essentiam substantiæ separatæ, quod illa potest esse species intelligibilis intellectus, non autem ista. Secunda habetur infrà, qu. 87. art. 1. vbi dicit, quod anima rationalis non se intelligit per suam essentiam, quia est pura potentia in genere intelligibilium: ergo cum Angelus sit similiter pura potentia in hoc genere, non intelligit se per suam essentiam.

Secundò, si Angelus cognosceret seipsum per suam essentiam, eius essentia esset principium formale quo Angelicæ cognitionis, vt patet, quia tam intellectus, quam obiectum concurrit vt principium formale cognitionis; diuersimodè tamen, intellectus quidẽ vt principium formale elicitiuum, obiectum autem vt principium formale extrinsecum, & specificatiuum ipsius cognitionis, ac tanquam complementum potentiæ intellectiuæ: sed essentia Angeli non potest habere rationem principij formalis quo Angelicæ cognitionis; tum quia illud principium debet recipi in potentia cognoscitiua, tanquam complementum ipsius, quod tamen repugnat essentiæ Angeli, vt pote substantiali, imò potius ipsa potentia cognoscitiua in ea radicatur, & est recepta; tum quia principium formale quo Angelicæ cognitionis tenens se ex parte obiecti, debet subordinari principio formali quo elicitiuo, siue ipsi potentiæ cognoscitiuæ, repugnat autem, quod essentia subordinetur suis potentiis, quin potius potentiæ subordinantur essentiæ: ergo Angelus non cognoscit seipsum per suam essentiam.

Tertiò, nulla substantia creata est immediatè operatiua, vt docet D.Thomas hîc qu. 54. art. 3. vbi in omnibus creaturis, & expresè in Angelo distinguit potentiam operatiuam ab essentia; ait enim, Nec in Angelo, nec in aliqua creatura virtus, vel potentia operatiua est idem quod sua essentia: sed si Angelus cognosceret seipsum per suam essentiam, talis essentia, quæ est substantia, esset immediatè operatiua; nam id, quo Angelus seipsum, cognoscit, concurrit actiuè per modum principij quo ad talem cognitionem, vt complementum potentiæ cognoscitiuæ; quod est vniuersale in omni cognitione: ergo Angelus non cognoscit seipsum per suam essentiam.

Conclusio.

Respondeo dicendum, quod Angelus cognoscit seipsum per suam essentiam, vt habet rationem speciei intelligibilis: ita vt ad talem cognitionem non indigeat vlla specie impressa. 2. quamuis indigeat specie expressa, siue verbo mentis, tanquam termino producto illius cognitionis. Hæc conclusio quantum ad primam partem est communis inter discipulos D.Thomæ, & illam sequuntur Durandus in 2. d. 3. quæst. 6. Suares lib. 2. de Angelis cap. 4. & alij quam plurimi extra scholam D.Th. quantum verò ad secundam partem illam tenent Ferrar. lib. 4. contra Gentes cap. 11. Bannes, Nostri Salmanticenses, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate & ratione D.Thomæ. sic habet 2. contra Gentes cap. 98. Substantiæ autem separatæ sunt secundùm suã naturam vt actu existentes in esse intelligibili: vnde vnaquæque earum seipsam per suam essentiam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei: item quæst. 8. de veritate art. 6. sic ait: Intellectus verò Angeli quia habet essentiam, quæ est actus in genere intelligibilium, sibi præsentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam; non per aliquam similitudinem, sed per seipsam. Et tandem hîc quæst. 56. art. 1. inquit: Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, & per hoc intelligibilis actu: vnde sequitur, quod per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat. Deinde probatur ratione eadem D.Thomæ sic amplius expensa: Species intelligibilis est prouisa à natura tanquam vicaria ipsius obiecti, quando obiectum ipsum non potest vniri cum potentia intellectiua in esse intelligibili; nam si ipsum obiectum possit seipso in esse intelligibili vniri, frustra desideratur aliud vices ipsius gerens, cum ipsum obiectum sit, quod debet intelligi: sed essentia Angeli potest seipsa vniri in esse intelligibili cum intellectu eiusdem Angeli, simul cum omnibus pertinentibus ad constitutionem ipsius; ad hanc quippe vnionem tres requiruntur & sufficiunt conditiones in obiecto. Prima est, quod seipso sit intelligibile in actu. Secunda est, quod sit proportionatum in immaterialitate cum potentia cognoscitiua, ita vt ad minus sit æquè immateriale ac ipsa, cum enim debeat ei vniri vt forma intelligibilis, debet ad minus eam æquare in immaterialitate:

potest

potest enim excedere, quia forma intelligibilis debet esse eleuatior forma naturali. Tertia tandem est, quod sit intimè vnitum cum ipsa potentia: constat autem, quod essentia Angeli cum omnibus pertinentibus ad constitutionem ipsius, habet prædictas tres conditiones respectu intellectus eiusdem Angeli; primam quidem quia est separata ab omni materia physica, ipsa autem immaterialitas est ratio cognoscibilitatis, tam actiuæ quam passiuæ; secundam etiam, quia cum sit eiusdem immaterialitatis cum suo intellectu, est obiectum eius omninò proportionatum ac connaturalissimum, proportio quippe, quæ attenditur inter obiectum & potentiam cognoscitiuã, est in immaterialitate, quia vt dictum est immaterialitas est ratio cognoscibilitatis tam actiuæ, quam passiuæ; tandem habet tertiam, quia in esse entitatiuo intellectus Angelicus est radicatus in essentia quasi actus & proprietas ipsius primaria, ac ita necessariò cõiunctus, vt naturaliter separari nõ possit: ergo Angelus per suam essentiam cognoscit seipsum; & ita essentia Angeli in ordine entitatiuo habet rationem subiecti, & intellectus rationem actus; in ordine verò intelligibili è contra intellectus habet rationem subiecti, & essentia rationem formæ; actuantis, vt explicat D.Thomas qu. 8. de veritate art. 6. ad 2. dicens: Essentia Angeli, quamuis non possit comparari ad intellectum eius, vt actus ad potentiam in essendo, comparatur tamen ad ipsum vt actus ad potentiam in intelligendo: & in responsione ad 6. ait; nihil prohibet aliquid esse in altero, & illud in eo diuersis modis, sicut totum in partibus, & è conuerso: & similiter est in proposito: essentia enim Angeli est in intellectu eius, sicut intelligibile in intelligente; intellectus autem in essentia, sicut potentia in substantia. Declaratur amplius hæc ratio ex duplici instantia. Prima est visionis beatificæ, in qua Deus videtur per suam essentiam ab intellectu beato; quia ex parte diuinæ essentiæ reperiuntur prædictæ tres conditiones: nempe seipsa est intelligibilis actu, habet proportionem explicatam cum intellectu eleuato lumine gloriæ, quod est participatio diuini intellectus, & est intimè præsens tali intellectui. Secunda est cognitonis, qua anima nostra seipsam cognoscit pro hoc statu: nam quia pro hoc statu est coniuncta materiæ, inde est quod pro hoc statu non est intelligibilis actu seipsa, vnde ad sui cognitionem indiget specie intelligibili. Vnde cum in præsenti reperiantur tres prædictæ conditiones ex parte essentiæ Angeli, Angelus cognoscit seipsum per suam essentiam.

Probatur secunda pars conclusionis duplici authoritate D.Thomæ. Prima habetur supra quæst. 27. art. 1. vbi docet, quod per omnem intellectionem (intellige connaturalem) producitur verbum: quod etiam confirmat qu. 8. de potentia art. 1. & quæst. 9. art. 5. vbi ait quod ipse intellectus cognoscẽs seipsum format verbum. Secunda habetur 4. contra Gentes cap. 11. vbi sic ait: in Angelis, licet intentio intellecta sit eis intrinseca, non tamen est eorum substantia; quoniam in eis non est idem esse & intelligere: & subiungit, dico intentionem id, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta; & dicit quod in nobis appellatur verbum interius. Deinde probatur ratione indicata à D.Thoma: In illa solùm cognitione non producitur verbum, in qua ex vna parte obiectum ex seipso est actu cognitum, ex alia verò parte intellectus non potest exprimere id quod cognoscit; propter hanc enim duplicẽ rationem dictum est supra, quod in visione beatifica intellectus creati non producitur, nec est producibile verbum: sed in ea cognitione, qua Angelus seipsum cognoscit, licet eius essentia sit seipsa intelligibilis actu, propter immaterialitatem quam habet; non tamen seipsa habet quod possit esse intellecta actu, ad hoc enim requiritur maior immaterialitas, & tanta quæ pertingat ad summam puritatem; ita vt obiectum, quod est seipso actu intellectum sit actus purissimus; nam sicut actu intelligi aut intelligere dicit maiorem actualitatem, quam posse intelligi aut posse intelligere, actus enim est actualior potentia; sic obiectum esse seipso actu intellectum importat multò maiorem actualitatem ac puritatem, quam esse seipso actu intelligibile; constat autem quod essentia Angeli, vt pote creata; non habet tantam puritatem & actualitatem, vt sit actus purissimus; hæc enim propria est diuinæ essentiæ, quæ cum in ordine entitatiuo sit suum esse, etiam in ordine intelligibili est suum intelligere: aliunde verò intellectus Angeli cognoscens seipsum, potest exprimere id quod cognoscit, cum sit obiectum finitum & limitatum: ergo in cognitione, qua Angelus cognoscit seipsum, producitur verbum; & ita Angelus ad cognitionem sui indiget specie expressa, siue verbo mentis, tanquam termino producto illius cognitionis.

Ad primum ergo dicendum, quod D.Th. in primo loco loquitur in ordine ad extrinsecum intellectum, & non in ordine ad propriũ: & sic verum est illud discrimen assignatum inter essentiam diuinam & essentiam substantiæ separatæ: quod illa potest esse species intelligibilis, non solùm diuini, sed etiam creati intellectus, ob summam quippe suam puritatem potest intimè ipsi vniri & illabi in esse intelligibili; cum tamen essentia substantiæ separatæ possit tantùm esse species intelligibilis respectu proprij intellectus, cum quo habet naturalem vnionem; non autem respectu intellectus extrinseci, ex defectu summæ illius puritatis. In secundo autem loco loquitur de anima rationali pro hoc statu, in quo est pura potentia in

genere

Digitized by Google

genere intelligibilium; quia ſigillatim accipit ab obiectis ſpecies intelligibiles: conſtat autem quod Angelus non eſt ſic pura potentia in hoc genere, cum enim ſit perfectiſſima creatura intellectualis petit eſſe in actu primo intelligibili, ſtatim à principio ſuæ creationis per receptionem omnium ſpecierum intelligibilium.

AD ſecundum dicendũ, quod eſſentia Angeli eſt principium formale quo Angelicæ cognitionis, qua ſeipſum cognoſcit; ſed eſt principium formale extrinſecum, & ſpecificatiuum ipſius cognitionis: & quamuis ſit complementum potentiæ intellectiuæ, non tamen ſe tenet ex parte ipſius potẽtiæ, quaſi augens eius virtutem, ſed ſe tenet ex parte obiecti: tale autem principium formale recipitur in potentia cognoſcitiua, non quidem in eſſe entitatiuo, ſed in eſſe intelligibili: & per hoc patet ad primam impugnationem; Ad ſecundã impugnationem dicendum, quod quãdo ſpecies intelligibilis eſt ſubſtantia, vt contingit in præſenti, nõ propriè ſubordinatur intellectui, quia ab illo nõ dependet in ſuo eſſe entitatiuo, nec in ſuo continuo influxu; ſubordinatur autem propriè ſpecies intelligibilis intellectui, quando ipſa eſt accidens, propter vtramque dependentiam, & in eſſe, & in influxu, cũ ſubiectetur in intellectu, & ab ipſo applicetur ad ſimul concurrendum.

AD tertium dicendum, quod ſubſtantia creata non eſt immediatè operatiua per modum virtutis & potentiæ actiuæ, vt probat D. Thomas loco citato, benè tamen per modum obiecti cogniti, quod influit & in genere cauſæ formalis intrinſecæ, & quodammodo in genere cauſæ efficientis, in quantum requiritur quod vniatur potentiæ ad hoc vt potentia operetur; omne autem illud, quod requiritur in potentia, vt complementum ipſius quocumque modo, dicitur concurrere aliquo modo actiuè cum potentia ad eius operationem.

DVBIVM III.

Vtrum Angelus per ſuam eſſentiam cognoſcat Deum.

SVpponendum eſt, quod præſens dubium procedit de cognitione naturali, quam Angelus habet de Deo: non autem de illa viſione beatifica; nam quantum ad illam idem eſt dicendum de Angelo, quod dictum eſt ſupra de beatis generaliter: Ad cognitionem verò Dei, quæ eſt viſio beatifica, concurrit diuina eſſentia intimè vnita cum intellectu beato, & per modum ſpeciei intelligibilis, & per modum verbi ſiue ſpeciei expreſſæ. Poteſt autem aliquid concurrere ad cognitionem alterius tripliciter. Primò, vt ſpecies intelligibilis, quæ eſt principium cognitionis, ipſa quippe præintelligitur in intellectu ad cognitionem. Secundò, vt ſpecies intellecta ſiue vt verbum, quod eſt terminus cognitionis, intellectus quippe cognoſcens, format verbum exprimendo id quod cognoſcit, & ita verbum eſt terminus cognitionis, quamuis cognitio in illo perficiatur. Tertiò, vt ſpecies obiectiua, quæ importat obiectum aliquod prius cognitum, & inducens ad cognitionem alterius, vt eſt effectus inducens ad cognitionem ſuæ cauſæ: hæc enim eſt differentia inter ſpeciem obiectiuam ex vna parte, & ſpeciem intelligibilem & intellectam ex alia; quod ſpecies intelligibilis & intellecta cognoſcuntur tantùm vt quo, & ſimul cum obiecto per ipſas repræſentato, & cognito vt quod; ſpecies verò obiectiua cognoſcitur vt quod, & prius quam obiectum per ipſam repræſentatum.

Prima opinio Scoti in 2. d. 3. qu. 9. Marſilij in 2. qu. 7. art. 1. & aliorum negat, Angelum per ſuam eſſentiam tanquam per ſpeciem intelligibilem cognoſcere Deum: & aſſerit Deum cognoſci ab Angelo per quandam ſpeciem ſuperadditam, quæ repræſentet Deum prout eſt in ſe quidditatiuè, abſtractiuè tamen. Probatur: Eſt poſſibilis ſpecies intelligibilis, quidditatiuè repræſentans Deum, in ordine ad cognitionem abſtractiuam, quæ cognitio cum ſit imperfecta, ac Dei præciſè vt authoris naturalis, exigit tantùm ſpeciem intelligibilem finitam & limitatam; imò talis ſpecies fuit in S. Paulo, dum poſt raptũ recordabatur ſe vidiſſe Deum, vt conſtat ex 2. ad Cor. 12. ergo cum aliunde Angelus debeat habere cognitionem naturalem Dei diſtinctam, quandoquidem hæc fuit conceſſa homini in ſtatu innocentiæ; & non poſſit habere cognitionem Dei diſtinctam, per ſuam eſſentiam, cum hæc non ſit formalis ſimilitudo Dei, debet illam habere per ſpeciem intelligibilem ſuperadditam. Deinde principium formale cognitionis naturalis, quam Angelus habet de Deo, debet eſſe eiuſdem rationis & ſpeciei in omnibus Angelis, cum beatitudo naturalis eorum, conſiſtens in hac cognitione, ſit eiuſdem ſpeciei, quam ſortitur à principio formali: ergo principium formale illius cognitionis non eſt propria cuiuſque Angeli eſſentia, cum eſſentia cuiuſque Angeli ſit diuerſæ ſpeciei ab eſſentia alterius, in doctrina D. Thomæ; ſed debet eſſe ſpecies intelligibilis Angelo ſuperaddita, quæ ſit eiuſdem ſpeciei in omnibus. Denique vnus Angelus per ſuam eſſentiam non cognoſcit alium Angelum, tanquam per ſpeciem intelligibilem: ergo multò minus per illam vt ſic cognoſcit Deum; cum ſit maior, imò vniuoca conuenientia inter duos Angelos, & inter Angelum & Deum ſit minor conuenientia, vt pote tantùm analoga.

Secunda opinio Nazarij in præſenti qu. 56. art. 3. negat, quod Angelus cognoſcat Deum per ſuam eſſentiam vt prius cognitam, ſiue

Digitized by Google

concurrentem ad hanc cognitionem per modum speciei obiectiuæ. Probatur: Essentia Angeli concurrit ad cognitionem, quam idem Angelus habet de Deo, tanquã species intelligibilis, vt docet D.Th. hîc loco citato, ac proinde concurrit vt simul, & non vt prius cognita: ergo non concurrit ad hanc cognitionem vt species obiectiua & vt prius cognita; aliàs simul concurreret vt prius cognita, & vt prius non cognita, quod manifestam inuoluit contradictionem. Deinde si essentia Angeli concurreret ad cognitionem Dei vt species obiectiua & prius cognita, sequeretur quod talis cognitio esset discursiua & confusa: discursiua quidem, quia de vno cognito transiret ad aliud cognoscendum, & hoc ex vi prioris cogniti, quod est discurrere: confusa autem, quia essentia Angeli non repræsentat distinctè Deum quoad propria ipsius, cum Angelus conueniat tantùm analogicè cum Deo: sed ex vna parte cognitio Angeli non est discursiua, vt docet D.Th. infrà, quæst. 58. art. 3. ex alia verò parte omnis cognitio Angeli debet esse distincta & perfecta, cum sit naturæ perfectè intellectiuæ; ergo essentia Angeli non concurrit ad cognitionem Dei, vt species obiectiua, & vt prius cognita.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus cognoscit Deum cognitione naturali: non per speciem intelligibilem quidditatiuè repræsentantem Deum 2. sed cognoscit eum tum per suam essentiam, tum per species infusas omnium rerum naturalium, quas habet 3. essentia autem Angeli concurrit ad hanc cognitionem & vt species obiectiua prius cognita 4. & vt species intelligibilis 5. non autem vt species expressa siue vt verbum mentis. Hæc conclusio quoad omnes partes est valde recepta inter discipulos D.Thomæ, illam docent Bannes, Nostri Salmanticenses, & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis ex dictis supra circa quæstionem 12. vbi ostensum est, non posse dari speciem intelligibilem quidditatiuè repræsentantem ipsum Deum, quia talis species deberet esse æquè immaterialis ac Deus ipse, & ita deberet esse infinitè immaterialis ac purus actus; quod tamen repugnat rei creatæ: vnde quæcumque debilis species intelligibilis non potest repræsentare Deum quidditatiuè & vt est in se, sed semper repræsentaret ipsum ad modum alicuius rei creatæ. Videantur quæ ibi dicta sunt.

Probatur secunda pars conclusionis: Ex vna parte, non est credibile quod Deus infuderit Angelis speciem sui repræsentatiuam, cum enim sit impossibilis species Deum quidditatiuè repræsentans, vt dictum est, si Deus infudisset aliam speciem intelligibilem, tanquã speciem sui repræsentatiuam, esset quodammodo causa errandi ipsis Angelis, dum iudicarent se Deũ, vt est in se, per illam speciem cognoscere: ex alia verò parte quæcumque creatura est participatio diuini esse, & consequenter omnis creatura repræsentat Deum quamuis deficienter: ergo Angelus cognoscit Deum, tum per suam essentiam, tum per species infusas omnium rerum naturalium, quas habet; cognitio autem, quam habet per suam essentiam, est connaturalior Angelo, ac proinde perfectior ex parte cognoscentis, illâ quam habet per species infusas rerum naturalium, licet ex parte Dei cogniti sit perfectior cognitio, quam habet Angelus inferior de Deo per species superiorum Angelorum, illâ quam habet per suam essentiam, quia, quò Angelus est superior, eò est perfectior participatio diuini esse, ac proinde Deus perfectius repræsentatur in eo eiusque specie, quam in essentia aut in specie Angeli inferioris, cum in Angelo superiori sit perfectior Dei similitudo, vt pote magis accedente ad diuinam perfectionem, quam in Angelo inferiori: non tamen videtur verum, id quod subiungit Bannes, quod scilicet Angelus quisque superior perfectius cognoscit Deum ex parte Dei cogniti, per suam essentiam, quam per speciem vel species omniũ rerum inferiorum seipso, etiam si collectiuè considerentur, cuius ratio est, quia ex vna parte Angelus superior non continet nec formaliter, nec eminenter perfectionem Angelorum aliarumque rerum inferiorum; non enim habetur vnde colligatur hæc continentia eminentialis, sicut eam colligimus in Deo ex ratione causæ omnium vniuersalissimæ & æquiuocæ, in qua debet præcontineri eminenter omnis perfectio sui effectus, iuxta hæc principia, nemo dat quod non habet, & vnumquodque operatur in quantum est actu; Ex alia verò parte, quamuis Angelus inferior excedatur in perfectione essentiali ab Angelo superiori, hic tamen excessus est paruus, nec constituit Angelum superiorem ad diuersum ordinem rerum, omnes quippe Angeli communicant in eodem gradu formali immaterialitatis, tota autem collectio perfectionis repertæ in Angelis inferioribus multò excedit singularem perfectionem Angeli superioris, sicut plures numeri inferiores plus dicunt entitatis ac perfectionis, si collectiuè sumantur, quam vnicus numerus immediatè superior illis, quamuis hic superior sit perfectior quolibet inferiori: nec obstat, quod tota hæc collectio perfectionis non sit vna per se, sed tantùm per accidens, quia hoc parum refert ad hoc, quod Deus magis ac perfectius repræsentetur in tota illa collectione, vt pote afferente plus perfectionis, ac manifestante plures diuinas perfectiones, & præcipuè perfectionem vniuersalis principij; sicut magis manifestaretur ratio & perfectio vniuersalis principij ex pluri

ex pluribus artificiatis diuerſi generis, quam ex vnico artificiato, quod eſſet paulò perfectius quolibet aliorum ſeorſim ſumpto.

Probatur tertia pars concluſionis authoritate D. Thomæ hîc quæſt. 56. art. 3. vbi ait: Vnde magis iſta cognitio (quam ſcilicet Angelus per ſuam eſſentiā habet de Deo) tenet ſe cum ſpeculari: quia & ipſa natura Angelica eſt quoddam ſpeculum, diuinam ſimilitudinem repræſentans. Deinde probatur ratione: Eſſentia Angeli per ſe primò tantùm repræſentat ſeipſum, & ſecundariò tantùm repræſentat Deum, non quidditatiuè vt eſt in ſe, ſed eo modo quo effectus deficiens perfectione cauſæ ipſam cauſam repræſentat, & quo creatura repræſentat creatorem: ſed effectus deficiens concurrit ad cognitionem ſuæ cauſæ, vt ſpecies obiectiua, & vt prius cognita; ſicut etiam hoc modo concurrit creatura ad cognitionem creatoris, vt patet, quia, vt dictum eſt, non cognoſcitur per eam quidditatiuè vt eſt in ſeipſo, talis quippe cognitio nō poteſt haberi, niſi per ſpeciem per ſe primò ac directè repræſentatem, ſed cognoſcitur creator per creaturam, ad modum ipſius; ſicut & res immateriales cognoſcuntur à nobis per materiales, ad modum ipſarum, & propterea res materiales concurrunt ad talem cognitionem vt ſpecies obiectiua, & vt prius cognita: ergo eſſentia Angeli concurrit ad cognitionem naturalem Dei, vt ſpecies obiectiua, & vt prius cognita.

Probatur quarta pars concluſionis authoritate D. Thom. tum quæſt. 6. de veritate art. 3. tum in præſenti quæſt. 56. art. 3. vbi ſic ait: Quia enim imago Dei eſt in ipſa natura Angeli impreſſa per ſuam eſſentiam, Angelus Deum cognoſcit, in quantum eſt ſimilitudo Dei. Deinde probatur ratione D. Thomæ ſic amplius expenſa: Eſſentia Angeli eſt quædā ſimilitudo & imago ipſius Dei, iuxta illud Ezechielis 28. Tu Cherub ſignaculum ſimilitudinis; ſi enim hoc conceditur homini vt dicatur factus ad imaginem & ſimilitudinem Dei, propter animā rationalem quæ eſt in infimo gradu intellectualitatis, & eſt quid incompletum, multò magis debet concedi Angelo, qui eſt in perfecto ac ſupremo gradu intellectualitatis, qui creaturæ competere poteſt, illumque habet in ſua eſſentia ſimplici & completa, vnde eſt perfectiſſimus Dei effectus; aliūde verò talis eſſentia eſt vnita intellectui Angelico per modum ſpeciei intelligibilis, in qua ſeipſum primariò, & Deum ſecundariò cognoſcit: ergo eſſentia Angeli concurrit ad cognitionem Dei, vt ſpecies intelligibilis. Quod autem ſit poſſibile, vt idem concurrat ad cognitionem alterius, tam vt ſpecies obiectiua prius cognita, quam vt ſpecies intelligibilis, manifeſtatur in diuina eſſentia, quæ vt pote eminentiſſima concurrit ad cognitionem ſuorum effectuum vtroque modo, tam reſpectu Dei, quam reſpectu beatorum; nam concurrit vt ſpecies intelligibilis ſeipſam primò intellectui, cui vnitur in eſſe intelligibili, manifeſtans; ſecundariò etiam manifeſtans ipſos effectus, concurrit inſuper per modum principij cognoſcendi ipſos, prius natura cogniti: & ita dicendum in præſenti, ſed vice verſa quod eſſentia Angeli perfectè ac connaturaliſſime vnita in eſſe intelligibili cum intellectu eiuſdem Angeli habet ſufficientem eminentiam, ad hoc vt concurrat ad cognitionem abſtractiuam Dei; & vt ſpecies intelligibilis, quia ex vna parte habet rationem ſpeciei intelligibilis in tali cognitione; ex alia verò parte habet maximam ſimilitudinem cum Deo poſſibilem creaturæ, quamuis analogam & vt ſpecies obiectiua, quia ducit ad cognitionem Dei tantùm ſecundariò, & adhuc non quidditatiuam, ſed aliqualem ad modum Angeli. Quamuis autem ex parte eſſentiæ Angeli ſit hæc duplex repræſentatio, & per modum ſpeciei intelligibilis & per modum ſpeciei obiectiuæ: non tamen cauſat duas cognitiones Dei actu diſtinctas in intellectu Angeli, ſed eſt vnica cognitio quæ attingit eſſentiam ſub vtraque repræſentatione, & hoc propter ſui excellentiam, ratione cuius æquiualet duplici cognitioni, & eſt virtualiter duplex.

Probatur quinta pars concluſionis: Angelus, dum ſeipſum cognoſcit per ſuam eſſentiam, producit verbum ſui; quia talis eſſentia non habet ſufficientem immaterialitatem, vt ſit ſeipſa cognita in quantum repræſentatiua ipſiuſmet Angeli; non obſtante proportione omnimoda cum Angelo in eſſe entitatiuo, imò idētitate cum ipſo: ergo multò magis Angelus, dum cognoſcit Deum per eandem ſuam eſſentiam, producit verbum ipſius Dei repræſentatiuum; cum talis eſſentia multò minorem habeat proportionem cum Deo, & ſit longè inferior ipſo in immaterialitate: maximè, quia cognitio, quam habet Angelus ſui per ſuam eſſentiam, eſt ipſi multò connaturalior quam illa quam habet de Deo per eandem eſſentiam; & ita eſſentia Angeli non concurrit ad cognitionem Dei vt ſpecies expreſſa, ſiue vt verbum mentis. Verbum autem, quod per hanc cognitionem producitur, non repræſentat Deum quidditatiuè, & vt eſt in ſeipſo; ſed eo modo, quo tali cognitione cognoſcitur ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum, quod eſt omninò impoſſibilis ſpecies intelligibilis quidditatiuè repræſentans Deum, propter rationem aſſignatam, hæc enim deberet eſſe infinita & illimitata: & inuoluitur contradictio in terminis, dum aſſeritur ex vna parte, quod talis ſpecies eſſet quidditatiuè repræſentatiua Dei, ex alia verò parte aſſeritur, quod deſeruiret ad cognitionem abſtractiuam Dei; cognitio quippe abſtractiua alicuius non poteſt procedere ab ſpecie quidditatiuè repræſentatiua ipſius actu

Digitized by Google

existentis, sed ab specie quæ prius cognita mediatè ducit ad eius cognitionem: nec fuit in S. Paulo post raptum species quidditatiua Dei, sed tantùm species quidditatiua aliquarum rerum, quas viderat in Deo, ratione quarum recordabatur, quod Deum viderat: Vnde nec Angelus, nec homo in statu innocentiæ habuit cognitionem naturalem Dei ita distinctã, quod pertingeret ad quidditatiuam: sed vtriusque cognitio naturalis de Deo fuit & est perfectior, quàm illa quæ in nobis est; & adhuc in Angelo est perfectior, quàm fuerit in homine in statu innocentiæ, intra terminos tamen cognitionis imperfectæ & abstractiuæ, non autem quidditatiuæ. Ad aliud dicendum, quòd licet beatitudo supernaturalis Angelorum omnium, imò & omnium beatorum, sit eiusdem rationis & speciei, propter identitatem specificam luminis gloriæ, & diuinæ essentiæ per modum speciei intelligibilis & intellectæ in omnibus, lumen enim gloriæ est virtus totalis proxima videndi Deum: tamen beatitudo naturalis est diuersæ rationis ac speciei in singulis Angelis, propter diuersitatem specificam; tum luminis Angelici naturalis, quo Deus attingitur; tum essentiæ Angelicæ, in qua attingitur. Ad aliud dicendum, quòd vnus Angelus non cognoscit per suam essentiam alium Angelum, quoad propria ipsius, benè tamen ipsum Deum cognitione abstractiua, non obstante quod sit maior conuenientia vnius Angeli cum alio, quam cum Deo: cuius ratio est, quia essentia Angeli est effectus Dei, & non alterius Angeli; causa autem speciali modo resplendet in suo effectu.

Ad secundum dicendum, quòd essentia Angeli exercet duo munera in ordine ad cognitionem Dei, & per modum speciei intelligibilis, & per modum speciei obiectiuæ: Vnde non est inconueniens, quod secundùm primum munus concurrat, vt simul cognita, ad cognitionem Dei; secundùm verò alterum munus concurrat vt prius cognita; contradictio autem est eiusdem de eodem, & secundùm eandem rationem. Ad aliud dicendum, quòd cognitio Angeli nõ est discursiua discursu propriè dicto, qui consistit in hoc, quod ex vno cognito deueniat ad cognitionem alterius, sed per actus distinctos, quod in præsenti non contingit, nam eodem actu Angelus cognoscit se & Deum in se; & ita in hac cognitione est tantùm discursus virtualis, qui non repugnat Angelo, cum etiam Deo concedatur. Concedimus autem, quod cognitio, quam Angelus habet de Deo naturaliter, non est distincta ex parte ipsius Dei cogniti, sed confusa; quamuis ex parte Angeli cognoscentis sit distincta, & hanc tantùm distinctionem exigit perfectio naturæ Angelicæ, quia hæc tantùm pendet à principio cognoscitiuo.

DVBIVM IV.

Vtrum vnus Angelus cognoscat Alium per suam essentiam, vel per essentiam illius.

Svpponendum est, tanquam certum, quod Angeli se mutuò cognoscunt: hanc enim mutuam cognitionem, naturalem exigit perfecta eorum respublica, vt pote radicem mutuæ dilectionis: Vnde sola restat difficultas de medio, quo se mutuò cognoscunt, vtrum scilicet sit essentia Angeli cognoscentis, vel essentia Angeli cogniti, vel aliqua species intelligibilis superaddita.

Prima opinio asserit, medium quo vnus Angelus cognoscit alium, esse essentiam Angeli cognoscentis. Probatur: Essentia Angeli cognoscentis non habet, in ratione speciei intelligibilis, minorem efficaciam in repræsentãdo, ac habent aliæ species intelligibiles accidentales; imò habet maiorem efficaciam, tum quia est substantialis, ac proinde superioris quodammodo ordinis, tum quia est connaturalior & magis proportionata intellectui Angeli cognoscentis: sed communiter conceditur, maximè in schola D. Thomæ, quod vna species intelligibilis accidentalis repræsentat plura, v.g. species generis repræsentat omnes naturas specificas illius generis; & ita per eandem speciem intelligibilem Angelus cognoscit plures naturas specie distinctas: ergo etiam Angelus per suam essentiam, tanquam per speciem intelligibilem, cognoscit alios Angelos, etiamsi specie distinguantur. Deinde, si quid suaderet, Angelum vnum per suam essentiam non cognoscere alium, maximè ratio D. Thomæ hîc qu. 55. art. 1. quia essentia vnius Angeli non continet intelligibiliter rationem & perfectionem alterius: sed hæc ratio deficit; tum quia sufficit aliqua habitudo speciei ad rem cognitam, & non requiritur talis continentia, vt patet in Angelo cognoscente Deum in sua essentia; tum quia sufficit essẽtiam Angeli esse radicaliter intellectiuam totius entis, quamuis illud non contineat, ad hoc vt illud repræsentet, & ita per illam poterit cognoscere alios Angelos, imò & omnia entia; sicut in diuina omnipotentia, quia est factiua totius entis, possunt cognosci & comprehendi omnia entia: ergo vnus Angelus per suam essentiam cognoscit alium.

Secunda opinio aliquorum, quos refert. D. Th. 2. contra Gentes cap. 98. & q. 8. de veritate ar. 7. & quam sequitur Molina in præsenti, asserit mediũ, quo vnus Angelus cognoscit alium, esse essentiam Angeli cogniti. Probatur authoritate S. Dionysij, qui cap. 4. de diuinis nominibus dicit, quod superiores Angeli sunt veluti cibus inferiorum, id est forma intelligibilis actuans intrinsecè intellectum inferiorum, per

per hoc quod eſſentia ſuperiorum ſit immaterialior & actualior, quam eſſentia inferiorum. Et ibidem diſtinguit Angelos per intelligibiles & intellectuales ſubſtantias, ſuperiores vocans intelligibiles, inferiores autem intellectuales. Deinde, eſſentia Angeli eſt ſeipſa intelligibilis actu, cum ſit ſeparata ab omni materia; & ad minus eſt æquè actualis, ac ſpecies intelligibilis accidentalis repræſentatiua Angeli: aliunde verò eſt valde proportionata cum intellectu Angelico, & multò magis quam ſit eſſentia diuina, quæ tamen vnitur cum intellectu Angelico in ratione ſpeciei intelligibilis: ergo medium, quo vnus Angelus cognoſcit alium, eſt eſſentia Angeli cogniti; cum ad tale medium nihil aliud requiratur, quam actualis intelligibilitas, & proportio cum intellectu.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd licet vnus Angelus cognoſcat alium per ſuam eſſentiam, tanquam per ſpeciem intelligibilem, quoad prædicata communia. 2. non tamen per ſuam eſſentiam illum cognoſcit, aut cognoſcere poteſt, quoad propria illius, ac proinde diſtincta & perfecta cognitione. 3. nec ſimiliter cognoſcit, aut cognoſcere poteſt vnus Angelus alium, per eſſentiam Angeli cogniti. 4. ſed Angelus cognoſcens indiget ad talem cognitionem ſpecie intelligibili accidentali ſuperaddita. Ita docent de facto communiter Theologi: de poſſibili etiam docent omnes diſcipuli D.Th.

Probatur prima pars concluſionis, in qua vix eſt aliqua difficultas, ſequenti ratione: Angelus perfectè comprehendit ſuam eſſentiam; & ita videt in ea prædicata communia, entis, ſubſtantiæ creatæ, ſpiritus, & Angeli; in quibus videt ſe conuenire cum aliis Angelis, quos aliunde ſcit eſſe productos: ergo vnus Angelus cognoſcit alium per ſuam eſſentiam, tanquam per ſpeciem intelligibilem, quoad prædicata communia: hæc tamen cognitio eſt confuſa & imperfecta, Hanc rationem affert D.Thomas qu. 8. de veritate art. 7. vbi ſic ait: cum omnis cognitio ſit per aſſimilationem, Angelus per eſſentiam non poteſt plus de alio Angelo cognoſcere, quam hoc in quo eſſentiæ eſt ſimilis. Vnus autem Angelus alteri non ſimilatur, niſi in natura communi; & ſic ſequeretur, quod vnus alium non cognoſceret cognitione completa (ſi videlicet per ſuam eſſentiam illum tantùm cognoſceret) & præcipuè quantum ad illos, qui ponunt plures Angelos eſſe vnius ſpeciei.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate D.Thomæ hîc quæſt. 56. art. 2. ad 3. vbi ſic ait: vnus Angelus cognoſcit alium per ſpeciem eius in intellectu ſuo exiſtentem, quæ differt ab alio Angelo, cuius ſimilitudo eſt, non ſecundùm eſſe materiale & immateriale, ſed ſecundùm eſſe naturale & intentionale: nam ipſe Angelus eſt forma ſubſiſtens in eſſe naturali, non autem ſpecies eius, quæ eſt in intellectu alterius Angeli, ſed habet ibi eſſe intelligibile tantùm: ſicut etiam & forma coloris in pariete habet eſſe naturale, in medio autem deferente habet eſſe intentionale tantùm. Item 2. contra Gentes cap. 98. ſic ait: Relinquitur igitur, quod ſolus Deus per ſuam eſſentiam omnia cognoſcat: quælibet autem ſubſtantiarum ſeparatarum per ſuam naturam cognoſcit perfecta cognitione ſuam ſpeciem tantùm. Deinde probatur ratione D.Th. Vt vnus Angelus per ſuam eſſentiã cognoſceret, aut cognoſcere poſſet alium Angelum quoad propria illius, ac proinde diſtincta & perfecta cognitione; neceſſe eſſet, quod talis eſſentia Angeli cognoſcentis contineret in eſſe intelligibili aliũ Angelum quoad propria illius, eſt enim impoſſibile quod intellectus conſtituatur in actu ſecundo per aliquid, tanquam per ſpeciem intelligibilem, niſi prius per ipſum conſtituatur in actu primo, cum actus ſecundus ſupponat primum: ſed eſſentia vnius Angeli non continet in eſſe intelligibili alium Angelum quoad propria illius; nam ex vna parte ſolæ ſpecies intelligibiles accidentariæ continent aliud præcisè in eſſe intelligibili & repræſentatiuo, quia ad hoc ſunt per ſe primò inſtitutæ à natura, eſſentia autem Angeli, cum ſit ſubſtantia, eſt per ſe primò inſtituta vt ſit; ex alia verò parte eſſentia vnius Angeli non continet alium Angelum quoad propria illius, in eſſe entitatiuo, & ex conſequenti nec in eſſe intelligibili ſimul; non enim in eſſe entitatiuo illum continet formaliter, cum ſubſtantialiter diſtinguantur, imò differant eſſentialiter ſecundùm doctrinã D.Th. nec in eodẽ eſſe entitatiuo illum continet eminẽter; ſi enim Angelus cognoſcens ſit inferior reſpectu Angeli cogniti, certum omninò eſt; ſi autem ſit ſuperior, etiam videtur certum, quia non quodcumque ſuperius continet eminenter inferiora, & ſola cauſalitas ſuperioris in inferiori eſt ſufficiens fundamentum huius continentiæ eminentialis: ergo vnus Angelus non cognoſcit per ſuam eſſentiam, aut cognoſcere poteſt alium quoad propria illius, ac proinde diſtincta & perfecta cognitione. Hanc rationem adducit D.Thomas hîc quæſt. 55. art. 1. his verbis: Ipſa autem eſſentia Angeli non comprehendit in ſe omnia, cum ſit eſſentia determinata ad genus, & ad ſpeciem: hoc autem proprium eſt eſſentiæ diuinæ, quæ infinita eſt, vt in ſe ſimpliciter omnia comprehendat perfectè: & ideo ſolus Deus cognoſcit omnia per ſuam eſſentiam; Angelus autem per ſuam eſſentiam non poteſt omnia cognoſcere, ſed oportet intellectũ eius aliquibus ſpeciebus perfici ad res cognoſcendas. Nec obſtat, ſi dicatur, quod Angelus comprehendendo ſuam eſſentiam, perfectè cognoſcit gradum eius generi-

Digitized by Google

cum, ac proinde videt omnes differentias quibus contrahitur, & consequenter omnes naturas specificas Angelorũ: maximè quia essentia Angeli potest concurrere vt species obiectiua prius cognita ad cognitionẽ abstractiuam aliorũ Angelorũ, sicut res materiales respectu hominis concurrunt. Ad hoc enim respondetur, quod ad perfectam cognitionem naturæ intellectualis Angelicæ, sufficit quod Angelus in ea cognoscat, quæ actu continet, vt quod sit contrahibilis ad plures, species, quod habeat tales proprietates &c. non autem requiritur quod in ea cognoscat, quæ tantùm continet in potentia, vt sunt determinatæ differentiæ specificæ, ac proinde non debet in ea cognita distinctè cognoscere eius species: quamuis autem absolutè loquendo, posset concedi hæc cognitio abstractiua præcisè aliorum Angelorum, per essentiam vnius tanquã per speciem obiectiuam; tamen supposita creatione Angelorum, cum infusione specierum intelligibilium, non potest concedi; quia statim ac Angelus applicat se ad cognoscendum alium Angelum determinatè, excitatur species repræsentatiua ipsius, qua eũ quidditatiuè cognoscit, sicut in intellectu humano excitatur species intelligibilis proportionata phantasmati, propter connexionem talis intellectus cum phantasia, quando phantasia de nouo se applicat ad considerationem illius phantasmatis.

Probatur tertia pars conclusionis authoritate & ratione D.Tho. 2.contra Gentes cap. 98. vbi sic ait: Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut calefactio calori: vnde & illud videmus, cuius specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile, quod vna substantia separata sit forma alterius: cum habeat vnaquæque esse separatam ab alia; impossibile igitur videtur, quod vna videatur ab altera per essentiam suam. Deinde probatur alia ratione D.Thomæ, quam ibidem sic proponit: Intelligibile est intra intellectum, quantum ad id quo intelligitur; nulla autem substantia illabitur mẽti, nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam: impossibile igitur videtur, quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, & non per similitudinem eius in ipsa. Quæ ratio sic paulò amplius dilucidatur: Vt vnus Angelus per suam essentiam cognoscatur ab alio, requiritur quod eius essentia sit vnita, in esse intelligibili seipsa, Angelo cognoscenti vt patet; nam medium cognitionis debet esse vnitũ in esse intelligibili cum cognoscente: sed hæc vnio est impossibilis; nam cum esse intelligibile & repræsentatiuum fundetur in esse naturali & entitatiuo, vnio alicuius cum alio in esse intelligibili & repræsentatiuo præsupponit tanquam fundamentum, vnionem eiusdem cum eodem in esse naturali & entitatiuo, quod potest probari inductione in omnibus formis intelligibilibus; imò ipse Deus non posset per suam essentiam vniri in esse intelligibili & repræsentatiuo cum intellectu creato, nisi præsupponeretur in esse naturali & entitatiuò sic ei intimè vnitus per essentiam, præsentiam, & potentiam; quæ talis vnio excedit omnem aliam naturalem, & pertingit ad intimum illapsum eius cum omnibus; qui illapsus nulli creaturæ competit, at soli Deo creatori, vt communiter docẽt Sancti Patres & Theologi cum Magistro in 2.d.8.art.5.ad 3. hic autem illapsus intimus Dei omnibus comprobatur de Deo; ex eo quod est in omnibus per essentiã, dans ipsis esse quod est terminus rei primarius, & ita est intra terminos rerum, quod est illabi ipsis; per præsentiam, intuens omnia, etiam secretissima cordis; per potentiam, potest intimè in omnibus operari physicè; ex quorum defectu denegatur hic intimus illapsus Angelo, & cuicumque alteri creturæ respectu alterius, nulla quippe creatura dat esse alteri, aut intuetur secreta cordis alterius, nec immediatè potest intra essentiam alterius operari; vnde Fulgentius de fide ad Petrum cap.3. ait: Inest singulis naturalis terminus, quo à se inuicem discernuntur; quia nullus eorum in alio est: ergo vnus Angelus non cognoscit, nec cognoscere potest alium Angelum, per essentiam Angeli cogniti.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D.Thomæ quæ.8. de veritate art.7. vbi sic ait: Vnde alius modus est eligendus, vt dicatur quod vnus Angelus alios cognoscit per similitudines eorũ in intellectu eius existentes: non quidem abstractas, aut impressas ab alio Angelo, vel aliquo modo acquisitas; sed à creatione diuinitus impressas, sicut & res materiales per huiusmodi similitudines cognoscit. Et hîc quæst. 56.art. 2. sic ait: Sic igitur vnicuique spiritualium creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium, tam corporalium, quam spiritualium: ita tamen, quod vnicuique Angelo impressa est ratio suæ speciei, secundum esse naturale & intellectuale & simul; scilicet, quod in natura suæ speciei subsisteret, & per eam se intelligeret: Aliarum verò naturarum, tam spiritualium, quam corporalium rationes sunt ei impressæ secundùm esse intellectuale tantùm; vt videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales, quam spirituales cognosceret. Deinde, Vnus Angelus non potest cognoscere alium cognitione naturali (de qua solùm in præsenti loquimur, & non de illa supernaturali eminentissima, qua se mutuò Angeli sancti vident in verbo); nisi vel per suam essentiam, tanquam per speciem intelligibilem; vel per eandem essentiam, tanquam per speciem obiectiuam; vel per essentiam Angeli cogniti; vel tandem per speciem intelligibilem

acci

accidentalem superadditam, vt patet ex sufficienti enumeratione mediorum quibus prædicta cognitio fieri potest: sed vnus Angelus non potest per suam essentiam cognoscere alium, tanquam per speciem intelligibilem, quoad propria illius, vt probatum est in secunda parte conclusionis; nec per ipsam, tanquam per speciem obiectiuam, quia talis cognitio esset abstractiua, & valde confusa, & imperfecta, decet autem perfectionem naturæ Angelicæ, vt se distinctè ac perfectè cognoscant; nec potest alium cognoscere per essentiam Angeli cogniti, vt ostensum est in tertia parte conclusionis: ergo restat quod Angelus cognoscens indiget ad talem cognitionem specie intelligibili accidentali supperaddita.

Ad primum ergo dicendum, quod quando species Angelica repræsentat immediatè ex sua institutione aliquam naturam genericam absque limitatione; tunc talis species repræsentat ob sui perfectionem, omnes eius differentias specificas, ac proinde omnes naturas specificas sub illa actu contentas, imò & omnia illarum indiuidua; quia talis species est à natura instituta ad hæc repræsentenda: quando verò species Angelica immediatè repræsentat naturam aliquam specificam, siue illa species sit substantialis in esse entatiuo, siue accidentalis; tunc repræsentat naturam genericam contentam in specifica, præcisè quoad illa, quæ pertinent ad intrinsecam definitionem illius naturæ genericæ, non autem quoad differentias omnes specificas, quas in se continet tantùm potestate. Vnde cum essentia cuiuslibet Angeli sit determinatæ speciei, non potest repræsentare alios Angelos quoad propria, sed tantùm quoad prædicta communia; quamuis vna species intelligibilis Angelo supperaddita repræsentet omnes naturas specificas alicuius generis, quia perse primò repræsentat genus. Ad aliud dicendum quod ratio D. Thomæ est optima, vt constat ex aliquali eius expensione: vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quod sufficit quidem aliqua habitudo speciei ad rem cognitam, ad imperfectam & abstractiuam cognitionem ipsius, qualem habet Angelus de Deo per suam essentiam, ad distinctam verò & perfectam cognitionem requiritur talis continentia rei cognitæ in esse intelligibili in specie. Ad secundam impugnationem dicendum, quod tantùm probat, Angelum cognoscere totum ens intelligibile in confuso, non autem distinctè; nec est paritas in instantia adducta, nam ideo in diuina omnipotentia possunt cognosci distinctè omnia entia, quia continet illa per modum actus purissimi, natura autem Angeli respicit intelligibilia per modum potentiæ.

Ad secundum dicendum cum D. Thoma quæst. 8. de veritate art. 7. quod Dionysius vocat Angelos intelligibiles & intellectuales: vel superiores vocat intelligibiles, & inferiorum cibum, in quantum in eorum lumine inferiores intelligunt; id est superiores Angeli dicuntur cibus inferiorum, non quia essentia superiorum vniatur immediatè seipsa intellectui inferiorũ: sed quia inferiores illuminantur à superioribus, & confortantur ad intelligentiam plurĩũ veritatum, quas superiores intelligunt in maiori vnitate ac simplicitate, easque diuidendo magisterio quodam artificioso inferioribus proponunt, eorum captui proportionatas. Ad aliud dicendum, quod licet essentia cuiuslibet Angeli sit seipsa intelligibilis actu, tamen non potest intelligi seipsa, nisi vniatur in esse intelligibili seipsa cum intellectu; dictum est autem, quod solùm potest sic vniri cum proprio intellectu, non autem cum intellectu alterius Angeli; sicut cum ipso vnitur species intelligibilis accidentalis per inhæsionem, & essentia diuina per intimum illapsum, si disponatur & eleuetur lumine gloriæ ad ordinem diuinum, & sic ei quodammodo proportionetur, cum lumen gloriæ sit participatio diuini intellectus.

DVBIVM V.

Vtrum Angelus, ab initio suæ creationis, habeat infusas à Deo omnium rerum naturalium species intelligibiles.

SVpponendum est ex dictis, quod Angelus per suam essentiam cognoscit seipsum & Deum, & nihil amplius quantum ad rationes particulares: sed ad omnium aliorum cognitionem indiget speciebus intelligibilibus, cum seipsis non possint vniri in esse intelligibili cum intellectu Angelico: quod si hoc verum est de substantiis immaterialibus, multò magis verum est de substantiis materialibus, quæ non sunt seipsis intelligibiles actu, propter materiam quam includunt, sola enim immaterialitas est ratio cognoscibilitatis tam actiuæ, quam passiuæ. Cum ergo ex dictis manifestum sit, Angelum indigere speciebus intelligibilibus accidentariis ad cognitionem omnium aliarum rerum naturalium à se, tam immaterialiũ, quam materialium: adhuc restat inquirendum; vtrum Angelus ab initio suæ creationis, habeat infusas à Deo tales species; vel vtrum postea eas accipiat ab ipsis, siue per impressionem, siue per abstractionem, siue alio modo.

Prima opinio Scoti in 2. d. 3. quæst. 10. Marsilij ibidem quæst. 7. art. 1. & aliorum asserit, quòd Angelus habet quidem ab initio infusas à Deo, species intelligibiles naturarum vniuersalium; ita tamen quod si sic non haberet, posset illas accipere à rebus etiam materialibus: sicut de facto accepit species singulariũ, & quoad singularitatem siue differentiam indiuidualem,

alem, & quoad actualem existentiam. Probatur authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Ad Ephes. 3. dicitur: vt innotescat principibus & potestatibus in cœlestibus per Ecclesiam, multiformis sapientia Dei, &c. quem locum exponentes Sancti Patres asserunt Angelos didicisse ab Ecclesia mysteria aliqua redemptionis, quoad particulares circunstantias eorum. Et Agustinus 12. de Trinitate cap. 7. ait: quod ex nouitate rerum, quæ tempore contingunt, afficiuntur carnales sensus hominum & reliquorum animalium, & etiam cœlestes sensus Angelorum: sed hæc instructio & affectio Angelorum de nouo non potest fieri ab ipsis rebus, nisi per hoc quod accipiant ab illis species intelligibiles: ergo Angelus accipit à rebus species intelligibiles.

Secundò, Quicquid potest intellectus inferior, potest & superior, si pertineat ad intellectus perfectionem, vt ex se patet: sed intellectus humanus inferior Angelico, potest eruere & accipere species intelligibiles à rebus, & ex præconceptis potest nouas species formare, & hoc pertinet ad perfectionem ipsius: ergo etiam intellectus Angelicus accipit à rebus species intelligibiles: Maximè quia ad cognitionem intuitiuam singularium indiget Angelus eorum præsentia; vnde signum est quod aliquid influunt in intellectum Angeli.

Tertiò, Si Angelus haberet ab initio suæ creationis, infusas à Deo omnes species rerum naturalium, & eas non acciperet ab ipsis rebus, sequerentur plura inconuenientia. Primum, quod essent propè infinitæ tales species, sicut sunt propè infinitæ ipsæ res; & consequenter essent propè infinitæ proprietates Angeli, cum tales species, vt pote ei connaturales & congenitæ, sint proprietates ipsius. Secundum, quod cognosceret futura contingentia, & cogitationes cordium, etiam quandiu manent secretæ; ad cognitionem quippe illorum requiritur tantùm potentia cognoscitiua, & species intelligibilis repræsentatiua eorum. Tertium, quod Angelus posset carere cognitione alicuius creaturæ, si eam de nouo Deus produceret, non enim haberet speciem ipsius, ab initio sibi infusam, & aliunde non posset accipere speciem intelligibilem ab ipsa, sine qua tamen non potest eam cognoscere: ergo Angelus non habet ab initio suæ creationis, infusas à Deo omnes species rerum naturalium.

Quartò, probatur specialiter, quod Angelus accipiat species intelligibiles à rebus immaterialibus: ex vna parte, quando aliquis effectus est producibilis per aliquam causam mediam, non consueuit Deus illum se solo producere, quia in hoc voluit Deus dignificare creaturas, vt mediante illarum operatione producat tales effectus: ex alia verò parte, non minus est producibilis species intelligibilis ab obiecto intelligibili in actu (quale est obiectum immateriale, cum immaterialitas sit ratio cognoscibilitatis actiuæ & passiuæ) ac est producibilis species intentionalis ab obiecto sensibili in actu, vt constat ex paritate rationis: ergo Angelus non habet, ab initio suæ creationis, infusas à Deo species intelligibiles rerum immaterialium: Maxime quia D. Thomas quæst. 5. de potentia art. 8. ait quod corpora habent producere species intentionales, quia attingunt ad ordinem substantiarum separatarum, & ad modum operandi earum: Vnde ipsæ substantiæ separatæ debent producere species intelligibiles sibi proportionatas.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus ab initio suæ creationis, habet infusas à Deo omnium rerum naturalium species intelligibiles: vnde non accipit eas à rebus sensibilibus & materialibus. 2. nec à rebus immaterialibus. Ita docent communiter discipuli D. Th.

Probatur conclusio quoad vtramque partem authoritate D. Thomæ; tum in præsenti quæst. 56. art. 2. adducta in probatione quartæ partis conclusionis dubij præsentis, tum 2. contra Gẽtes cap. 96. vbi ex professo eam probat multis rationibus, quarum aliquas seligemus. Item authoritate Augustini lib. 5. super Genesim ad litteram cap. 4. vbi dicit res prius fuisse creatas in mente Angelorum, quam in proprio genere: quod solùm potest intelligi quantum ad productionem specierum in intellectu Angelico; ibi autem loquitur Augustinus de rebus secundùm rationes particulares, secundùm quas terminant creationem, & non tantùm secundùm rationes vniuersales, vt vult Scotus; loquitur etiam generaliter de Angelis, & non tantùm de Angelis bonis, vt vult Molina, nam ibi loquitur de Angelis omnibus ante lapsum malorum. Probatur etiam ex illo Ezechielis 28. de primo Angelo peccatore: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia in die qua conditus es: perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ.

Probatur sigillatim prima pars conclusionis, quantum ad hoc quod Angeli non accipiant species intelligibiles à rebus sensibilibus & materialibus, multiplici ratione D. Thomæ. Prima habetur hic qu. 55. art. 2. ad 2. his verbis; De extremo ad extremum non peruenitur nisi per medium: esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materia, non tamen sine materialibus conditionibus; medium est inter esse formæ, quæ est in materia; & esse formæ, quæ est in intellectu per abstractionem à materia & à conditionibus materialibus: Vnde quantumcumque sit potens intellectus Angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum; quod est impossibile, cum careat imaginatione. Secunda habetur

habetur 2. cõtra Gentes cap. 96. vbi sic ait: Perfectio naturæ superioris non dependet à natura inferiori: perfectio autem substantiæ separatæ, cum sit intellectualis, est in intelligendo: earum igitur intelligere non dependet à rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiat, per abstractionem videlicet specierum intelligibilium ab illis. Alias ibidem D. Thomas adducit rationes: vt quod debet esse proportio inter intellectum, & obiectum; vnde cum intellectus Angelicus sit superior nostro, & noster habeat pro obiecto intelligibilia in potentia, Angelicus debet habere pro obiecto intelligibilia in actu: similiter substantia separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo, propter quod dicitur natura superior; vnde eius obiectum debet esse intelligibile non fundatum in aliquo corpore, & ita non accipit à corporeis & materialibus species. Hæ rationes & aliæ ibidem adductæ, probant quod Angelus de facto non accipit species intelligibiles à rebus sensibilibus & materialibus: probant etiam, quod non possit accipere de potentia ordinaria: Vtrum autem possit accipere de potentia absoluta, non est ita certum, aliqui affirmant, alij negant.

Probatur secunda pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hic qu. 55. art. 2. & alibi: quæ sic paulò amplius dilucidatur: Idem ordo & distinctio, proportione seruata, debet constitui inter substantias spirituales, ac inter corporales: mirabilis quippe harmonia, quæ est inter partes huius mundi, hoc exigit secundùm communem cõsensum Doctorum; ita quod in ordine ad habendam propriam perfectionem, debent comparari supremæ substantiæ spirituales cum supremis substantiis corporalibus; & inferiores substantiæ spirituales cum inferioribus corporalibus; in vtrisque autem substantiis attenditur, superioritas penes actualitatē, & inferioritas penes potentialitatem: sed suprema corpora, videlicet cœli, habent potentiam in sui natura totaliter perfectã, quæ est actus primus, & hoc statim ab initio suæ creationis; in corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc vnam, nunc aliam formam ab aliquo agente: ergo potentia intellectiua in Angelis, qui sunt supremæ substantiæ spirituales creatæ, statim ab initio suæ creationis, naturaliter completa est, per species intelligibiles connaturales, quæ sunt actus primus ipsius, in quantum statim à principio sui esse habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda, quæ naturaliter cognoscere possunt; & potentia intellectiua, in animabus humanis, quæ sunt inferiores substantiæ spirituales, non est naturaliter completa, statim ab initio suæ creationis, quantũ ad actum primum per species intelligibiles, sed completur in eis successiuè per hoc, quod accipiunt species intelligibiles à rebus: ex quibus manifestè sequitur, quod Angelus non accipit species intelligibiles à rebus immaterialibus, nec accipere potest de potentia ordinaria: vtrum etiam de potentia absoluta, aliqui affirmant, alij negant.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli dicuntur didicisse mysteria redemptionis per Ecclesiam, per hoc præcisè quod illa mysteria exercita & prædicata in Ecclesia eis innotuerunt, sed per species ipsis ab initio infusas. Et eodem modo dicendum ad authoritatem Augustini, quod ipse non vult, simili modo mentes hominum & Angelorum affici quantum ad receptionem specierum intelligibilium, ex nouitate rerum, quæ tempore contingunt; sed solùm vult quod homines & Angeli non cognoscunt futura infallibiliter naturali cognitione, nisi quando ponuntur à parte rei; cum tamen Deus omnia cognoscat antequam fiant, & ita hæc affectio Angelorum est in ordine ad actum secundum tantùm, licet in hominibus sit etiam in ordine ad actum primum.

Ad secundum dicendum, quod non pertinet ad perfectionem intellectus, accipere species ab obiectis; imò pertinet ad perfectum intellectum, quod habeat eas statim ab initio, sicut habet intellectus Angelicus: qui tamen est efficacior intellectu humano in his quæ sunt sui muneris, vnde plura intelligit, & perfectius, ac per pauciores species. Ad illud quod subditur, dicendum quod Angeli non cognoscunt singularia, per proprias & adæquatas eorum species, sed per species per se primò repræsentantes naturas vniuersales, & secundariò ipsa singularia quando actu sunt; vnde eorum præsentia requiritur, tanquam conditio sine qua nõ, ad illam repræsentationem, & consequenter ad intuitiuam eorum cognitionem, non verò ad hoc vt aliquid influant in intellectum Angeli.

Ad tertium dicendum, quod nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum: quia Angelus per vnã speciem intelligit plura, vt dicetur postea; vnde quamuis sunt plures species, non tamen sunt propè infinitæ: nec tales species sunt veræ & rigorosæ proprietates, vt ostendetur dubio sequenti. Nec sequitur secundum, quia vt dicetur disputatione sequenti, species Angelicæ sunt quidem repræsentatiuæ in actu primo futurorum contingentium, & cogitationum cordis; ad hoc autem vt sint repræsentatiuæ eorum in actu secundo & in exercitio, requiritur tanquam conditio sine qua non, existentia futurorum, & manifestatio cogitationum cordis. Nec tandem sequitur tertium: quia Deus ab initio infudit Angelo species necessarias ad cognitionem omnium, quæ decreuerat producere, vnde cum sit immutabilis in suis decretis, est impossibile quod pro-

Digitized by Google

doceat de nouo aliquam creaturam, cuius Angelus non habeat ſpeciem repræſentatiuam: ſed dato illo caſu impoſſibili, pertineret ad diuinam prouidentiã, quæ omnibus iuxta ſuum modum prouidet, vt de nouo infunderet Angelo ſpeciem repręſentatiuam illius nouę creaturę, cum eius perfectio naturalis exigat, vt ſit in actu primo cognitionis omnium naturalium.

A d quartum dicendum, quod ſuppoſito ordine rerum, quem Deus inſtituit; quod creaturæ ſpirituales, quales ſunt Angeli, non immutarentur phyſicè ab aliis creaturis, per receptionem alicuius intrinſeci: ſed immediatè ſubderentur Deo, quantum ad hanc immutationem: ſequitur quod non habeant potentiam receptiuam ſpecierum intelligibilium ab aliis obiectis; & ſtatim ab initio petunt perfici à Deo immediatè quantum ad receptionem illarum ſpecierum: ſecus eſt autem de aliis creaturis corporalibus, quæ phyſicè & paulatim poſſunt perfici ab aliis creaturis: & quia nulla actio poteſt eſſe fruſtra in rerum natura; inde eſt quod intelligibile in actu non debet producere ſpeciem intelligibilem, ſicut ſenſibile in actu producit ſpeciem intentionalem: cum hoc tamen ſtat, quod intelligibile in actu, vt quodammodo vnitum cum propria ſpecie, etſi à Deo immediatè producta, perfectius & efficacius concurrat ad ſui cognitionem, vt potè immaterialius, quam ſenſibile in actu concurrat ad cognitionem ſui. Ad illud D. Thomæ dicendum, quod tantùm vult, actionem productiuam ſpecierum intentionalium eſſe quodammodo ſpiritualem, & conuenire corporibus vt eleuantur aliqualiter ad ordinem ſubſtantiarum ſeparatarum, & ad modum ſpiritualem operandi earum; non tamen ſequitur quod ipſæ ſubſtantiæ ſeparatæ debeant ſeipſis immediatè producere ſpecies intelligibiles ſui.

DVBIVM VI.

Vtrum ſpecies intelligibiles Angeli ſint veræ & rigoroſæ proprietates ipſius.

SVpponendum eſt, quod ſpecies intelligibiles à Deo infuſæ Angelo ab initio ſuæ creationis, poſſunt dici quodammodo proprietates ipſius, in quantum ſunt ipſi cõnaturales ex parte principij paſſiui tripliciter. Primò, quia receperunt illas ſimul cum eſſe naturæ, quamuis per aliam actionem, vt ſtatim dicetur, diſtinctam à creatione: quomodo iuſtitia originalis fuiſſet connaturalis homini, ſi Adam non peccaſſet. Secundò dicuntur connaturales, quia in Angelo eſt aptitudo & potentia paſſiua ad illas recipiendas: hoc modo receptio lucis dicitur connaturalis corpori diaphano. Tertiò dicuntur connaturales, quia ſunt debitæ Angelo, vt potè perfectiſſimo inter creaturas intellectuales: & ita debet eſſe in actu primo intelligendi reſpectu omnium naturalium. Id quod quærimus in præſenti, eſt: vtrum prædictæ ſpecies intelligibiles, ſic ab initio infuſæ Angelo ſint veræ & rigoroſæ proprietates ipſius: ad quarum rationem neceſſariò requiritur, quod ſint connaturales Angelo ex parte principij actiui, vt docet D. Thomas infra, quæſt. 77. quatenus dimanant ſiue reſultant veræ & rigoroſæ proprietates ab eſſentia, cuius ſunt proprietates: non quod ipſa dimananatio proprietatum ſit vera actio eſſentiæ, ſed quia ipſa dimanatio & reſultantia proprietatum ſit ad exigentiam eſſentiæ, & eſt terminus ſecundarius actionis, qua producitur eſſentia; quæ actio non intelligitur completa, donec ſint producta omnia, quę habent omninò neceſſariam & naturalem connexionem cum eſſentia, tanquam corollaria ipſius; quia qui dat eſſe, dat etiam per eandem actionem quæ conſequuntur ſic naturaliter ad eſſe. Vnde idem eſt quærere; vtrum ſpecies intelligibiles ſint veræ & rigoroſæ proprietates Angeli, ac quærere; vtrũ ſint ipſi infuſæ à Deo per eandem actionẽ creationis, qua à Deo conditi ſunt; ita quod ipſæ ſpecies ſint verè concreatæ; & non eductæ aut infuſæ per aliam actionem.

Prima opinio Caietani hîc q. 54. art. 4. Bannis hîc q. 55. art. 2. Nazarij ibidem controuerſia 2. & aliorum aſſerit ſpecies intelligibiles Angeli eſſe veras & rigoroſas proprietates ipſius. Probatur multiplici authoritate D. Thom. hic q. 54. art. 4. ad 1. dicit quod in Angelo non generatur ſcientia, ſed naturaliter adeſt. & q. 55. art. 2. dicit quod potentia intellectiua in Angelis naturaliter completa eſt per ſpecies intelligibiles connaturales. & infra q. 64. art. 1. negat cognitionem naturalem dæmonum fuiſſe ablatã vel diminutam; & dat rationem, quia conſequitur ipſam naturã Angeli, qui ſecundùm ſuã naturam eſt quidam intellectus vel mens: ſed illud quod naturaliter adeſt, quod eſt connaturale, & quod conſequitur naturam, eſt vera & rigoroſa proprietas: ergo ſpecies intelligibiles Angeli ſunt veræ & rigoroſæ proprietates ipſius.

Secundò, Ex vna parte ita ſunt debitæ ſpecies intelligibiles Angelo, quod eſſet imperfectus in ſe ac monſtruoſus, ſi eas non haberet ſtatim à principio ſui eſſe; imò pateretur violẽtiam, ſicut ſi nunc ab eo auferrentur: ex alia verò parte cõcreantur cum eſſentia ipſius, non enim fiunt per actionem diſtinctam ſcilicet eductionem: tum quia eductio præſupponit ſubiectum, hæ autem ſpecies incipiunt cum eodem ſubiecto; tum quia eductio fit per tranſmutationem ſubiecti; Angelus autem non tranſmutatur in productione ſpecierum intelligibilium: ſed ad veram & rigoroſam proprietatem nihil amplius requiritur, quàm quod ſit debita eſſentiæ, & fiat eadem actione cum ipſa: ergo ſpecies

Digitized by Google

species intelligibiles Angeli sunt veræ & rigorosæ proprietates ipsius. maximè quia sic essentiæ proportionantur, vt superioribus Angelis debeantur vniuersaliores species, & inferioribus Angelis species magis particulares.

Tertiò, Si species intelligibiles Angeli non sint veræ & rigorosæ proprietates, plura sequuntur inconuenientia. Primum est, quod homo esset perfectioris naturæ, quam Angelus; nam Angelus haberet species intelligibiles, sicut & homo, ab extrinseco; & homo illas haberet nobiliori modo, ac propria virtute, videlicet eruendo ipsas actiuè ab obiectis; cùm Angelus se haberet ad illarum infusionem merè passiuè. Secundum est, quod illæ species essent supernaturales quoad substantiam: nam immediatè à Deo producerentur, nullo concurrente principio naturali ad hanc productionem. Tertium est, quod si Deus decreuisset producere vnicã creaturam cum Angelo, in hoc casu Angelus haberet vnicam speciem repræsentatiuam illius creaturæ; nec aliunde posset alias acquirere, & ita esset magis limitatus in ordine ad intelligendum, quam homo, qui propria virtute potest acquirere species intelligibiles: ergo species intelligibiles Angeli sunt veræ & rigorosæ proprietates ipsius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd species intelligibiles Angeli non sunt veræ & rigorosæ proprietates ipsius: & ita non dimanãt per naturalem resultantiam ab essentia, aut ab intellectu ipsius: sed immediatè producuntur ab ipso Deo in intellectu Angeli per eductionẽ, quamuis hoc fiat in instanti creationis eiusdẽ Angeli. Ita docet Ferrariensis 2. contra Gentes cap. 98. Nauarrete tom. 3. controuersia 51. Zumel, Nostri Salmanticenses, & alij ex discipulis D.Th. in præsenti, ac plures extra scholam ipsius.

Probatur conclusio duplici authoritate D. Thomæ, ex qua manifestè colligitur ipsum sentire, quod species intelligibiles non sunt veræ & rigorosæ proprietates Angeli, hic q. 55. art. 1. docet quod Angelus non cognoscit omnia distinctè quoad propria, per suam substantiam, quia non continet sic ea: si autem species intelligibiles essent veræ & rigorosæ proprietates ipsius, per suam substantiam omnia repræsentata per illas species cognosceret, sicut per suam substantiam cognosceret illas species, vt veras ipsius proprietates, vt statim expẽdetur. Item q. sequẽti art. 2. ad 4. docet, quod si Deus plures naturas rerum statuisset creare, plures etiam species in intellectu Angelico impressisset: & sic postea concludit. Vnde eiusdem rationis est, quod Deus adderet aliquam creaturam vniuerso, & aliquam speciem intelligibilem Angelo: constat autem quod si species intelligibiles essent veræ & rigorosæ proprietates Angeli, emanatio earum, vt pote omninò necessaria & naturalis non penderet ab hoc decreto extrinseco producendi creaturas.

Secundò, probatur ratione inclusa in prima authoritate D.Th. sic amplius expensa: Si species intelligibiles essent veræ & rigorosæ proprietates ipsius Angeli in quo sunt, sequeretur quod Angelus per suam substãtiam siue essentiam cognosceret omnia repræsentata per illas species: quod sic ostenditur, Angelus comprehendit suam essentiam, vt cõmuniter conceditur: comprehensa autem essentia debent perfectè cognosci proprietates ipsius; quia sũt aliquid ipsius, naturaliter ipsi cõiunctæ, & in ipsa præhabitæ, vt in principio quodãmodo actiuo, & ita dicuntur corollarium ipsius; quod manifestatur in aliis proprietatibus, est enim impossibile comprehendere essentiam hominis, non cognitis eius omnibus proprietatibus, vt intellectu, voluntate, risibilitate, &c. nam sicut homo non potest esse perfectè in rerum natura secundùm esse entitatiuum, absque prædictis proprietatibus in esse entitatiuo; sic non potest esse perfectè in intellectu secundũ esse cognitũ, quomodo debet esse quando cõprehenditur, absque prædictis proprietatibus in esse cognito: cognitis verò perfectè illis speciebus, cognoscuntur omnia repræsentata per ipsas: quæ ratio adhuc magis vrget de cognitione istorũ per essentiam Angeli, tanquam per speciem obiectiuam & prius cognitam, nam per ipsam cognoscuntur omnia quæ in ipsa continentur virtualiter, vt in radice & principio actiuo: ergo cum ex D.Th. Angelus non cognoscat alia per suam substantiã siue essentiam, quasi non contenta in ipsa, sequitur quod species intelligibiles Angeli non sunt veræ & rigorosæ proprietates ipsius, hîc autem loquimur de speciebus intelligibilibus secundùm esse intelligibile, & non secundùm esse entitatiuum, vt vult Nazarius; tum quia earũ esse intelligibile & repræsentatiuum est per se primò intentum à natura, & esse entitatiuum secundariò tantùm & quasi per accidens intentum; tum quia esse repræsentatiuum est in ipsis specificum, & est vltima ratio esse entitatiui.

Probatur tertiò alia ratione D.Th. inclusa in secũda authoritate: Veræ & rigorosæ proprietates sic rei, cuius sunt proprietates, coniunguntur, tantaque necessitate eam concomitantur, vt citra miraculum non possint ab ea separari, vt communiter conceditur, propterea, eadem actione producũtur, qua producitur ipsa res, tanquam terminus secundarius actionis, & complementum ipsius rei: sed species intelligibiles, quas de facto habet Angelus, non sic coniunguntur cum ipso, nec tanta necessitate eum concomitantur, vt citra miraculum non potuerint ab eo separari; cum intellectus Angelicus ex se ipso & ab intrinseco sit indifferens ad habendas has vel illas species, cum sit

indifferens ad cognoſcenda hæc vel illa obiecta, quandoquidem hæc vel illa obiecta in particulari ſint materialia, contenta ſub obiecto totali, quod eſt verum in tota ſua latitudine; vnde quod determinatur ad habendas has vel illas ſpecies, eſt ab extrinſeco decreto Dei, quo Deus decreuit has & illas creaturas producere, & non alias; & quo ſimul voluit, vt Angelus prius natura haberet intentionaliter in ſuis ſpeciebus creaturas, quam ipſæ exiſterēt in rerum natura, ſi loquamur de materialibus; vel ſimul natura, ſi loquamur de immaterialibus: quod ita certum eſt, vt ſi Deus voluiſſet producere alias creaturas, tunc fluxiſſent aliæ ſpecies, vt habetur ex prædicta authoritate D. Thomæ; & ſi de nouo produceret aliquam creaturam præter illas, quas repræſentant ſpecies Angelicæ, de nouo etiam imprimeretur Angelo ſpecies repræſentatiua illius, & quæ non eſſet proprietas vera & rigoroſa Angeli, vt etiam fatentur Aduerſarij: quæ omnia indicant manifeſtè fluxum ſpecierum Angelicarum non eſſe ab intraneis Angeli, & naturali neceſſitate, qualis debet eſſe fluxus veræ & rigoroſæ proprietatis, vt intellectus & voluntatis in Angelo; ſed eſſe merè ab extrinſeca Dei diſpoſitione, qua merè liberè voluit has potius creaturas producere, quam alias: ergo ſpecies intelligibiles Angeli non ſunt veræ & rigoroſæ proprietates ipſius.

Ad primum ergo dicendum, quod D. Th. in 1. loco ſolum vult, quod Angelus non acquirit de nouo ſcientiam rerum, ſed illam habet ab initio ſuæ creationis per infuſionem ſpecierum, quaſi ſibi debitam; & dicitur adeſſe naturaliter, quia eſt connaturalis ipſi ex parte principij paſſiui, ſuppoſito diuino decreto de conditione huius numero vniuerſi; non autē ex parte principij actiui, & ideo non eſt vera & rigoroſa proprietas. Et eodem modo intelligendus in ſecundo loco, dum ait, potentiam intellectiuam Angeli eſſe naturaliter completam per ſpecies connaturales: Et etiam in tertio, dum ait, cognitionem naturalem cōſequi ipſam naturam Angeli; conſequitur enim ipſam tanquam principium paſſiuum, & non tanquam principium actiuum quomodo eam conſequitur vera & rigoroſa proprietas.

Ad ſecundum dicendum, quantum ad primam partem, quod ſufficit, vt aliquid ſit naturaliter debitum, per modum complementi rei, licet diſtincta actione ſit productum, ab ea qua ipſa res producitur; ad hoc vt ipſa res dicatur imperfecta & monſtruoſa, imò & pati violentiam, ſi illo priuetur; non tamen erit vera & rigoroſa proprietas, ſi diſtincta actione producatur, ab ea qua producitur ipſa res, vt contingit in præſenti. Quantum verò ad ſecundam partem, dicendum, quod ſpecies intelligibiles Angelicæ fiunt per aliam actionem, nempe eductionē ab eſſentia Angeli vt à potentia radicali, & ab intellectu vt à potentia proxima. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quod eductio præſupponit quidem ſubiectum, ſed tantùm in priori naturæ aliquando, vt contingit in præſenti & in aliis multis caſibus, vt quando in eodem inſtanti Angeli receperunt gratiā, quo fuerunt creati. Ad ſecundā impugnationē dicendum, quod iſta eductio ſpecierum, quantum eſt ex ſe, petit fieri per tranſmutationem, quamuis per accidens non fiat, quia non præſupponitur ſubiectum in aliqua duratione reali carens illis ſpeciebus, quæ tamen carētia requiritur ad veram tranſmutationem. Ad illud quod ſubditur, dicendum quod illa proportio non facit, quod illæ ſpecies ſint veræ proprietates, multa quippe proportionantur aliis, quæ tamen non ſunt proprietates eorum.

Ad tertium dicendum, quod ex dictis nullum ſequitur inconueniens. Non primum aſſignatum: quia licet tam homo, quam Angelus habeant ſpecies intelligibiles ab extrinſeco; & homo aliqualiter excedat Angelū in hoc quod propria virtute actiuè eas eruat ab obiectis: in multis tamen aliis exceditur ab Angelo, tum quia illas petit habere ab initio ſuæ creationis, tum quia illas habet vniuerſaliores quam homo, tum quia illas omninò penetrat & comprehendit obiecta, tum denique quia illas habet immobiliter & indelebiliter; quæ tamen non conueniunt homini: Nec ſecundum ſequitur; ex eo enim quod iſtæ ſpecies ſint debitæ Angelo connaturaliter modo explicato, & educantur de potentia eius naturali intellectiua, ad has habendas inclinata; ſequitur quod producantur à Deo vt authore naturæ, ac proinde quoad ſubſtantiam pertineant ad ordinem naturalem; Nec tertium aſſignatum eſt inconueniens, fatemur enim cum D. Thoma qu. ſequenti art. 2. ad 4. quod ſi Deus decreuiſſet producere vnicam creaturam cum Angelo, tunc Angelus habuiſſet vnicam ſpeciem intelligibilem: ſemper tamen haberet potentiam intellectiuā perfectiorem homine, & per ſuam eſſentiam perfectius cognoſceret Deum & multa poſſibilia quoad rationes, in quibus cum eis conueniret, quam homo: hæc autem limitatio intellectus Angelici, dato illo caſu, eſſet per accidens & ab extrinſeco; quantum enim, eſt in ſe, poteſt omnia cognoſcere, quæ actu ponentur in rerum natura.

DVBIVM VII.

Vtrum Angelus, quò eſt ſuperior; eò cognoſcat per ſpecies vniuerſaliores.

Svpponendum eſt ex dictis in Philoſophia, quod ſpecies impreſſæ tam intelligibiles, quam intentionales repræſentant formaliter ſua obiecta, & non tantùm virtualiter, vt volunt

alij:

alij:quod probatur authoritate Aristotelis & D. Thomæ; Philosophus lib. 2. de anima cap. 12. comparat impressionem specierum, quæ fit ab obiecto, impressioni quæ fit in cera per annulum: vnde sicut hæc est formalis similitudo annuli, sic illa est abiecti. Et cap. 5. dicit potentiã sensitiuam per receptionem speciei fieri talem, quale est obiectũ: quod denotat similitudinem formalem in specie, quod enim solùm virtualiter repræsentat aliud, est diuersæ speciei ab illo. D.Th. eandem veritatẽ docet multis locis: quodlibeto 8.art.4. sic ait: Species intelligibilis est similitudo ipsius essentiæ rei, & est quodãmodo ipsa quidditas & natura rei secundùm esse intelligibile, non secundùm esse naturale prout est in rebus: cõstat autẽ quod hæc identitas in esse intelligibili importat formalem similitudinem speciei cum obiecto, & non solùm virtualem; Et supra q.12.art.2. probat non posse dari speciẽ impressam diuinæ essentiæ, quia supponit quòd deberet repræsentare ipsã, non tantùm virtualiter, vt patet, cum multa repræsentent virtualiter diuinã essentiam; & ita intelligit de repræsentatione formali. Denique infinitis locis docet, species impressas esses similitudines obiecti: similitudo autẽ importat formalem, & non tantùm virtualem repræsentationẽ. His ergo suppositis, quærimus in præsenti, vtrum quò Angeli sunt superiores, eò intelligãt per species vniuersaliores: nomine autem specierum vniuersaliorũ intelligimus eas, quæ propter suam eminentiam plura formaliter, distinctè, & actualissimè repræsentant; nomine autem specierum minus vniuersaliũ siue magis particularium intelligimus eas, quæ pauciora formaliter, & distinctè repræsentant. Difficultas igitur est, vtrum. Angeli quò superiores sunt in perfectione essentiali, eò habeant vniuersaliores species siue repræsentantes formaliter, distinctè, & actualissimè plura, quantùm ad rationes proprias singulorum, quibus ab inuicem distinguuntur: & quò sunt inferiores in perfectione essentiali, eò habeant species minus vniuersales, siue magis particulares & repræsentantes distinctè, & formaliter pauciora.

Prima opinio Scoti in 2. d.3. qu.10. Aureoli apud Caperolum q.2.art.2. Molinæ in præsenti, & aliorum negat Angelum superiorẽ in perfectione essentiali cognoscere per species vniuersaliores: imò Vasq. disp.203.cap.2. dicit non posse cum fundamẽto, aut cum probabili coniectura id affirmari. Probatur: Non est dabilis aliqua quidditas creata, quæ in esse naturali sit plures speciẽ quidditates formaliter, vt docet D.Th. hic q.55.art.1. cuius ratio est, quia omnis quidditas creata est determinata per genus & differẽtiam ad aliquam speciem, & ita per hæc tanquam per limites essentiales sic coarctatur intra propriam speciem ac limitatur in seipsa, vt non possit extendi ad alias species, ac proinde non possit esse formaliter plures speciẽ quidditates: ergo nec est dabilis aliqua quidditas, quæ in esse intelligibili sit plures quidditates, nec consequenter potest dari vna species intelligibilis, quæ plura formaliter repræsentet, vt cõstat; tum ex paritate rationis, quia quidditas non minus est limitata in esse intelligibi, ac in esse naturali; tum quia vni speciei intelligibili debet respõdere vna ratio obiecti, cum species intelligibilis ab obiecto specificetur, si autẽ ei respõdet vna ratio v.g. generica animalis, tunc illam tantùm formaliter repræsentabit, & distinctè, rationes vero specificas sub animali contentas repræsentabit confusè.

Secundò; Si Angelus, quò est superior, eò cognoscit per species vniuersaliores, sequitur quod supremus Angelus qui de facto est, vel qui est possibilis cognoscat omnia per suam essentiam sicut cognoscit Deus; & quod infimus omnium habeat infinitas species intelligibiles: Sequela prioris sic ostenditur; Si primus & supremus Angelorum, qui nunc est, habeat duas aut tres species, est dabilis alius perfectior, qui habebit vnicam sed vniuersaliorem, & cum sit dabilis alius adhuc perfectior (potest Deus dato quocumque perfecto producere semper & semper in infinitum perfectiorem) hic intelliget non per speciem, sed per suam essentiam omnia sicut Deus; quod tamen est impossibile: nam ideo Deus omnia intelligit per suã essentiam tanquam per speciẽ intelligibilem, quia essentia Diuina prius continet omnia formaliter aut eminenter in esse naturali & entitatiuo, quã in esse intelligibili & repræsentatiuo, quod non potest dici de esẽtia aliqua Angelica: Sequela autẽ posterioris sic ostẽditur; sicut enim, quò Angelus est superior, eò vniuersaliores ac pauciores haberet species; sic quò Angelus est inferior, eò magis particulares haberet species, & cõsequenter plures, cum debeat omnia cognoscere quæ cognoscit supremus; & cum Angeli sint multiplicati penè in infinitum, infimus haberet penè infinitas species intelligibiles; quod cum sit impossibile, dicendum est quod Angelus, quò superior, non eò habet vniuersaliores species.

Tertiò; Si darentur in Angelis species vniuersaliores, iuxta maiorem superioritatẽ ipsorum, ita quod vna repræsentaret formaliter, distinctè, & actualissimè plura: secundùm rationes quibus distinguuntur; sequeretur tum quod Angeli cognoscerẽt plura vt plura simul in vna specie, quod tamen negat D.Thom. infra q.58. art.2. tum quod esset dabilis vna species tam perfecta in repræsentando, quod in hoc genere esset infinita; nam cum detur de facto vna species intelligibilis, quæ repræsentet omnes naturas specificas actuales contentas sub natura animalis, est dabilis alia vniuersalior, quæ proinde repræsentabit vltra naturas animalium

actuales, aliquas etiam possibiles; & cum semper possit crescere vniuersalitas in speciebus, sicut superioritas in Angelis, erit dabilis tandem vna, quæ repræsentet omnes naturas specificas possibiles animalium; & cum aliunde repræsentare sit perfectio specifica speciei, talis species repræsentans vnitè infinita, erit infinita in sua perfectione specifica; quod cum sit impossibile, dicendum quod Angelus, quò superior, non eò habet vniuersaliores species.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus eò cognoscit per species vniuersaliores, quò est superior. 2. non tantùm superioritate Hierarchiæ, aut Ordinis. 3. sed etiã superioritate perfectionis essentialis. Hæc conclusio quoad primam partem est communis inter discipulos D.Th. quoad secundam verò est Ferrariẽsis 2. contra Gentes cap.98. Bannis, & aliorũ in præsenti: tandem quoad tertiam est Caietani, Nostrorum Salmanticensium, & aliorum plurium ex discipulis D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritate S. Dionysij, & D. Thomæ. Dionysius de cœlesti Hierarchia cap.12. docet quod Angeli superiores habent magis vniuersalem scientiam, & inferiores magis particularem. Quo loco non potest intelligi, vt intelligit Vasques, quod superiores Angeli plura intelligunt, quam inferiores: nam quantum ad scientiam naturalem est simpliciter falsum, quod vnus, Angelus plura sciat habitualiter, quam alius: & similiter quantum ad scientiam supernaturalẽ habitualem ac permanentem, Angeli quippe superiores illuminant inferiores de omnibus, quæ supernaturaliter sciunt: nec potest dici, quod Dionysius loquatur de scientia, quam habent Angeli superiores per peculiares reuelationes; nam sicut Deus potest reuelare plura Angelis superioribus peculiariter, sic potest peculiariter plura reuelare inferioribus, quæ pertinent ad eorum ministerium: cum igitur Angeli superiores non habeant magis vniuersalem scientiam, quam inferiores, ex parte obiecti, debent illam habere ex mente Dionysij magis vniuersalem ex parte medij, videlicet specierum intelligibilium: quod autem hæc sit mens Dionysij, declarat ipsemet cap.7. de diuinis nominibus, dum ait: Hoc animæ nostræ inferiores sunt Angelis, quod nos per plura signa, illi autem per pauciora intelligunt, & cap.15. dum ait: Quælibet enim substantia spiritualis, quam ab augustiore perceperit vnicam, & vniformem intelligentiam, prouida virtute diuidit, atque multiplicat, dum inferiorem quoque pro captu suo promouet atque sustollit: quamuis autem concedatur, quod ibi loquitur de intelligentia supernaturali, tamen etiam probat de intelligẽtia naturali, cum Angeli perficiantur in supernaturalibus iuxta modum suæ naturæ: sicut autem Angelus superior petit habere vniuersaliorem intelligentiam, sic petit habere vniuersaliores species. D.Th. multis locis hãc doctrinam habet. hic q.55.art.3. sic ait: Quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species vniuersitatem intelligibilium apprehendere poterit: & ideo oportet, quod eius formæ sint vniuersaliores, quasi ad plura se extendentes vnaquæque earum. in 2.d.3. qu.2.art.2. ait: secundum Theologos & Philosophos oportet ponere, formas superiorum Angelorum esse magis vniuersales, idem docet pluribus aliis locis inferius citandis. Deinde probatur ratione, quam adducit D.Th.q.8. de veritate art.10. & in 2.d.3. qu.2.art.2. vbi sic ait immediatè post verba iam citata: cuius ratio est, quia in omnibus scientiis & artibus, siue speculatiuis, siue operatiuis oportet, quod illa quæ est altior, & ordinatiua aliarum, consideret rationes magis vniuersales: eo quod principia sunt parua quãtitate, & maxima virtute, & simplicia ad plura se extendunt: v. g. sub ciuili scientia est militaris, & sub militari equestris, & sic deinceps. Ciuilis autem sub cõsideratione boni humani absolutè; militaris autem cõsiderat hoc idem secundùm quod determinatur ad res bellicas, & sic deinceps. Et propter hoc inferior accipit principia sua à superiori, quæ est quasi propter quid demonstrans. Et hoc etiam facilius patet in scientiis speculatiuis: quia metaphysica, quæ est ordinatiua aliarum, cõsiderat rationem entis absolutè, aliæ verò secundùm determinationem aliquam. Hoc autem sic est in Angelis, & secundùm omnes philosophos, & secũdùm nos: quia superiores per suam scientiam ordinant actus & officia inferiorum, illuminantes eos, & perficiẽtes, & purgantes: vnde oportet, quod scientia superiorũ sit vniuersalior, & species vniuersaliores. Hæc D.Th. & cõfirmat loco citato de veritate hac instantia: similiter etiã in cognitiuis aliquis, qui est eleuatioris intellectus, ex paucis principiis penes se retentis habet in prõptu procedere ad varias cõclusiones, ad quas peruenire nõ possunt, qui sunt hebetioris ingenij, nisi per varias inductiones, & per principia particulariter coaptata conclusionibus. Deniq; probatur alia ratione D.Th. hîc q.55.art.3. quã sic breuiter proponimus: Quantò aliqua sunt superiora, tantò sũt vni primo, scilicet Deo, propinquiora, ac proinde similiora in perfectionibus, quò enim aliqua magis Deo appropinquant, eò magis participant de eius perfectionibus: ergo cum Angeli sint naturæ intellectualis, quò sunt superiores ac Deo propinquiores, eò magis participant de perfectione eius intellectiua, & sunt illi similiores; non solùm intelligendo cum maiori claritate, sed etiam in medio magis vno, ac minus multiplicato, & consequenter per pauciores, sed vniuersaliores species, magis accedentes ad vnitatem

tem diuinæ eſſentiæ, quæ eſt ſpecies vniuerſaliſſima repræſentans omnia.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Tum authoritate D. Thomæ opuſc. 2. cap. 81. vbi ſic ait: Quia verò, vt dictum eſt, quantò ſubſtantia intellectualis eſt altior, tantò formas intelligibiles vniuerſaliores habet. Tum ex dictis in prima parte concluſionis; nam Angeli qui ſunt ſuperiores Hierarchia & ordine, verè ſunt ſuperiores aliis & Deo propinquiores: vnde propter rationes ibidem adductas, debēt habere ſpecies vniuerſaliores. Tum ex dicendis in tertia parte concluſionis: ſi enim probēt, quod Angelus quilibet ſuperior perfectione eſſentiali habet ſpecies vniuerſaliores, quam alius inferior; multò magis probant, quod Angelus ſuperior Hierarchia & ordine habet ſpecies vniuerſaliores, quam inferior, cum ſit multò magis ſuperior illo perfectione eſſentiali, quam ſi eſſet tantùm ſuperior intra eandem Hierarchiam, vel ordinem.

Probatur tertia pars concluſionis; tum rationibus adductis in prima parte; tum expreſſa authoritate & ſimul ratione D. Thomæ q.8. de veritate art. 10. vbi ſic ait: Cum in Deo ſit perfectiſſima virtus, & puritas actus, ipſe per vnum, quod eſt eſſentia ſua, omnia operatur, & omnia cognoſcit efficaciſſimè; Ab ipſa autem effluunt rationes rerum intelligibilium in Angelis, vt ex dictis patet; non quidem ad cauſandum res, ſed ad cognoſcendum; Vnde quantò in Angelo fuerit plus de actu, & minus de potentia, tantò emanatio huiuſmodi rationum minus in ipſo multiplicatur, & virtus eius cognitiua erit efficacior: & ſecundùm hoc ſuperiores Angeli, (vtique perfectione eſſentiali, cum in ipſis ſit plus de actu, & minus de potentia, vt patet) cognoſcunt res per formas magis vniuerſales, quam inferiores. Deinde probatur alia ratione D. Thomæ 2. contra Gentes cap. 98. & alibi, quia videlicet Angelus eſt medius inter Deum & hominem, ideo deficit à puritate Dei, qui per vnicam ſpeciem ſuæ eſſentiæ omnia cognoſcit, & excedit multiplicem compoſitionem hominis, qui ſingulas res ſingulis ſpeciebus particularibus cognoſcit: vnde quantò aliquis Angelus eſt ſuperior, magis recedens à potentialitate hominis, & magis accedens ad puritatem & actualitatē Dei, (qualis eſt omnis Angelus ſuperior alio perfectione eſſentiali) habet ſpecies minus particulares, magiſque vniuerſales. Sic autem ait D. Thomas loco citato: Intellectus autem noſter, quia infimum gradum tenet in ſubſtantiis intellectualibus, adeò particulatas ſimilitudines requirit, quod vnicuique cognoſcibili proprio oportet reſpondere propriam ſimilitudinem in ipſo. Vnde per ſimilitudinem animalis non cognoſcit rationale, & per conſequens nec hominem, niſi ſecundùm quid; Similitudo autem intelligibilis, quæ eſt in ſubſtantia ſeparata, eſt vniuerſalioris virtutis ad plura repræſentanda ſufficiens; & ideo non facit imperfectiorem cognitionem, ſed perfectiorem: eſt enim vniuerſalis virtute ad modum formæ agentis in cauſa vniuerſali: quæ quantò fuerit vniuerſalior, tantò ad plura ſe extendit, & efficacius producit; Per ſimilitudinem igitur vnam cognoſcit & animal, & differentias animalis, aut etiam vniuerſaliori modo, & contractiori ſecundùm ordinem ſubſtantiarũ prædictarum: Denique probatur: Angelus, quò eſt ſuperior perfectione eſſentiali, eò petit habere perfectiorem & eleuatiorem intellectum, vt perfectiori & eleuatiori modo res cognoſcat, vt communiter conceditur, quia intellectus eſt proprietas Angeli, ac proinde ipſi proportionatus, ſicut & eius actus, vnde ex modo tendendi, omnes intellectiones vnius Angeli ſpecie diſtingũtur ab intellectionibus alterius, quia omnes Angeli ſpecie diſtinguuntur: ergo pari ratione petit habere peſectiores & eleuatiores ſpecies, & conſequenter vniuerſaliores; nam ſpecies debent proportionari potentiæ intellectiuæ, tanquam comprincipia intellectionis, & perfectior ac eleuatior modus cognoſcendi res prouenit, tam à perfectione & eleuatione intellectus, quam ab eleuatione & vniuerſalitate ſpecierum, in quantum ſunt ratio eminentior repræſentatiua plurium: quod patet in nobis, nam quæ percipiunt diuiſim plures ſenſus interiores, cognoſcit vnicus intellectus multò perfectius ſub ratione vniuerſaliori entis. Vnde autem proueniat hæc vniuerſalitas repræſentandi in ſpeciebus Angelicis, præ noſtris, ſic explicat D. Thomas qu. 8. de veritate art. 10. ad 3. Id, quod vnum eſt, non poteſt eſſe propria ratio plurium, ſi ſit eis adæquatum, ſed ſi ſit ſuperexcedens, poteſt eſſe propria ratio plurium: quia continet in ſe vniformiter propria vniuſcuiuſque, quæ in eis diuiſim inueniuntur. Et hoc modo eſſentia diuina eſt propria ratio rerum omnium: quia in ipſa vniformiter præexiſtit, quicquid diuiſim in omnibus creaturis inuenitur, vt Dionyſius dicit. Et ſimiliter, cum formæ intellectus Angelici ſint excellentiores rebus ipſis, vt pote diuinæ eſſentiæ propinquiores (quia à rebus non abſtrahuntur, ſed immediatè à Deo emamanant) non eſt inconueniens, ſi vna forma intellectus Angelici ſit ratio propria plurium, ſecundùm diuerſas eius habitudines ad diuerſas res, ex quibus habitudinibus conſurgit pluralitas idearum: Sed formæ intellectus noſtri accipiuntur ex rebus, vnde non ſunt ſuperexcedentes rebus, ſed quaſi adæquatæ quantum ad repræſentationem: licet ſint excedentes quantum ad modum eſſendi, in quantum habent immateriale eſſe. Vnde forma intellectus noſtri non poteſt eſſe ratio propria plurium.

Ex

Digitized by Google

Ex dictis inferimus, in quo sit constituenda vniuersalitas specierum Angelicarum, & quomodo sit accommodatè distribuenda iuxta superioritatem Angelorum in perfectione essentiali. Hæc vniuersitas non cõsistit in hoc, quod species superioris Angeli repræsentet plures rationes eiusdem indiuidui, quam repræsentet species inferioris Angeli: cuius ratio est, quia omnes Angeli cõprehendunt omnia indiuidua creata, & ita debent penetrare omnes ipsorum rationes in suis speciebus, quæ proinde in ipsis repræsentantur; Nec consistit in hoc, quod repræsentet plura indiuidua eiusdẽ speciei: cum etiam infimus Angelus in specie repræsentãte naturam specificam cognoscat omnia eius indiuidua actualia; Nec cõsistit in hoc, quod repræsentet plura possibilia: quia cognitio naturalis Angelica est tantùm actualium. Sed cõsistit in hoc, quod species aliqua directè ac per se primò repræsentans naturam aliquam superiorem v. g. genericam, simul sed distinctè & actualissimè repræsentet plures vel pauciores differentias eius cõtractiuas & diuisiuas, ac proinde naturas specificas, iuxta maiorem vel minorem suam vniuersalitatem & eleuationem. Igitur infimus Angelus habet species intelligibiles, quarũ singulæ sunt repræsentatiuæ singularum naturarum specificarum cum omnibus earum indiuiduis actualibus; & in hoc excedit hominem, qui habet singulas species singulorum indiuiduorum. Deinde Angelus superior habet species vniuersaliores, quarũ singulæ repræsentãt aliquam naturam genericam cum aliqua vel aliquibus naturis specificis, pluribus vel paucioribus iuxta maiorem vel minorem eius superioritatem: ita vt sint plures species repræsentantes naturam. v. g. animalis, vna repræsentans eam cum his naturis specificis, alia cum aliis; ita vt quò naturæ specificæ sunt perfectiores, eò pauciores repræsentẽtur in illa specie, & quò imperfectiores, eò plures; quia sicut ad continendũ in esse naturali & entitatiuo plura perfecta, requiritur maior eminentia in continente, quam ad continendũ plura imperfecta, cæteris paribus; sic requiritur maior eminentia in specie ad repræsentandum plura perfecta, siue ad continendum ea in esse intelligibili & repræsentatiuo, quam plura imperfecta; vtriusque ratio est, quia vtraque continentia plurium perfectionum, supponit in continente maiorem actualitatẽ & perfectionem. Denique, quò maior est superioritas Angelorum, eò maior etiam est vniuersalitas & amplitudo specierum: ita vt vnica repræsentet distinctè vnam naturam genericam infimã cũm omnibus naturis specificis: alia vniuersalior repræsentet vnam naturam genericam subalternam cum omnibus speciebus subalternis: alia adhuc vniuersalior repræsentet supremum genus alicuius prædicamenti, cum omnibus eius generibus & speciebus subalternis: alia adhuc vniuersalior, quæ repræsentet totam naturam spiritualem vel corporalem: vtrum autem supremus Angelus habeat vnicam speciem repræsentantem totum hoc vniuersum, est dubium. Circa autem species repræsentatiuas Angelorum sciendum est, quod Angelus inferior habet singulas species singulorum Angelorum superiorum: quilibet autem Angelus superior per vnicam speciem cognoscit naturam Angelicam in genere, & simul omnes naturas specificas Angelorum inferiores sc: ita vt supremus Angelus per vnicam speciem cognoscat omnes alias inferiores: nec mirum, quod vnus Angelus indigeat pluribus speciebus ad cognoscendum plura superiora se, cum tamen vnica specie possit cognoscere plura inferiora; hoc enim exigit ipsa subordinatio, quod limitet in ordine ad superiora, & ampliet in ordine ad inferiora. Prædictæ autem species Angelicæ magis & minus vniuersales, distinguũtur specificè ex maiori eleuatione ac diuerso modo repræsentandi; sicut & Angelici intellectus, quibus commensurantur & subordinantur: diuina autem essentia retinet suam summam vnitatem, etiam in ratione speciei intelligibilis: nam licet diuersis intellectibus beatis ac diuersimodè applicetur, hoc tamen fit per commensurationem & subordinationem intellectuum ad se, mediante lumine gloriæ; & non per commensurationem & subordinationem ipsius ad intellectus beatorum.

Ad primum ergo dicendum cum Bannes, quod ideo nõ est dabilis aliqua quidditas creata, quæ in esse naturali sit plures specie quidditates; quia non potest dari vna quidditas naturalis, quæ in esse entitatiuo & naturali sit altioris ordinis, quam aliæ quidditates naturales: est tamen dabilis aliqua quidditas, quæ in esse intelligibili sit plures quidditates, quia potest dari vna quidditas in esse intelligibili & repræsentatiuo, quæ sit altioris ordinis, quam aliæ quidditates intelligibiles inferiores: & huiusmodi est species intelligibilis Angelica, quæ non accipitur à rebus, & ideo non debet illis commensurari; sed est quædam impressio & participatio diuinæ speciei, & ideo iuxta maiorem vel minorem accessum ad illam, participabit perfectionem repræsentandi plura vel pauciora. Vnde ad primam impugnationem patet, quod non est paritas rationis, non enim est tanta limitatio in esse intelligibili, ac in esse naturali. Ad secundam impugnationem constat ex dictis, quod vni speciei intelligibili Angelicæ, etiam vniuersalissimæ respondet vna ratio obiecti, videlicet natura illa superior per se primò & directè repræsentata, cum qua tamen simul & distinctè repræsentantur naturæ eius inferiores; Quamuis etiam possit dici, quod non est necesse, vt vni speciei intelligili respondeat

Digitized by Google

pondeat vna ratio obiecti, *qua*, si talis species non sit abstracta ab obiecto, vt contingit in præsenti; sed sufficit quod respondeat ei vna ratio obiecti *sub qua*, & ita posset repræsentare plures naturas specificas, vt contentas sub vna ratione generica ipsis superiori: prima tamen solutio est conformior doctrinæ traditæ.

Ad secundum dicendum, quod neutrũ sequitur. Non primum: quia dato quocumque perfecto Angelo, adhuc intelliget alia à se per speciem intelligibilem superadditam; quamuis vniuersalissimam: Et ad probationem in contrarium dicendum cũ Caietano, quod creato superiori Angelo, necessariò omnibus inferioribus Angelis superadderetur noua species, qua distinctè possent illum intelligere: & sic in illo qui erat supremus, erunt v.g. tres species: in isto verò nouiter facto, & qui esset supremus, essent duæ tantùm, & consequenter pauciores. Et sic eodem modo dicendum est, si procedatur in infinitum: quod semper superior habebit pauciores species, non per minorationem dualitatis, sed per additionem seu multiplicationem pluralitatis in inferioribus. Nec sequitur secũdum, quia infimus Angelus per species repræsentatiuas naturarum specificarum cognoscit omnia indiuidua ipsarum, quamuis autem sint plurimæ naturæ specificæ, tam materialium, quam immaterialiũ actu, non tamen infinitæ; & ita concedimus, quod in infimo Angelo sunt plurimæ species, sed non infinitæ.

Ad tertium dicendum, quod quæcumque intelligunt Angeli per vnam speciẽ, vel etiam per plures ad vnum repræsentandum ordinatas, intelligũt ea vt sunt vnum, & non vt plura, vt infra dicetur; Quamuis autem possit dari species animalis repræsentatiua, sẽper & semper perfectior, ac ita repræsentatiua plurium & plurium naturarum specificarum ipsius animalis; nulla tamen dabitur actu, quæ repræsentet omnes naturas eius specificas possibiles, si sint infinitæ, quia ad actualem repræsentationem specierum requiritur actualitas obiecti: nec naturæ specificæ possibiles animalis sunt infinitæ, cum non videatur possibile perfectius animal, quam sit homo: & dato, quod esset actu species repræsentans omnes naturas specificas, etiamsi infinitas alicuius vel aliquorum generum; tamen non esset infinita simpliciter in repræsentando, at tantùm in aliquo genere, vel in aliquibus generibus: tale autem infinitum non est impossibile; sicut nec intellectio, quæ attingat infinitum in aliquo genere, vt constat in Christo qui intelligit simul infinitas cogitationes beatorum per totam æternitatem sibi succedentes; sola illa species esset simpliciter & absolutè infinita, quæ simul repræsentaret totam collectionem omnium possibilium, quæ importat infinitatem in omni genere repræsentabilem; & ita species simul illam repræsentans, esset infinita in repræsentando, & consequenter infinita in perfectione & actualitate, nam repræsentare est perfectio.

QVÆSTIO LVI.

De cognitione angelorum ex parte rerum immaterialium; in tres articulos diuisa.

DEINDE quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum quas cognoscunt.
Et primo de cognitione rerum immaterialium.
Secundo de cognitione rerum materialium.
¶ Circa primum quæruntur tria.
¶ Primo, vtrum angelus cognoscat seipsum.
¶ Secundo, vtrum vnus cognoscat alium.
¶ Tertio vtrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICVLVS I.

Vtrum angelus cognoscat seipsum.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim Dionys. * 6. cap. Ecclesiasticæ hierarc. quòd angeli ignorant proprias virtutes Cognita autem substantia, cognoscitur virtus. Ergo angelus non cognoscit suam essentiam. 183 1. q. 87 a. 1. & 2. 1. c. 96 & 1. 4. c. 11 ca. 1 & 2. & ver. q 8. a. 6 & tantus ... 13. f. * c. 6 Eccl. hier. non procul à f.

¶ 2 Præterea, Angelus est quædam substantia singularis, alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi. Et ita cum angelo non adsit nisi intellectiua cognitio, non poterit aliquis angelus cognoscere seipsum.

¶ 3 Præterea, Intellectus mouetur ab intelligibili: quia intelligere est quoddam pati, vt dicitur in 3. * de ani. Sed nihil mouetur, aut patitur à seipso, vt in rebus corporalibus apparet. Ergo angelus non potest intelligere seipsum. Lib. 3. de ani. t. 12. tomo 1.

SED contra est, quod Augustin. dicit super Genes. ad litt. * libr. 2. quod angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognouit seipsum. Li. 2. super Gen. ca. 8. in princ. fe. to. 3.

CONCLVSIO.

Cum angelus sit intelligibile subsistens, seipsum per substantiam suam intelligit.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut ex supradictis * patet, obiectum aliter se habet in actione, quæ manet in agente, & in actione, quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, obiectum siue materia, in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum à calefaciente, & ædificatum ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet ad hoc, quòd procedat actio, quod obiectum vniatur agenti, sicut oportet, quod sensibile vniatur, sensui, ad hoc quod sentiat actu & ita se habet obiectum vnitum potentiæ ad huiusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus. Sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo. Q. 54. a. 1.

Sed considerandum est, quòd huiusmodi species obiecti quandoque est in potentia tantum in cognoscitiua virtute: & tunc est cognoscens in potentia tantum. Et ad hoc quòd actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiua reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliqua mutatione vel receptione præcedenti. Ex quo patet, quod moueri ab obiecto non est de ratione cognoscentis inquantum est potentia cognoscens. Nihil autem differt ad hoc quod forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit aliquando inhærens & quod sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens. Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilium se habeat vt forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, & per hoc intelligibilis actu. Vnde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

AD primum ergo dicendum, quod littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per nouam, in qua dicitur.

Præterea, & ipsos, scilicet angelos cognouisse proprias virtutes. Loco cuius habebatur in alia translatione, & adhuc eos ignorare proprias virtutes. Quamuis etiam littera antiquæ translationis saluari possit quantum ad hoc, quòd angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem secundum quod procedit ab ordine diuinæ sapientiæ: qui est angelis incomprehensibilis.

AD secundum dicendum, quòd singularium, quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos; non ratione singularitatis sed ratione materiæ e, quæ est in eis indiuiduationis principium. Vnde si aliqua singularia sunt sine materia subsistentia, sicut sunt angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu. 61 e 42 bod 390 c

AD tertium dicendum, quòd moueri & pati conuenit intellectui secundum quod est in potentia c. Vnde non habet locum in intellectu angelico maxime quantum ad hoc, 473 11 b 390

KKkk quod

quod intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est eiusdem rationis cum actione, quæ in corporalibus inuenitur, in aliam materiam transeunte.

ARTICVLVS II.

Vtrum vnus angelus alium cognoscat.

284 AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in 3. * de anima, quod si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero naturarum rerum sensibilium illa natura interius existens prohiberet apparere extranea, sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem, sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum videtur, quòd alias cognoscere non possit.

2. cont. c. 96. & ver. q. 8. a. 7. * lib. 3. de ani. tex. 4. tom. 2.

¶ 2 Præterea, In * libro de causis dicitur, quòd omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo: & quod est sub se inquantum est causa eius Sed vnus angelus non est causa alterius. Ergo vnus angelus non cognoscit alium.

Propos. 8. in princip. habetur hic liber inter opera Arist. tom 3.

¶ 3 Præterea, Vnus angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius angeli cognoscentis: cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis e. Essentia autem angeli cognoscentis non est similis essentiæ angeli cogniti, nisi in genere, vt ex supradictis patet *. Vnde sequeretur quòd vnus angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici, quod vnus angelus cognoscat alium per essentiam angeli cogniti, quia illud quo angelus intelligit, est intrinsecum intellectui. Sola autem trinitas illabitur menti. Similiter etiam dici non potest, quod vnus cognoscat alium per speciem, quia illa species non differt ab angelo intellecto cum vtrumque sit immateriale. Nullo igitur modo videtur quòd vnus angelus possit intelligere alium.

264

Q. 50. a. 4. & 55. a. 1.

¶ 4 Præterea, Si vnus angelus intelligit alium: aut hoc esset per speciem innatam; & sic sequeretur, quod si Deus nunc de nouo crearet aliquem angelum, quod non posset cognosci ab his qui nunc sunt. Aut per speciem acquisitam à rebus: & sic sequeretur, quod angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur, quòd vnus angelus alium cognoscat.

SED contra est, quod dicitur in * libr. de causis, quòd omnis intelligentia scit res, quæ non corrumpuntur.

Propo. 11. in prin. habetur hic liber inter opera Ari. to. 3.

CONCLVSIO.

Quilibet angelus cognoscit alios per inditas omnium rerum rationes in eo.

RESPONDEO dicendum, quod sicut Augustin. dicit * 2. super Genes. ad litteram, ea quæ in verbo Dei ab æterno præextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt. Vno modo in intellectum angelicum. Alio modo vt subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc, quòd Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab æterno extiterunt: non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Sic igitur vnicuique spiritualium creaturarum à verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium, quàm spiritualium: ita tamen quod vnicuique angelo impressa est ratio suæ speciei secundum esse naturale, & intellectuale simul: ita scilicet, quod in natura suæ speciei subsisteret, & per eam se intelligeret. Aliarum vero naturarum tam spiritualium, quàm corporalium rationes sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum *, vt videlicet per huiusmodi species impressas tam creaturas corporales, quàm spirituales cognosceret.

Lib. 2. c. 8. per totum to. 3.

280

AD primum ergo dicendum, quod naturæ spirituales angelorum abinuicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra * dictum est. Et sic natura vnius angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis aliis naturis angelorum, cum tam superiores quàm inferiores habeant affinitatem cum natura eius, differentia existente tantum secundum diuersos gradus perfectionis.

Q. 50. a. 4.

AD secundum dicendum, quod ratio causæ & causati non facit ad hoc quod vnus angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa & causatum sunt similia: & ideo si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in vno cognitio alterius.

AD tertium dicendum, quòd vnus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio angelo cuius similitudo est: non secundum esse materiale & immateriale sed secundum esse naturale & intentionale Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali: non autem species eius, quæ est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum: sicut etiam & forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum.

AD quartum dicendum, quòd Deus vnamquanque creaturam fecit proportionatam vniuerso quod facere diposuit. Et ideo si Deus instituisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si ædificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Vnde eiusdem rationis est quod Deus adderet aliquam creaturam vniuerso, & aliquam speciem intelligibilem angelo.

ARTICVLVS III.

Vtrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionys. * 9. cap. de diui. nomi. quod Deus est super omnes cælestes mentes incomprehensibili virtute collocatus. Et postea subdit quod quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus. 285

1. di. 23. q. 2. ar. 1. cor. Et 4. dist. 49. q. 2. ar. 6. & 7. Et 3. con. cap. 49. & 52. Et Rom. 1. l. 6. & Et verit. q. 8. ar. 3. cor. * ca. 9. inter prin. & medium.

¶ 2 Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quod angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

¶ 3 Præterea. 1. Corinth. 13. dicitur, Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem. Ex quo videtur quòd sit duplex Dei cognitio. Vna, quia videtur per sui essentiam secundum quam dicitur videri facie ad faciem. Alia secundum quod videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem angelus habere non potuit per sua naturalia, vt supra ostensum * est. Visio autem specularis angelis non conuenit: quia non accipiunt diuinam cognitionem à rebus sensibilibus: vt dicit Dion. * 7. c. de diu. nom. Ergo angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Q. 12. a. 4.

cap. 7. inter pr. & med.

SED contra, angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines: Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt: secundum illud Roman. 1. Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Ergo multo magis angeli.

CONCLVSIO.

Possunt angeli per suas naturales vires Deum aliqualiter cognoscere.

RESPONDEO dicendum, quod angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.

AD cuius euidentiam considerandum est, quòd aliquid tripliciter cognoscitur. Vno modo per præsentiam suæ essentiæ in cognoscente: sicut si lux videatur in oculo. Et sic dictum est * quòd angelus intelligit seipsum. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiua: sicut lapis videtur ab oculo per hoc quod similitudo eius resultat in oculo e. Tertio modo per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua resultat: sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur diuina cognitio, qua per essentiam suam videtur. Et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, vt supra dictum * est. Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinē eius in creaturis resultantem, secundum illud Roman. 1. Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. Vnde & dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas: & similatur illi cognitioni qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa per suam essentiam, angelus Deum cognoscit inquantum est similitudo Dei. Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam diuinam essentiam e. Vnde magis ista cognitio tenet se cum speculari, quia & ipsa natura angelica est quoddam speculum diuinam similitudinem repræsentans.

Art. 1. huius q.

283 63 & b 14

Q. 12. a. 4.

460

AD primum ergo dicendum, quòd Dionys. loquitur de cognitione comprehensionis, vt expresse eius verba ostendunt. Et sic à nullo intellectu creato cognoscitur e.

61

AD secundum dicendum, quòd propter hoc quod intellectus & essentia angeli in infinitum distant à Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suã naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur quòd propter hoc nullam habeat eius cognitionem: quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo: ita cognitio, quam Deus habet de seipso in infinitum distat à cognitione quam angelus habet de eo.

AD tertium dicendum, quòd cognitio quam naturaliter angelus habet de Deo, est media inter vtramque cognitionem: & tamen magis se tenet cum vna, vt supra dictum * est. In corp. ar.

QVÆSTIO LVII.

De angelorum cognitione respectu rerum materialium, in quinque articulos diuisa.

DEINDE quæritur de his materialibus, quæ ab angelis cognoscuntur.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque.

¶ Primo, vtrum angeli cognoscant naturas rerum materialium.

¶ Secundo, vtrum cognoscant singularia. 286

¶ Tertio, vtrum cognoscant futura.

¶ Quarto, vtrum cognoscant cogitationes cordium.

¶ Quinto, vtrum cognoscant omnia mysteria gratiæ.

Inf. q. 89 ar. 3. & 2. co. c. 97. & ve. q. 8. art. 8. & q. 10. art. 4. corp. & q. 20. art. 4. cor. fin.

ARTICVLVS I.

Vtrum angeli cognoscant res materiales.

AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio

perfectio intelligentis. Res autem materiales non poſſunt eſſe perfectiones angelorum, cum ſint infra ipſos. Ergo angeli non cognoſcunt res materiales.

¶ 2 Præterea, Viſio intellectualis eſt eorum, quæ ſunt in anima per ſui eſſentiam, vt dicitur in glo. 1. * ad Cor. 12. Sed res materiales non poſſunt eſſe in anima hominis, vel in mente angeli per ſuam eſſentiam. Ergo non poſſunt intellectuali viſione cognoſci, ſed ſolum imaginaria, qua apprehenduntur ſimilitudines corporum: & ſenſibili, quæ eſt de ipſis corporibus. In angelis autem non eſt viſio imaginaria & ſenſibilis, ſed ſolum intellectualis. Ergo angeli materialia cognoſcere non poſſunt.

¶ 3 Præterea, Res materiales non ſunt intelligibiles in actu, ſed ſunt cognoſcibiles apprehenſione ſenſus & imaginationis quæ non ſunt in angelis. Ergo angeli materialia non cognoſcunt.

Sed contra, quicquid poteſt inferior virtus poteſt virtus ſuperior. Sed intellectus hominis, qui eſt ordine naturæ infra intellectum angeli, poteſt cognoſcere res materiales. Ergo multo fortius intellectus angeli.

CONCLVSIO.

Angeli, cum ſuperiores rebus materialibus & corporalibus ſint materialia omnia cognoſcunt per ſpecies intelligibiles exiſtentes in eis, inquantum in illis ſunt intelligibiliter.

Respondeo dicendum, quod talis eſt ordo in rebus, quòd ſuperiora in entibus ſunt perfectiora inferioribus, & quod in inferioribus continetur deficienter, & partialiter, & multipliciter, in ſuperioribus continetur eminenter, & per quandam totalitatem, & ſimplicitatem. Et ideo in Deo ſicut in ſummo rerum vertice omnia ſuperſubſtantialiter præexiſtunt ſecundum ipſum ſuum ſimplex eſſe, vt Dionyſ. dicit in lib. de diu. nom. Angeli autem inter cæteras creaturas ſunt Deo propinquiores & ſimiliores. Vnde & plura participant ex bonitate diuina, & perfectius, vt Dionyſ. dicit † 4. cap. cœleſt. hier. Sic igitur omnia materialia in ipſis angelis præexiſtunt ſimplicius quidem & immaterialius, quàm in ipſis rebus, multiplicius autem & imperfectius quam in Deo. Omne autem quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt. Angeli autem ſecundum ſuam naturam ſunt intellectuales, & ideo ſicut Deus per ſuam eſſentiam materialia cognoſcit; ita angeli ea cognoſcunt per hoc quòd ſunt in eis per ſuas intelligibiles ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectum eſt perfectio intelligentis ſecundum ſpeciem intelligibilem, quam habet in intellectu. Et ſic ſpecies intelligibiles quæ ſunt in intellectu angeli, ſunt perfectiones & actus intellectus angelici.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſenſus non apprehendit eſſentias rerum ſed exteriora accidentia tantum: ſimiliter neque imaginatio. Sed apprehendit ſolas ſimilitudines corporum. Intellectus autem ſolus apprehendit eſſentias rerum. Vnde in * 3. de anima dicitur, quòd obiectum intellectus eſt quod quid eſt. Circa quod non errat ſicut neque ſenſus circa proprium ſenſibile. Sic ergo eſſentiæ rerum materialium ſunt in intellectu hominis, vel angeli, vt intellectum eſt in intelligente, & non ſecundum eſſe ſuum reale. Quædam verò ſunt quæ ſunt in intellectu vel in anima, ſecundum vtrunque eſſe. Et vtrorunque eſt viſio intellectualis.

Ad tertium dicendum, quòd ſi angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipſis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas intelligibiles actu abſtrahendo eas: non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, ſed per ſpecies actu intelligibiles rerum ſibi connaturales, rerum materialium notitiam habet, ſicut intellectus noſter ſecundum ſpecies quas intelligibiles facit abſtrahendo.

ARTICVLVS II.

Vtrum angelus cognoſcat ſingularia.

287 AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd angelus ſingularia non cognoſcat. Dicit enim Philoſophus in * 1. Poſt. quod ſenſus eſt ſingularium: ratio verò vel intellectus vniuerſalium. In angelis autem non eſt vis cognoſcitiua niſi intellectiua, vt ex ſuperioribus patet. † Ergo ſingularia non cognoſcunt.

¶ 2 Præterea, Omnis cognitio eſt per aſſimilationem aliquam cognoſcentis ad cognitum. Sed non videtur quòd poſſit eſſe aliqua aſſimilatio angeli ad ſingulare inquantum eſt ſingulare, cùm angelus ſit immaterialis, vt ſupra * dictum eſt; ſingularitatis verò principium ſit materia. Ergo angelus non poteſt cognoſcere ſingularia.

¶ 3 Præterea, Si angelus ſcit ſingularia, aut per ſpecies ſingulares, aut per ſpecies vniuerſales. Non per ſingulares quia ſic oporteret quòd haberet ſpecies infinitas. Neque per vniuerſales, quia vniuerſale non eſt ſufficiens principium cognoſcendi ſingulare inquantum eſt ſingulare, cùm in vniuerſali ſingularia non cognoſcantur niſi in potentia. Ergo angelus non cognoſcit ſingularia.

Sed contra, nullus poteſt cuſtodire quod non cognoſcit: ſed angeli cuſtodiunt homines ſingulares, ſecundum illud Pſal. 90. Angelis ſuis mandauit de te, &c. Ergo angeli cognoſcunt ſingularia.

CONCLVSIO.

Angeli cognoſcunt ſingularia non in cauſis vniuerſalibus ſed vt ſunt in ſingulis per ſpecies infuſas à Deo.

Respondeo dicendum, quòd quidam totaliter ſubtraxerunt angelis ſingularium cognitionem. Sed hoc primo quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora adminiſtrari per angelos: ſecundum illud Heb. 1. Omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus. Si autem ſingularium notitiam non haberent, nullam prouidentiam habere poſſent de his, quæ in hoc mundo aguntur, cum actus ſingularium ſint. Et hoc eſt contra illud quod dicitur Eccleſ. 5. Ne dicas, coram angelo non eſt prouidentia. Secundo etiam derogat philoſophiæ documentis, ſecundum quæ ponuntur angeli motores cœleſtium orbium: & quòd eos moueant ſecundum intellectum & voluntatem. Et ideò alij dixerunt quòd angelus habet quidem cognitionem ſingularium: ſed in cauſis vniuerſalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus: ſicut ſi aſtrologus iudicet de aliqua eclipſi futura per diſpoſitiones cœleſtium motuum. Sed hoc poſitio prædicta inconuenientia non euadit: quia ſic cognoſcere ſingulare in cauſis vniuerſalibus, non eſt cognoſcere ipſum vt eſt ſingulare: hoc eſt, vt eſt hic & nunc. Aſtrologus enim cognoſcens eclipſim futuram per computationem cœleſtium motuum, ſcit eam in vniuerſali, & non prout eſt hic & nunc, niſi per ſenſum accipiat. Adminiſtratio autem & prouidentia, & motus ſunt ſingularium, prout ſunt hic & nunc. Et ideo aliter dicendum eſt, quòd ſicut homo cognoſcit diuerſis viribus cognitiuis omnia rerum genera, intellectu quidem vniuerſalia & immaterialia, ſenſu autem ſingularia & corporalia: ita angelus per vnam intellectiuam virtutem vtraque cognoſcit. Hoc enim rerum ordo habet, quod quanto aliquid eſt ſuperius, tanto habeat virtutem magis vnitam, & ad plura ſe extendentem, ſicut in ipſo homine patet, quod ſenſus communis, qui eſt ſuperior quàm ſenſus proprius, licet ſit vnica potentia, omnia cognoſcit quæ quinque ſenſibus exterioribus cognoſcuntur, & quædam alia quæ nullus ſenſus exterior cognoſcit, ſcilicet differentiam albi & dulcis. Et ſimile etiam eſt in aliis conſiderare. Vnde cum angelus naturæ ordine ſit ſupra hominem, inconueniens eſt dicere, quod homo quacunque ſua potentia cognoſcat aliquid quod angelus per vnam vim ſuam cognoſcitiuam, ſcilicet intellectum, non cognoſcat. Vnde Ariſtot. pro inconuenienti habet, vt litem quam nos ſcimus, Deus ignoret, vt patet in * 1. de anima, & in † 3. metaphyſ. Modus autem quo intellectus angeli ſingularia cognoſcit, ex hoc conſiderari poteſt, quod ſicut à Deo effluunt res vt ſubſiſtant in propriis naturis: ita etiam vt ſint in cognitione angelica. Manifeſtum eſt autem quod à Deo effluit in rebus non ſolum illud quod ad naturam vniuerſalem pertinet, ſed etiam ea quæ ſunt indiuiduationis principia. Eſt enim cauſa totius ſubſtantiæ rei, & quantum ad materiam, & quantum ad formam. Et ſecundum quod cauſat, ſic & cognoſcit, quia ſcientia eius eſt cauſa rei, vt ſupra oſtenſum eſt *. Sicut igitur Deus per eſſentiam ſuam per quam omnia cauſat, eſt ſimilitudo omnium, & per eam omnia cognoſcit non ſolum quantum ad naturas vniuerſales, ſed etiam quantum ad ſingularitatem; ita angeli per ſpecies à Deo inditas res cognoſcunt: non ſolum quantum ad naturam vniuerſalem, ſed etiam ſecundum earum ſingularitatem, inquantum ſunt quædam repræſentationes multiplicatæ illius vnicæ & ſimplicis eſſentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philoſophus loquitur de intellectu noſtro qui non intelligit res niſi abſtrahendo, & per ipſam abſtractionem à materialibus conditionibus id quod abſtrahitur fit vniuerſale. Hic autem modus intelligendi non conuenit angelis, vt ſupra dictum eſt *. Et ideo non eſt eadem ratio.

Ad ſecundum dicendum, quòd ſecundum ſuam naturam angeli non aſſimilantur rebus materialibus: ſicut aſſimilatur aliquid alicui ſecundum conuenientiam in genere vel in ſpecie, aut in accidente, ſed ſicut ſuperius habet ſimilitudinem cum inferiori, vt ſol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo eſt ſimilitudo omnium, & quantum ad formam & quantum ad materiam: inquantum in ipſo præexiſtit vt in cauſa, quicquid in rebus inuenitur. Et eadem ratione ſpecies intellectus angeli quæ ſunt quædam deriuatæ ſimilitudines à diuina eſſentia, ſunt ſimilitudines rerum non ſolum quantum ad formam, ſed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum, quòd angeli cognoſcunt ſingularia per formas vniuerſales, quæ tamen ſunt ſimilitudines rerum, & quantum ad principia vniuerſalia, & quantum ad indiuiduationis principia. Quomodo autem per eandem ſpeciem poſſunt multa cognoſci, ſupra dictũ * eſt. 288

ARTICVLVS III.

Vtrum angeli cognoſcant futura.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd angeli cognoſcant futura: angeli enim potentiores ſunt in cognoſcendo quàm homines. Sed homines aliqui cognoſcunt futura multa. Ergo multo fortius angeli.

¶ 2 Præterea, Præſens & futurum ſunt differentiæ temporis. Sed intellectus angeli eſt ſupra tempus. Parificatur enim intelligentia æternitati, id eſt æuo, vt dicitur in * lib. de cauſis. Ergo quantum ad intellectum angeli non differunt præteritum & futurum, ſed indifferenter cognoſcit vtrumque.

¶ 3 Præterea, Angelus non cognoſcit per ſpecies acceptas à rebus, ſed per ſpecies innatas vniuerſales. Sed ſpecies vniuerſales æqualiter ſe habent ad præteritum & futurum. Ergo videtur quòd angeli indifferenter cognoſcant præterita & præſentia, & futura.

¶ 4 Præterea, Sicut aliquid dicitur diſtans ſecundum tempus, ita ſecundum locum. Sed angeli cognoſcunt diſtantia ſecundum locum. Ergo etiam cognoſcunt diſtantia ſecundum tempus futurum.

SED contra, id quod est proprium signum diuinitatis, non conuenit angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum diuinitatis, secundum illud Esa. 12. Annunciate quæ ventura sunt in futurum, & sciemus quod dij estis vos. Ergo angeli non cognoscunt futura.

CONCLVSIO.

Futura necessaria in suis causis per certitudinem ab angelis cognoscuntur. futura verò vt in pluribus per coniecturam. futura verò vt in paucioribus penitus incognita sunt, omnia verò futura in seipsis à solo Deo cognoscuntur.

92
485
50
RESPONDEO dicendum, quod futurum dupliciter potest cognosci.* Vno modo, in causa sua. Et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proueniunt per certam scientiam cognoscuntur; vt solem oriri cras. Quæ vero ex suis causis proueniunt vt in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per coniecturam, sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi. Et iste modus cognoscendi futura adest angelis, & tanto magis quam nobis, quanto magis rerum causas & vniuersalius & perfectius cognoscunt, sicut medici, qui acutius vident causas, melius de futuro statu ægritudinis prognosticantur. Quæ vero proueniunt ex causis suis vt in paucioribus, penitus sunt ignota sicut casualia & fortuita. Alio modo cognoscuntur futura ignota sicut casualia & fortuita. Alio modo cognoscuntur futura in seipsis. Et sic solius Dei est futura cognoscere: non solum quæ ex necessitate proueniunt, velut in pluribus, sed etiam casualia & fortuita. Quia Deus videt omnia in sua æternitate: quæ cùm sit simplex, toti tempori adest, & ipsum concludit. Et ideo vnus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus sicut in præsentia, & Videt omnia vt in seipsis sunt, sicut supra dictum est,* [Q.14.a. 7 & 9.] cum de Dei scientia ageretur. Angelicus autem intellectus & quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate diuina. Vnde non potest aliquo intellectu creato cognosci futurum, vt est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum, quòd homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo reuelante. Et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

AD secundum dicendum, quod licet intellectus angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus: est tamen in intellectu angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum: secundum quod dicit Augustin.* [L.8.c.20. 22.23.10. 3.] 8. supr. Gen. ad litt. quòd Deus mouet spiritualem creaturam per tempus. Et ita cùm sit successio in intellectu angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

AD tertium dicendum, quod licet species quæ sunt in intellectu angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura: tamen præsentia, præterita, & futura non æqualiter se habent ad rationes. Quia ea, quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente angeli. Et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt nondum habent naturam, per quam illis assimilentur. Vnde per eas cognosci non possunt.

AD quartum dicendum, quòd distantia secundum locum sunt in rerum natura, & participant aliquam speciem, cuius similitudo est in Angelo. Quòd non est verum de futuris, vt dictum est.* [in cor. art.] & ideo non est simile.

ARTICVLVS IV.

Vtrum angeli cognoscant cogitationes cordium.

289
[1 cont. ca. 68. & l.3. ca.154. co. 8. prin. & ve. q.8. art 13. & mal. q.16. art.8.]
AD QVARTVM si proceditur. Videtur, quòd Angeli cognoscant cogitationes cordium, Dicit enim Greg. in Moralibus super illud Iob. 28. non æquabitur ei aurum vel vitrum, quòd tunc, scilicet in beatitudine resurgentium vnus erit perspicabilis alteri, sicut ipse sibi, & cùm vniuscuiusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. Sed resurgentes erunt similes Angelis: sicut habetur Matt. 22. ca. Ergo vnus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

¶ 2 Præterea, Sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore videtur eius figura. Ergo visa substantia intellectuali videtur species intelligibilis quæ est in ipsa. Ergo cùm angelus videat alium angelum, & etiam animam: videtur quod possit videre cogitationem vtriusque.

¶ 3 Præterea, Ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similiora angelo, quàm ea, quæ sunt in phantasia: cùm hæc sint intellecta in actu, illa vero in potentia tantum. Sed ea quæ sunt in phantasia, possunt cognosci ab angelo, sicut corporalia: cùm phantasia si virtus corporis. Ergo videtur quòd angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

SED contra est, quòd proprium Dei non conuenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei secundum illud Ierem. 17. Prauum est cor hominis & inscrutabile. Et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans, &c. Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

CONCLVSIO.

Cognoscunt Angeli cordium cogitationes in suis effectibus: vt autem in seipsis sunt, Deo tantum sunt naturaliter cognitæ.

RESPONDEO dicendum, quòd cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Vno modo in suo effectu: & sic non solum ab angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, & tanto subtilius quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus. Et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, & multo magis Angeli, vel etiam dæmones, quanto subtilius huiusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Vnde August. dicit in lib.* [Lib. de Diui. dæm. ca. 5. post medium, t.3.] de Diuinatione dæmonum, quòd aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verùm etiam cogitatione conceptas, cùm signa quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt: quamuis in li.* [Lib.2. retrac. c. 30. tom. 2.] retractationum hoc dicat non esse asserendum quomodo fiat. Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, & affectiones, prout sunt in voluntate. Et sic solus Deus cogitationes cordium, & affectiones voluntatum cognoscere potest. Cuius ratio est: quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subiacet, & ipse solus in eam operari potest, qui est principale eius obiectum vt vltimus finis: & hoc magis infra patebit.* [Q.63.ar. 1. & q. 105. & 5.] Et ideo ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem, quòd ex sola voluntate dependet, quòd aliquis actu aliqua consideret: quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, vtitur eis cùm vult. Et ideo dicit Apostolus 1. Corinth secundo, quod quæ sunt hominis, nemo nouit nisi spiritus hominis, qui in ipso est.

AD primum ergo dicendum, quòd cogitatio vnius hominis non cognoscitur ab alio propter duplex impedimentum, scilicet propter grossitiem corporis, & propter voluntatem claudentem sua secreta.* Primum autē obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in angelis. 524 a Sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, & est modo in angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quātitatem gratiæ & gloriæ, repræsentabit claritas corporis. Et sic vnus mentem alterius videre poterit.

AD secundum dicendum, quòd etsi vnus angelus species intelligibiles alterius videat, per hoc quòd modus intelligibilium specierum secundum maiorem & minorem vniuersalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quòd vnus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus vtitur actualiter considerando.

AD tertium dicendum, quod appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur angeli cognoscunt res corporales & dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, & in apprehensione phantastica brutorum animalium, & etiam hominum secundū quod in eis quandoque appetitus sensitiuus procedit in actum sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod angeli cognoscant motum appetitus sensitiui, & apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod mouentur à voluntate & ratione: quia etiam inferior pars animæ participat aliqualiter rationem: sicut obediens imperanti, vt dicitur in * [L.1. Ethic. c.3.] 1. Ethic. Nec tamen sequitur quòd si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitiuo, vel phantasia hominis, quod cognoscat id quod est in cogitatione vel voluntate: quia intellectus & voluntas non subiacent appetitui sensitiuo & phantasiæ, sed potest eis diuersimodè vti.

ARTICVLVS V.

Vtrum Angeli cognoscant mysteria gratiæ.

290
[Inf. q. 64. art 1.4. Et q.106. ar. 4. 2. Et Ephe. 3. le. 3. f.]
AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc angeli cognouerunt à principio. Dicit enim Aug.* [Li.5. super Gen. ca. 10. circa mediū t.3.] 5. super Genes. ad lite. quòd sic fuit hoc mysterium absconditum à seculis in Deo, vt tamen innotesceret principibus & potestatibus in cælestibus. Et dicit Apostolus 1. ad Timoth 3. quod apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

¶ 2 Præterea, Rationes omnium mysteriorum gratiæ in diuina sapientia continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est eius essentia. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

¶ 3 Præterea, Prophetæ per Angelos instruuntur, vt patet per Dionys. 4. c. angelicæ Hierar. Sed Prophetæ mysteria gratiæ cognouerunt. Dicitur enim Amos 3. Non faciet Do. verbum nisi re. se. suum ad seruos suos Prophetas. Ergo angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

SED contra est, quod nullus discit illud quod cognoscit: sed angeli etiam supremi quærunt de diuinis mysteriis gratiæ, & ea discunt. Dicitur enim * [cap. 7. post medium.] 7. cap. cœle. Hierar. quòd sacra scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Iesum quæstionem facientes, & addiscentes scientiam diuinæ eius operationis pro nobis, & Iesum eas sine medio docentem. vt patet Isa. 63. vbi quærentibus angelis, quis est iste qui venit de Edom? Respondit Iesus: Ego qui loquor iustitiam. Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

CONCLVSIO.

Mysteria gratiæ, cùm ex sola diuina voluntate dependeant, non possunt naturali cognitione ab Angelis cognosci, sed tantum supernaturali, & beatifica cognitione in verbo ab angelis cognoscuntur.

RESPONDEO dicendum, quòd in Angelis est cognitio duplex. Vna quidem naturalis, secundum quam cogoscunt res tum per essentim suam, tum etiam per species innatas. Et hac cognitione mysteria gratiæ angeli cognoscere non possunt. Hæc enim mysteria ex pura Dei voluntate dependent. Si enim vnus angelus non potest cognocere cogitationes alterius ex voluntate eius dependentes, multo minus potest cognoscere ea quæ ex sola Dei voluntate dependent. Et sic argumentatur Apostol. 1. Corinth 2. Quæ sunt hominis nemo nouit nisi spiritus hominis, qui in ipso est: ita & quæ sunt Dei, nemo nouit nisi spiritus Dei. Est autem & alia angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, qua vident verbum & res in verbo. Et hac quidem

Digitized by Google

Deum viſione cognoſcunt myſteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, ſed ſecundum quod Deus voluerit eis reuelare, ſecundum illud Apoſt. 1. Cor. 2. Nobis autem reuelauit Deus per Spiritum ſuum. Ita tamen quod ſuperiores angeli perſpicacius diuinam ſapientiam contemplantes, plura myſteria & altiora in ipſa Dei viſione cognoſcunt, quæ inferioribus manifeſtant, eos illuminando. Et horum etiam myſteriorum quædam à principio ſuæ creationis cognouerunt, quædam vero poſtmodum ſecundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum, * quod de myſterio incarnationis Chriſti dupliciter contingit loqui. Vno modo in generali. Et ſic omnibus reuelatum eſt à principio ſuæ beatitudinis. * Cuius ratio eſt, quia hoc eſt quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. Omnes enim ſunt adminiſtratorij ſpiritus, vt dicitur Heb. 1. In miniſterium miſſi propter eos qui hæreditatem capiunt ſalutis. Quod quidem fit per incarnationis myſterium. Vnde oportuit de hoc myſterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo poſſumus loqui de myſterio incarnationis quantum ad ſpeciales conditiones. Et ſic non omnes angeli à principio de omnibus ſunt edocti: imo quidam etiam ſuperiores angeli poſtmodum didicerunt, vt patet per auctoritatem Dionyſ.* inductam.

Ad ſecundum dicendum, quod licet angeli beati diuinam ſapientiam contemplentur, non tamen eam comprehendunt. Et ideò non oportet quod cognoſcant quicquid in ea latet.

Ad tertium dicendum, quòd quicquid Prophetæ cognouerunt de myſteriis gratiæ per reuelationem diuinam, multo excellentius eſt angelis reuelatum. Et licet Prophetis ea quæ Deus facturus erat circa ſalutem humani generis, in generali reuelauerit: quædam tamen ſpecialia Apoſtoli circa hoc cognouerunt, quæ Prophetæ non cognouerant, ſecundum illud Eph. 3. Poteſtis legentes intelligere prudentiam meam in myſterio Chriſti, quod aliis generationibus non eſt agnitum, ſicut reuelatũ eſt ſanctis Apoſtolis eius. Inter ipſos etiam Prophetas poſteriores cognouerunt quod priores non cognouerunt ſecundum illud Pſalm. 118. Super ſenes intellexi. Et Gregor.* dicit quod per ſucceſſiones temporum creuit diuinæ cognitionis augmentum.

DISPVTATIO V.

De obiecto Angelicæ cognitionis.

QVAMVIS plura dicta ſint Diſputatione præcedenti, de obiecto Angelicæ cognitionis, propter neceſſariam connexionem medij & obiecti cognitionis: tamen in præſenti diſputatione examinanda occurrũt aliqua peculiaria de obiecto, quæ D. Thomas duplici quæſtione pertractat.

DVBIVM I.

Vtrum Angelus inferior comprehendat Superiorem.

SVpponendum eſt, quod Angeli ſe mutuò cognoſcunt, vt dictum eſt ſupra, hanc enim cognitionem, & mutuam dilectionem inde ſubſequentem exigit perfecta Angelorum reſpublica. Cognoſcunt etiam Deum etiam cognitione naturali, cum in hac cognitione ſita ſit eorum beatitudo naturalis. Cognoſcunt tandem ſeipſos, nihil enim tam proprium creaturæ intellectuali, quam cognitio ſui. Cognitio naturalis, quam Angelus habet de ſeipſo, & de aliis Angelis, eſt quidditatiua & intuitiua; quamuis perfectior ſit illa, quam hãbet de ſeipſo ratione medij cognoſcẽdi, quod eſt propria eſſentia: cognitio autem, quam naturaliter habet de Deo, eſt tantùm abſtractiua, vt dictum eſt. In præſenti eſt difficultas de modo cognitionis Angeli, non cuiuſcumque, ſed inferioris in ordine ad ſuperiorem, vtrum ſcilicet ſit comprehenſiua; Nam certum eſt, quod cognitio cuiuſcumque Angeli in ordine ad Deum, non poteſt eſſe comprehenſiua, cum Deus ſit infinitè intelligibilis, nullus autem Angelus eſt infinitè intellectiuus; cum tamen ad cõprehenſionem requiratur adæquatio intellectualitatis ipſius cognoſcẽtis cum intelligibilitate obiecti: certum eſt etiam, ſed è contra, quod Angelus quicumque cõprehendit ſeipſum, cum æqualis ſit in ipſo intellectualitas, & intelligibilitas & ita ſe æquè intelligit, ac poteſt intelligi; quæ æqualitas dicit comprehenſionem. Certum tandem eſt, quod Angelus ſuperior comprehendit inferiorem: nam ad comprehenſionem quidem ſufficit, quod ſit adæquatio intellectualitatis ipſius cognoſcentis cum intelligibilitate ipſius cogniti; ſi autem ſit exceſſus intellectualitatis cognoſcentis ſupra intelligibilitatem cogniti, qualis eſt dum Angelus ſuperior cognoſcit inferiorem, & multò magis quando Deus cognoſcit aliquam creaturam; tunc comprehenſio eſt multò perfectior, & quantò maior exceſſus, tantò perfectior comprehenſio: licet enim omnis comprehenſio debeat penetrare obiectum, ita vt nihil eius lateat; eminentior tamen comprehenſio clariori & perfectiori modo idem obiectum penetrat. Deuoluitur igitur tota difficultas ad cognitionem Angeli inferioris reſpectu ſuperioris: ratio autem dubitandi ſtatim ex dictis apparet; quia non videtur eſſe tanta intellectualitas Angeli inferioris, quanta eſt intelligibilitas Angeli ſuperioris. Ad cuius euidentiam ſciendum eſt, quod comprehenſio intellectualis dicitur per analogiam ad materialem: vnde ſicut comprehenſio materialis eſt duplex; vna latè ſumpta, quæ opponitur inſecutioni, & poteſt dici attingentia vel aſſecutio, & eſt potius apprehenſio; alia ſtrictè ſumpta, & eſt continentia vel incluſio alicuius corporis: ſic comprehenſio intellectualis alia eſt latè ſumpta, & eſt aſſecutio vel apprehenſio obiecti, iuxta illud Apoſtoli; Curro, ſi quomodò comprehendam; alia eſt ſtrictè ſumpta, quæ ſic deſcribitur à S. Auguſtino lib. 20. de Ciuitate Dei. cap. 8. Quicquid ſcientia comprehenditur, ſcientis comprehenſione finitur: quatenus nimirum nihil eſt in re ſic cognita, quod ſit extra cognitionem comprehendentem illam. & Epiſt. 112. cap. 9. ait: totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, quod nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circunſpici poſſunt: ſiue breuius illud comprehenditur, quod ita perfectè videtur, quantum ex parte ſui eſt viſibile, ita vt ſit adæquatio inter cognitionem vt attingentem, & obiectum vt cognoſcibile: vnde obiectum debet videri totum & totaliter ex parte ſui; quod eſt ipſum finiri cognitione, non quidem ſemper poſitiuè, vt dum Deus ſeipſum comprehendit, ſed ſaltem negatiuè.

Digitized by Google

Prima opinio Nazarij in præsēti, Suaris disp. 35. Metaph. sect. 4. & aliorum negat, quod Angelus inferior comprehendat superiorem. Probatur: Ad comprehensionem propriè dictam, de qua est sermo in præsenti. requiritur quod tanta sit ad minus intellectualitas cognoscentis, quanta est intelligibilitas cogniti, vt possit esse adæquatio ipsius cognitionis cum obiecto cognito: sed non est tanta intellectualitas Angeli inferioris, quanta intelligibilitas Angeli superioris; cum non sit tanta immaterialitas illius ac istius, quæ est radix tam intellectualitatis, quam intelligibilitatis; & etiam cum Angelus superior excedat inferiorem in ordine entitatiuo ac naturali, & consequenter etiam in ordine intelligibili qui fundatur supra entitatiuum, ita vt sit magis intellectiuus, & magis intelligibilis: ergo Angelus inferior non comprehendit superiorem; propter hunc enim excessum intelligibilitatis essentiæ diuinæ supra intellectualitatem intellectus creati, ipsa est incomprehensibilis ab illo.

Secundò; Quando obiectum non vnitur seipso potentiæ secundùm esse intelligibile; species vicaria ipsius debet esse ad minus æquè intelligibilis, & immaterialis, ac est ipsum obiectum; propterea in schola D. Thomæ negatur posse dari speciem intelligibilem quidditatiuè repræsentantē Deum; sed hoc maximè requiritur ad cognitionem comprehensiuam talis obiecti, nisi enim sit illa adæquatio speciei ad obiectum in immaterialitate, species non continebit perfectè & adæquatè obiectum in esse intelligibili & repræsentatiuo: sed species repræsentatiua Angeli superioris existēs in intellectu Angeli inferioris, non est æquè immaterialis, ac est Angelus superior repræsentatus, cum debeat esse proportionata in immaterialitate cum intellectu Angeli inferioris in quo recipitur, iuxta illud, omne quod recipitur, ad modum recipientis recipitur; constat autem quod intellectus Angeli inferioris non est æquè immaterialis, ac est essentia Angeli superioris: quilibet enim Angelus superior excedit inferiorem in immaterialitate, eiusque intellectum; propterea essentia Angeli superioris habet tantùm commensurationem & omnimodam connaturalitatem cum proprio intelllectu: ergo Angelus inferior non comprehendit superiorem.

Tertiò, si Angelus inferior comprehenderet superiorem, sequerentur plura inconuenientia. Primum, quod Angelus superior æquè perfectè cognosceretur ab inferiori, ac cognoscitur à seipso; quia tam ab illo, quam à seipso comprehenderetur; vna autem comprehensio non est magis perfecta cognitio, quam alia: hoc autem est falsum, quod Angelus superior æquè cognoscatur ab inferiori, ac à seipso, quia obiectum excellens perfectius cognoscitur ab excellentiori potentia. Secundum, quod Angelus inferior æquè perfectè cognosceret Deum authorem naturæ, ac cognoscit superior: vterque enim Deum cognosceret in comprehensione essentiæ superioris Angeli, ac proinde æqualiter ab vtroque cognitæ: quod tamen est falsum, nam Angelus superior est beatior beatitudine naturali, quam inferior, quæ beatitudo consistit in cognitione naturali Dei. Tertium, quod Angelus inferior deberet perfectè cognoscere omnes species intelligibiles superioris; ad comprehensionem quippe alicuius requiritur perfecta cognitio omnium, quæ in eo sunt præsertim connaturaliter: est autem contra D. Thomam qu. 16. de malo art. 8. vbi sic ait: Vnusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, & aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris: nam species intelligibiles superioris intellectus sunt vniuersaliores; & ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus: & ideo inferior intellectus non potest eas perfectè cognoscere; potest autem perfectè cognoscere eas, quæ sunt in inferiori intellectu, tanquam magis particulares, & secundùm suas vniuersaliores species potest de eis iudicare: ergo Angelus inferior non comprehendit superiorem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angeli omnes in mutua sui cognitione se comprehendunt: vnde quicumque inferior comprehendit quemcumque superiorem, & infimus comprehendit supremum. Ita docent communiter discipuli D. Thomæ in præsenti, Bannes citans Victoriam, & Soto, Gonçales disp. 25. Nostri Salmanticenses, & alij extra scholam D. Th.

Probatur conclusio triplici authoritate D. Thomæ. Prima habetur infra qu. 109. art. 3. ad 2. vbi sic ait: Secundùm ea, quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis, nec in Angelis, nec in dæmonibus: quia sicut supra dictum est, statim à principio suæ conditionis omnia nouerunt, quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideo maior plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis. Igitur ex D. Thoma Angelus superior nihil cognoscit cognitione naturali in seipso, quod non cognoscatur ab inferiori; alioquin posset illum de eo illuminare: si autem omnia, quæ cognoscuntur à superiori de seipso, etiam cognoscātur ab inferiori, cum superior seipsum per illam cognitionem comprehendat, etiam comprehendetur ab inferiori. Secunda habetur 2. contra Gentes cap. 98. vbi sic ait: Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiua est totius entis (id est creati & pertinentis ad ordinem naturæ, vt ibi explicat Ferrar. prout ordo naturæ

turæ excludit tam entia ordinis ſupernaturalis, quam entia ordinis purè intelligibilis, & includit entia naturalia ſub modo eſſendi entitatiuo,) Vnde cum ſubſtantia ſeparata per ſuam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipſa in ſua ſubſtantia conſiderata eſt quaſi potentia ad ſimilitudines intelligibiles, quibus totum ens cognoſcitur: & illæ ſimilitudines erunt actus eius, in quantū eſt intellectualis. Tertia habetur eodem libro cap. 99. vbi ſic ait: cum enim intellectus earū (ſcilicet ſubſtantiarum ſeparatarum) ſit perfectus naturali perfectione, vt pote totus in actu exiſtēs, oportet quod ſuum obiectum, ſcilicet ens intelligibile, vniuerſaliter comprehendat.

Secundò, probatur ratione ex his teſtimoniis deducta: Cuilibet Angelo, ab initio ſuæ conditionis, infunduntur omnes ſpecies intelligibiles, quidditatiuè repræſentātes omne ens naturale, prout ly naturale inuoluit ea omnia & ſola entia, quæ ſunt ordinis naturalis; hoc enim exigit perfectio naturæ Angelicæ, quod tam ipſa, quam eius potentiæ ſint ſtatim ab initio cōpletæ in actu primo, in ordine ad proprium & connaturale obiectum, quod reſpectu intellectus eſt totum ens naturale intelligibile; à quo deficit homo ex eo quod eſt inferioris perfectionis, vnde paulatim perficitur; Deus autem illum excedit ob ſummam ſuam puritatem & actualitatem, ratione cuius eſt ſemper in actu ſecundo; vnde hæ ſpecies, quantum eſt in ipſis, perfectè & totaliter repræſentant illa entia, quorum ſunt ſimilitudines formales & quidditatiuæ, & ita ſpecies ſuperioris Angeli exiſtens in intellectu inferioris, adæquatè illum ſuperiorem continet in eſſe intelligibili, ſecundùm omnes eius rationes & modos ordinis naturalis & entitatiui: aliunde verò ipſæ ſpecies ſunt connaturaliter omninò in intellectu cuiuſlibet Angeli, nihil enim præternaturale prærequiritur ad earum receptionem; ac proinde etiam cognitio conſequens eſt omninò connaturalis: & ratio vtriuſque eſt, quia omnes Angeli ſunt in eodem gradu immaterialitatis, maximo qui creaturæ competere poteſt; ſupremus gradus, qui eſt abſtrahere ab omni materia, etiam metaphyſica, & importat actum puriſſimum, eſt proprius ſolius Dei, qui eſt ſuum eſſe; gradus infimus, qui importat formam quidem ſpiritualem, in ſe ipſa eleuatam à materia, ſed tamen ipſi materiæ vnitam per modum formæ, competit ſoli homini; gradus autem medius, qui abſtrahit ab omni materia phyſica, ſed non metaphyſica, importat enim eſſentiam diſtinctam à proprio eſſe, eſt communis omnibus Angelis, & conſtituit naturam intellectualem, ſicut ſupremus conſtituit naturam intellectiuam in actu ſecundo puriſſimo, & infimus conſtituit naturam rationalem; vnde omnes Angeli conueniunt in eodem gradu immaterialitatis, imò & in eodem genere proximo, vt colligitur ex D.Th. ſupra quæſt. 50. art. 4. ad 1. & in 2. d. 3. qu. 1. art. 4. cuius ratio eſt, quia natura intellectualis eſt perfectiſſima in toto ordine vniuerſi, & ita ſub illa omnes gradus contenti debent eſſe ſpecifici & non generici, quia diuerſi gradus generici quodammodo conſtituunt diuerſitatem naturæ, & ſic facerent alias naturas ſuperiores, quam ſit natura intellectualis; quæ autem conueniunt in eodem gradu immaterialitatis, conueniunt in eadem intelligibilitate & intellectualitate formaliter, immaterialitas quippe eſt radix vtriuſque; quamuis iuxta diuerſos modos participandi eundem gradum immaterialitatis, ſit diuerſa intelligibilitas & intellectualitas materialiter, & quaſi per accidens; quia gradus immaterialitatis per ſe primò & cōpletè pertinet ad ordinem intelligibilem, connotando tamen ordinem entitatiuum, non autem complètè pertinet ad ordinem entitatiuum; quandoquidem dicit tantum rationem genericam in eſſe rei, contrahibilem per diuerſas ſpecies & modos in eſſe rei, & in hoc ordine formales; dicit verò rationem atomam in eſſe intelligibili, quia diuerſæ ſpecies entis intelligibilis deſumuntur ex diuerſis gradibus immaterialitatis; & ita diuerſi modi participandi aliquem gradum immaterialitatis, vt pote pertinentes ad eſſe rei, ſe habent de materiali & per accidens ad intelligibilitatem & intellectualitatem, vnde non variant intelligibilitatem & intellectualitatem formalem: ſed ad cognitionem comprehenſiuam alicuius obiecti, ſufficit quod in cognoſcente ſit ſpecies quidditatiuè repræſentans illud, ſiue repræſentans illud totaliter, & quoad omnes rationes tam formaliter, quam eminenter in illo repertas, pertinentes tamen ad ordinem naturalem; & quod talis ſpecies ſit in cognoſcente omnino connaturaliter, propter proportionem vtriuſque in eodem gradu immaterialitatis; nam ex qua parte ſpecies totaliter repræſentat obiectum, poteſt obiectum per illam omninò penetrari; ex qua verò parte illa ſpecies eſt omninò connaturalis cognoſcenti, intellectus eius poteſt illam totaliter penetrare ſua cognitione adæquando; propter defectum enim connaturalitatis & proportionis inter eſſentiam diuinam per modum ſpeciei intelligibilis, & intellectum creatum (ipſa quippe diuina eſſentia eſt in ſupremo gradu immaterialitatis, diuinoque proinde intellectui ſoli omninò connaturalis, creato verò intellectui ſecundùm quid tantùm connaturalis, id eſt cum mixtione ſupernaturalitatis prouenientis ex eleuatione luminis gloriæ) ſequitur; quod intellectus creatus non poteſt comprehendere Deum, non obſtante quod diuina eſſentia quidditatiuè & totaliter, quantum eſt in ſe, Deum repræſentet:

Digitized by Google

tet: ergo Angelus inferior comprehendit superiorem.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta est intellectualitas Angeli inferioris, quanta intelligibilitas Angeli superioris, formaliter & purè considerata, quia ambo sunt in eodem gradu immaterialitatis; quamuis materialiter considerata vtraque, sit maior intelligibilitas Angeli superioris, quam intellectualitas Angeli inferioris, propter diuersum modum participandi eundem gradum immaterialitatis, quo superior excedit inferiorem: ratione igitur æqualis formaliter intelligibilitatis & intellectualitatis, fundatæ in eodem gradu immaterialitatis, possunt Angeli se mutuò comprehendere; quamuis ratione inæqualis materialiter intelligibilitatis & intellectualitatis, fundatæ in diuersis modis participandi eundem gradum immaterialitatis sequatur quod Angelus superior comprehendat inferiorem clarius & perfectius, & per species vniuersaliores, quam inferior comprehendat superiorem; sed hæc claritas & perfectio se tenet ex parte cognoscentis, non autem ex parte rei cognitæ, quasi sit aliquid in ipsa, quod non clarè & perfectè videatur. Ad illud quod subditur de essentia diuina, dicendum quod ipsa excedit intellectum creatum quemcumque in gradu immaterialitatis.

Ad secundum dicendum similiter, quod species Angeli superioris existens in intellectu Angeli inferioris, est eiusdem immaterialitatis formalis cum Angelo superiori, ac ipsi proportionata in eadem immaterialitate formali, vnde ipsum perfectè continet in esse intelligibili; quod non potest dici de specie creata respectu Dei, qui solus est in supremo gradu immaterialitatis: est tamen ipsamet species Angeli superioris existens in intellectu Angeli inferioris, diuersæ immaterialitatis, vt ita dicamus, materialis, quæ consequitur diuersos modos participandi eundem gradum, quia in suo esse entitatiuo debet proportionari intellectui Angeli inferioris, & ita sicut intellectus Angeli inferioris est inferior in modo immaterialitatis, sic species Angeli superioris, quæ recipitur in intellectu inferioris, est inferior in suo esse entitatiuo in modo immaterialitatis Angelo superiori: ratio vtriusque est, quià forma, quæ secundùm suum esse entitatiuum recipitur, debet proportionari in eodem esse entitatiuo, cũ subiecto recipiente connaturaliter; ac proinde debet habere eundem modum immaterialitatis: sufficit autem, quod proportionetur in gradu immaterialitatis cum obiecto quidditatiuè repræsentato, quia ipsum habet repræsentare ob conuenientiam cum ipso in immaterialitate formali fundata in eodem gradu, vt dictum est. Ad illud quod subditur, dicendum quod essentia Angeli superioris habet omnimodam commensurationem & connaturalitatem cum proprio intellectu, tam in esse intelligibili & in immaterialitate de formali, quam in esse naturali & in immaterialitate ac intelligibilitate de materiali; sed hæc omnimoda commensuratio & connaturalitas in vtroque esse siue ordine non requiritur ad comprehensionem.

Ad tertium dicendum, quod nullum sequitur inconueniens ex assignatis. Non primum: quia Angelus superior perfectius se cõprehendit, quam comprehendatur ab inferiori, ex parte potentiæ cognoscentis, vt probat ratio, non tamẽ ex parte rei cognitæ, vt docet nostra conclusio; Non secundum, quia licet ex parte rei cognitæ tam Angelus superior, quã inferior æqualiter cognoscat essentiã Angeli superioris, & Deum in ipsa: tamen ex parte cognoscentis Angelus superior perfectius cognoscit suam essentiam, & in ipsa Deum, quam cognoscat Angelus inferior, & ita Angelus superior est beatior beatitudine naturali quam inferior, propter illum excessum cognitionis ex parte cognoscentis, importantem maiorem claritatem ipsius cognitionis de eadem tamen re; Nec tertium: quia ad comprehensionem rei sufficit cognoscere perfectè essentiam ipsius, & omnia quæ consequuntur illam naturali necessitate per modum proprietatis, quales non sunt species intelligibiles Angeli; vnde ad comprehensionem Angeli superioris non est necesse, quod perfectè & distinctè cognoscantur eius species, quamuis possint cognosci ab inferiori, si Angelus inferior plures suas adunaret in ordine ad vnam Angeli superioris, vt pote vniuersaliorem, repræsentandam.

DVBIVM II.

Vtrum Angelus cognoscat omnia materialia comprehensiuè.

Supponendum est, quod nomine materialium intelligimus omnia corporalia; siue superiora & incorruptibilia, vt sunt cœli; siue inferiora & corruptibilia, vt sunt elementa; Si autem concedatur, quod Angelus ea cognoscat certum est ex dictis, quod non cognoscit ea per propriam sui essentiam, nec per essentiam eorum; si enim non cognoscit aliquo ex his modis Angelos immateriales, cum quibus habet maximam conuenientiam, multò minus cognoscit sic materialia, & ita indiget speciebus superadditis ad eorum cognitionem. Nec obstat id, quod D. Thomas docet hîc qu. 57. art. 1. statim in principio, quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora; & quod illud, quod in inferioribus continetur deficienter, & partialiter, & multipliciter; in superioribus continetur eminenter, & per quandam totalitatem, & simplicitatem: ex quo principio videtur sequi, quod Angelus cognoscit

gnoſcit omnia materialia, per ſuam eſſentiam, vt pote in ipſa contenta eminenter, tanquam ipſi Angelo inferiora. Sed ſi benè inſpiciatur mens D. Thomæ, eſt intelligendus iuxta expoſitionem Caietani, cum hac limitatione, videlicet, quantum poſſibile fuerit naturæ, illi ſuperiori, inſpecta conditione ipſius: non enim vult, quod quælibet ſuperiora contineant eminenter quælibet inferiora in ſuo eſſe naturali, & entitatiuo; hoc enim eſt falſum, ſolùm quippe id aſſerimus, quando ex cauſalitate ſuperiorum in inferiora illud colligimus, ſicut ex vniuerſali & æquiuoca cauſalitate Dei reſpectu omnium inferiorum, colligimus Deum continere perfectionem cuiuſcumque entis creati eminēter, totaliter, & in ſumma ſimplicitate & vnitate: Ratio autem, cur ſuperiora non contineāt in ſuo eſſe entitatiuo & naturali perfectionem inferiorum, eſt, quia eſſe cuiuſcūque creaturæ determinatur ad certā ſpeciem per genus & differentiam; & ita non comprehendit perfectionem aliarum ſpecierum ordinariè, quamuis eius perfectio ſit maior, ſed ſolùm aliquando continet perfectionem alterius ſubordinati; ſed hæc continentia eminentialis inferioris in ſuperiori, vt caloris in luce, colligitur ex cauſalitate, vt dictum eſt. Quod autem ſic intelligendus ſit D. Thomas, conſtat ex vltimis verbis eiuſdem articuli, vbi ſic ait: Sic igitur omnia materialia in ipſis Angelis præexiſtunt: ſimplicius quidem & immaterialius, quam in ipſis rebus: multiplicius autem & imperfectius, quam in Deo: omne autem, quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius, in quo eſt: Angeli autem ſecundùm ſuam naturam ſunt intellectuales: & ideo ſicut Deus per ſuam eſſentiam materialia cognoſcit, ita Angeli ea cognoſcunt per hoc, quod ſunt in eis per ſuas intelligibiles ſpecies. Hæc D. Thomas: ſed adhuc expreſſius & clarius explicat doctrinam in hoc ſupponendo traditā q. 2. de veritate art. 2. vbi ſic ait: Sciendū igitur quod res aliqua inuenitur perfecta dupliciter. Vno modo ſecundùm perfectionē ſui eſſe, quod ei competit ſecundùm propriā ſpeciem: ſed quia eſſe ſpecificum vnius rei eſt diſtinctum ab eſſe ſpecifico alterius rei; ideo in qualibet re creata huiuſmodi perfectioni habitæ in vnaquaque re tantùm deeſt de perfectione ſimpliciter, quantum perfectius in aliis ſpeciebus inuenitur, vt ſic cuiuſlibet rei perfectio in ſe conſideratæ ſit imperfecta, veluti pars totius perfectionis vniuerſi, quæ cōſurgit ex ſingularum rerum perfectionibus inuicē congregatis. Vnde, vt huic imperfectioni aliquod remediū eſſet, inuenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, ſecundùm quod perfectio, quæ eſt propria vnius rei, in altera inuenitur: & hæc eſt perfectio cognoſcentis, in quantum eſt cognoſcens; quia ſecundùm hoc à cognoſcente aliquid cognoſcitur, quod ipſum cognitum aliquo modo eſt apud cognoſcentem: & ideo in 3. de anima dicitur anima eſſe quodammodo omnia, quia nata eſt omnia cognoſcere. & ſecundùm hunc modum poſſibile eſt, vt in vna re totius vniuerſi perfectio exiſtat.

Prima opinio Commentatoris 12. Metaphyſicæ textu 51. negat quod Angelus cognoſcat ſingularia materialia. Ad hanc opinionem reducuntur hi, qui vt refert D. Thomas, aſſerebant Angelos non cognoſcere ſingularia immediatè in ſeipſis, ſed in ſuis cauſis vniuerſalibus, & quaſi in confuſo, ſicut eclipſis futura cognoſcitur ab Aſtrologis. Probatur hæc opinio: Intellectus humanus non cognoſcit ſingularia materialia, ſaltem directè, vt certum eſt in ſchola D. Thomæ, cuius ratio eſt, quia potentia intellectiua hominis eſt immaterialis, & ita non poteſt directè cognoſcere ſingularia materialia, vt pote materiæ concreta: ergo multò minus intellectus Angelicus poteſt cognoſcere eadem materialia ſingularia, cum ſit purior & immaterialior humano.

Secundò; Requiritur proportio inter obiectum cognitum & potentiam cognoſcitiuam, ſaltem vt cognitio ſit perfecta & comprehenſiua; propterea dicimus, quod obiectum intellectus humani pro hoc ſtatu, eſt quidditas rei materialis: ſed inter ſingularia materialia & intellectum Angelicum nulla eſt proportio; proportio quippe, quæ requiritur inter obiectum cognoſcibile & potentiam cognoſcitiuam, fundatur in immaterialitate, quæ eſt radix cognoſcibilitatis, tam actiuæ, quam paſſiuæ; nulla autem talis proportio poteſt eſſe inter ſingularia materialia & intellectum Angelicum omninò immaterialem, vt conſtat ex ipſis terminis: ergo Angelus non cognoſcit ſingularia materialia.

Tertiò; Si Angelus cognoſceret ſingularia materialia, vel illa cognoſceret per ſingulas ſpecies ipſis adæquatas, vel illa cognoſceret per ſpeciem naturæ vniuerſalis, v. g. omnes homines in ſingulari per ſpeciem naturæ humanæ: ſed neutrum dici poteſt: non primum; tum quia ex D. Thoma Angeli cognoſcunt per ſpecies vniuerſaliores, tum quia aliàs eſſent propè infinitæ ſpecies in Angelo: nec ſecundum dici poteſt; tum quia illa ſpecies repræſentans naturam communem cum omnibus indiuiduis, eſſet infinita in repræſentando, quia ſunt poſſibilia infinita indiuidua naturæ materialis, & ita eſſet infinitè perfecta, & adæquaret idæam diuinam; tum quia ſimul repræſentaret oppoſita, nam repræſentando omnia indiuidua illius naturæ, ſimul deberet repræſentare omnes eorum affectiones & accidentia ſimul, quæ tamen ſucceſſiuè ſunt oppoſita; tum quia repræſentaret futura contingentia, nam repræſentando ſingularia materialia hîc & nunc, deberet repræſentare eorum exiſtentiam & durationem,

rationem, & consequenter per illam Angelus cognosceret futura contingentia, cuius tamen contrarium docet D.Th. hîc qu. 57. art. 3. ergo Angelus non cognoscit singularia materialia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus cognoscit omnia materialia. 2. etiam singularia. 3. distinctè & comprehensiuè. 4. per eandem speciem, per quam cognoscit naturam specificam. Ita communiter docent discipuli D. Thomæ, & alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis, tum authoritate, tum ratione D. Thomæ hîc qu. 57. art. 1. declarata in supponendo: quam etiã adducit 2. contra Gentes cap. 99. his verbis: Cum species rerum distinguantur, sicut species numerorum, vt supra habitum est: oportet, quod in specie superiori cõtineatur aliqualiter (id est quantũ possibile fuerit naturæ illi superiori, inspecta conditione ipsius) quod est in inferiori, sicut maior numerus continet minorem: Cum igitur substantiæ separatæ sint supra substantias corporales: oportet, quod ea, quæ sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius, in quo est.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Psalmo 90. dicitur: Angelis suis Deus mandauit de te, vt custodiant te in omnibus viis tuis. Ad Hebręos. 1. Omnes sũt administratorij spiritus. Augustinus in psalmum 146. ait: Quicquid finitum mundus iste complectitur, etiam si non homini, tamen est Deo, parum dico Deo, Angelis numeratũ est. Chrysost. homilia. 5. in Matthæum ait: Diabolus princeps aëris constitutus, totam terram non solùm sciebat, sed etiam videbat: & ideo poterat Christo singula loco certissimè digito demonstrare. Idem docet D. Thomas, tum hîc quæst. 57. art. 2. tum in 2. d. 3. quæst. 2. art. 3. vbi contrariam opinionem vocat hæreticam & veritati, sacræ Scripturæ contrariam, tum 2. contra Gentes cap. 100. Deinde probatur ratione eiusdem Angelici doctoris locis citatis adducta, quam sic breuius loco vltimo proponit: Quod potest inferior virtus, potest & superior (quando scilicet sunt eiusdem generis, puta cognoscitiui) sed eminentius. Vnde virtus inferior operatur per multa, vbi virtus superior per vnum tantùm operatur: Virtus enim quantò est superior, tantò magis colligitur & vnitur: è contrario verò virtus inferior diuiditur & multiplicatur. Vnde videmus, quod diuersa genera sensibilium, quæ quinque sensus exteriores percipiunt, vna vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturæ, quam substantia separata: ipsa autem cognoscitiua est vniuersalium & singularium, per duo principia, scilicet per sensum & intellectum: substantia igitur separata, quæ est altior, cognoscit vtrumque altiori modo per vnum principium, scilicet intellectum.

Probatur tertia pars conclusionis, ex dictis: nam adductæ authoritates & rationes probant Angelum cognoscere singularia materialia distinctè, vt ostendit D. Thomas hîc quæst. 57. ar. 2. nam administratio Angeli circa singularia materialia, eius prouidentia, & motus cœlorum, supponit in eo cognitionem ipsorum singularium, prout sunt hîc & nunc, ac proinde distinctam. Quod autem sit comprehensiua, probatur ex his, quæ ibidem docet D. Thomas; ait enim: Modus autem, quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest, quod sicut à Deo effluunt res, vt subsistant in propriis naturis: ita etiam vt sint in cognitione Angelica. Manifestum est autem, quod à Deo effluit in rebus, non solùm illud, quod ad naturam vniuersalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt indiuiduationis principia: est enim causa totius substantiæ rei, & quantum ad materiam, & quantum ad formam: & secundùm quod causat, sic & cognoscit, quia scientia eius est causa rei, vt supra ostensum est. Sicut igitur Deus per suam essentiam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, & per eam omnia cognoscit, non solùm quantum ad naturas vniuersales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita Angeli per species à Deo inditas res cognoscunt, non solùm quantum ad naturam vniuersalem, sed etiam secundùm earum singularitatem, in quantum sunt quædam repræsentationes multiplicatæ illius vnicæ & simplicis essentiæ. Deinde, probatur ratione: Ad hoc vt aliquod obiectum distinctè & comprehensiuè cognoscatur ab aliquo cognoscente, duo requiruntur, & sufficiunt: Primum est, quod sit tanta cognoscibilitas actiua cognoscentis, quanta cognoscibilitas passiua obiecti cogniti, ad hoc vt sua cognitione cognoscens adæquet obiectum: Secundum est, quod species repræsentatiua obiecti, qua cognoscens vtitur, adæquatè repræsentet ipsum obiectum secundùm omnes eius rationes, ad hoc vt sit in esse repræsentatiuo perfectè id, quod est obiectum in esse naturali & entitatiuo; & ita obiectum media specie vicaria sui adæquatè & totaliter in esse cognoscibili vniatur potentiæ cognoscitiuæ: sed vtrumque reperitur in præsenti primum quidem, quia species intelligibiles, quas habent Angeli singularium materialium, sunt quædam repræsentationes multiplicatæ vnicæ & simplicis essentiæ diuinæ, in qua omnia entia præhabentur eminenter & relucent distinctè secundùm omnes eorum rationes; & continent in esse intelligibili ac repræsentatiuo illud omne adæquatè, quod entia continent in suo esse naturali & entitatiuo; secundum etiam reperitur, quia cognoscibi-

Digitized by Google

gnoſcibilitas tam actiua, quam paſſiua procedit ab immaterialitate, quam conſtat eſſe non ſolùm tantam in Angelo, quantam in rebus materialibus, imò multò maiorem, vt patet ex ipſis terminis: ergo Angelus cognoſcit diſtinctè & comprehenſiuè omnia materialia, etiam ſingularia.

Probatur quarta pars concluſionis; tum ex dictis dubio vltimo præcedentis diſputationis, ex quibus manifeſta manet hæc pars concluſionis; tum expreſſa authoritate D. Thom. hîc q.57.art.2.ad 3. vbi ſic ait: Angeli cognoſcunt ſingularia per formas vniuerſales, quæ tamen ſunt ſimilitudines rerum.& quantum ad principia vniuerſalia, & quantũ ad indiuiduationis principia, & 2.cõtra Gẽtes cap.100.vbi ſic ait: Quia verò ſimilitudines rerũ in intellectu ſubſtantiæ ſeparatæ ſunt vniuerſaliores, quã in intellectu noſtro, & efficaciores ad hoc, quod per eas aliquid cognoſcatur, per ſimilitudines rerũ materialium ſubſtantiæ ſeparatæ nõ ſolùm cognoſcunt res materiales ſecundùm rationẽ generis, vel ſpeciei, ſicut intellectus noſter, ſed etiam ſecundùm indiuidua. Deinde probatur ratione D.Thom. Species Angelicæ effluunt à Deo immediatè, tanquam participationes diuinæ eſſentiæ ſiue diuinarũ idæarum, non autẽ abſtrahuntur ab ipſis rebus materialibus, ſicut abſtrahuntur ſpecies intellectus humani: ergo non debent habere limitationem, quam ex hac abſtractione habẽt ſpecies intellectus humani; (per hoc enim quod iſtæ abſtrahuntur à phantaſmatibus, abſtrahunt à ſingularitate, & ſolùm repræſentant naturam communem) ſed participant amplitudinem diuinarum idæarum, ita quod repræſentant naturam communem, & ſimul omnia ſingularia & indiuidua ipſius, contenta in virtute cauſarum naturalium, & aliquando futura. Hoc explicat D.Th. in 2. d.3. q.2.art.3 ad 3.dicens: Quantò aliquis Angelus eſt ſuperior, tantò plura vna ſpecie cognoſcere poteſt: nullus tamen eſt, in quo oporteat ſecundùm numerum indiuiduorũ ſpecies multiplicari; quia per vnam ſpeciem omnia indiuidua illius ſpeciei cognoſcit: & illa ſpecies efficitur propria ratio huius vel illius, ſecundùm reſpectum ad hoc vel ad illud, per modum quo idææ in intellectu diuino multiplicãtur. Quod etiam repetit quodlibeto 7. art. 3. vbi inſuper addit in reſpõſione ad primum, quod Angelus per eandem ſpeciẽ, per quam cognoſcit indiuiduum, cognoſcit omnia eius accidentia; ait enim: Sicut autem per vnam ſpeciem concreatã poteſt cognoſcere diuerſa indiuidua: ita etiã multò amplius poteſt per vnam cognoſcere, quicquid eſt in vno indiuiduo, vt nõ oporteat eum aliam ſpeciem habere, qua cognoſcit colorem & odorem vnius pomi; ſed ſimul cognoſcendo hoc pomum, cognoſcit quicquid eſt in pomo illo, & eſſentialiter, & accidentaliter. Ex quibus patet, quod poteſt Angelus prout libuerit, vti ſuis ſpeciebus, vel adæquatè attendendo ad omnia in eis actu & in exercitio repræſentata, vel inadæquatè attendendo tantùm ad aliqua eorum, & non ad alia.

Ad primum ergo dicendum cum D.Tho. 2.contra Gentes cap.100. quod ſpecies rerum intelligibiles contrario ordine perueniunt ad intellectum noſtrum, & ad intellectum ſubſtantiæ ſeparatæ: Ad intellectum enim noſtrũ perueniunt per viam reſolutionis, ſcilicet per abſtractionem à conditionibus materialibus indiuiduantibus: vnde per eas ſingularia à nobis cognoſci non poſſunt (ſcilicet directè & immediatè; nam indirectè cognoſci poſſunt per eas, ſicut & mediatè directè, per nouã ſcilicet ſpeciem ex illis formatam) Ad intellectum autem ſubſtantiæ ſeparatæ perueniunt ſpecies intelligibiles, quaſi per viam compoſitionis: habet enim ſpecies intelligibiles ex aſſimilatione ſui ad primam intelligibilem ſpeciem intellectus diuini: quandoquidem non eſt à rebus abſtracta, ſed rerum factiua; eſt autem factiua non ſolùm formæ, ſed materiæ quæ eſt indiuiduationis principium: ſpecies igitur intellectus ſubſtantiæ ſeparatæ totam rem reſpiciunt, & non ſolùm principia ſpeciei, ſed etiam principia indiuiduantia; Non eſt igitur ſingularium cognitio ſubtrahenda ſubſtantiis ſeparatis, licet intellectus noſter ſingularia cognoſcere non poſſit (id eſt directè & immediatè) per ſpecies abſtractas: nam anima ſeparata per ſpecies infuſas ſingularia directè & immediatè cognoſcit: in ſtatu verò vnionis, quamuis ea non cognoſcat directè per ſpecies abſtractas, benè tamen per alias de nouo formatas, & inſuper pertingit ad ſubſtantiam; & propterea perfectius ea cognoſcit, quam ſenſus qui attingit tantùm accidentia eorum.

Ad ſecundum dicendum, quod eſt proportio inter intellectum Angelicum & ſingularia materialia, qualis requiritur inter obiectum & potentiam cognoſcitiuam: non quidem ſecundùm modum eſſendi, quem illa habent in ſeipſis à parte rei; ſed ſecundùm modum eſſendi, quem habent in ſpeciebus exiſtentibus in intellectu Angelico: & idem dicendum de ipſis materialibus reſpectu intellectus humani.

Ad tertium dicendum, quod Angelus cognoſcit ſingularia materialia per ſpeciem naturæ vniuerſalis. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quod licet ſpecies Angelici intellectus, quantum eſt in ſe, ſit repræſentatiua infinitorum indiuiduorum alicuius naturæ vniuerſalis, non tamen ſequitur quod ſit ſimpliciter infinita in repræſentando, ſed tantùm quod ſit infinita ſecundùm quid & in aliquo genere, quod facile conceditur; & ita non eſt infinitè perfecta, nec adæquat diuinam eſſentiam per modum idææ conſideratam, quæ in ſeipſa

Digitized by Google

ſeipſa vna & ſimpliciſſima omnia repræſentat, multiplicantur autem idææ in Deo ex diuerſis reſpectibus diuinæ eſſentiæ ad has, vel illas res repræſentandas. Ad ſecundam impugnationē dicendum,quod ſpecies intelligibilis Angelica repræſentat quidem ſimul oppoſita ex parte ſui repræſentantis, ſed non ex parte rei repræſentatæ, quia res repræſentata non ſtat ſimul ſub oppoſitis. Igitur eadem ſpecies ſimul repræſentat Petrum album & nigrum, ſed non ſimul exiſtentem album & nigrum, at pro diuerſo tempore,ex eo quod illæ ſpecies Angelicæ ſunt altioris ordinis, & quodammodo participant vnitatem & ſimplicitatē diuinarum idæarum, quæ ſimul repræſentant oppoſita, quæ tamen ſucceſſiuè pro diuerſo tempore eueniunt. Ad tertiam impugnationem dicendum, quod ſpecies intelligibilis Angelica non repræſentat futura contingentia in actu ſecundo & exercito, vt dicetur dubio ſequenti, quia vt repræſentet ſic,requiritur tanquam cōditio omninò neceſſaria,eorum exiſtentia & propria duratio exercita,quam non habent futura vt ſic;ſed aliquando habebunt.

DVBIVM III.

Vtrum Angelus per vires ſuæ naturæ certò cognoſcat futura contingentia, & libera.

SVpponendum eſt,quod ſpecies intelligibiles in intellectu Angelico exiſtentes, ſunt participationes diuinarum idæarum, vt ſæpe dictum eſt: idææ autem diuinæ comparantur ad res, & vt cauſæ effectrices, & vt ſimilitudines repræſentantes, ſiue melius vt cauſæ exemplares exercitæ: diuerſimodè tamen repræſentant res actuales, ac res poſſibiles; nam res actuales repræſentant ſecundùm eſſe, quod habent in ſeipſis conſtitutæ extra idæas, & in quo imitantur ipſas; res autem poſſibiles repræſentant ſecundùm earum eſſe, quod adhuc habent in cauſis, & ita repræſentant eas vt factibiles,& vt poſſunt imitari diuinas idæas.Hæc duplex perfectio diuinarum idæarum nempe cauſæ effectiuæ & exemplaris rerum non communicatur ſpeciebus intelligibilibus Angelorum, ſed ſolùm communicatur illis, quod ſint quædam perfectæ ſimilitudines rerum: ex quo ſequitur, quod cum diuinæ ideæ repræſentent res; & vt cauſa, tam effectiua, quam exemplaris ſuum effectum; & vt quodammodo ſimilitudo ſuum ſimile: tamen ſpecies Angelicæ non repræſentant res, vt cauſa effectum,ſed tantùm vt ſimilitudo ſuum ſimile: & ita ſemper repræſentant res vt ſunt in ſeipſis; cum tamen idææ diuinæ repræſentent eas & in ſeipſis, per modum ſimilitudinis excellentis & excedentis, & vt ſunt in cauſa, per modum cauſæ effectricis & exemplaris in actu primo. Igitur ſpecies intelligibiles Angelicæ dicuntur participationes diuinarum idæarum,non quantum ad cauſalitatem effectiuam aut exemplarem, ſed quantum ad repræſentationem formalem. Hanc doctrinam tradit D.Thomas qu. 8. de veritate art.11. vbi ſic ait: Rationes idæales in Deo exiſtentes ſunt effectiuæ rerum,non ſolùm quantum ad formam, ſed etiam quantum ad materiam: & ideo ſimilitudines ſunt rerum quantum ad vtrumque. Et propter hoc cognoſcitur res à Deo, non ſolùm in vniuerſali natura ex parte formæ; ſed etiam in ſua ſingularitate ex parte materiæ. Sicut autem ab intellectu diuino effluunt res naturales ſecundùm formam & materiam, ad eſſendum ex vtroque: ita effluunt formæ intellectus Angelici ad cognoſcendum vtrumque; & ideo per formas innatas cognoſcunt res in ſua ſingularitate & vniuerſalitate, in quantum ſunt ſimiles formis factiuis, ſcilicet idæis in mente diuina exiſtentibus, quamuis ipſæ non ſint rerum factiuæ. Adhuc magis explicat efficientiam diuinarum idæarum reſpectu rerum, & vim repræſentandi eaſdem res, ab ipſis communicatam ſpeciebus Angelicis, quodlibeto 7. art. 3. his verbis: Per formam autem,quæ eſt cauſa rei, hoc modo cognoſcitur res, ſecundùm quod forma illa eſt cauſa eius. Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, ſed materia præſuppoſita inducit formam artis, forma artis, quæ eſt in mente artificis, non eſt ſimilitudo artificiati, niſi quoad formam tantùm: vnde per eam non cognoſcit artificiatum in particulari, niſi formam artificiati per ſenſum accipiat. Artifex autem increatus, ſcilicet Deus, non ſolùm producit formam, ſed etiam materiam: vnde rationes idæales in mente ipſius exiſtentes, non ſolùm ſunt efficaces ad cognitionem vniuerſalium ſed etiam ad ſingularia cognoſcenda à Deo; Sicut autem illæ rationes ideales effluunt in res producendas in eſſe ſuo naturali, in quo particulariter vnumquodque ſubſiſtit in forma & materia; ita procedunt in mentes Angelicas, vt ſint in eis principium cognoſcendi res ſecundùm ſuum totum eſſe,in quo ſubſiſtunt: & ſic per ſpecies infuſas ſibi ab arte diuina, Angeli non ſolùm vniuerſalia, ſed etiam particularia cognoſcunt, ſicut & Deus. Quærimus autem in præſenti, vtrum per ipſas cognoſcant, ſicut cognoſcit Deus, futura contingentia & libera certò per vires ſuæ naturæ:loquimur igitur de cognitione naturali, non ſupernaturali per reuelationem;ſi enim hæc conceditur prophetis, poteſt etiam concedi Angelis: loquimur de cognitione certa & infallibili, non de incerta & coniecturali aut probabili tantùm: loquimur de futuris contingentibus & liberis, & non de futuris omninò neceſſariis; hæc enim cognoſci poſſunt certò & infallibiliter ab hominibus, & multò magis ab Angelis.

Prima

Prima opinio, ſed erronea, quorundam Antiquorum, quam ſequuntur recentiores aliqui Aſtrologi, aſſerit quod Angelus per vires ſuæ naturæ certò cognoſcat futura contingentia & libera; imò addit, quod ex aſtrorum diſpoſitione poſſunt præuideri & prædici futuri euentus quantumcumque contingentes, ac pendentes ex noſtra libertate, ita vt de illis detur vera ſciētia, quæ ſit pars naturalis Aſtrologiæ. Probatur authoritate ſacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum. Geneſis 1. dicitur, Fiant luminaria magna, &c. & ſint in ſigna. Iob. 37. dicitur: In manu omnium hominum ſignat, vt nouerint ſinguli opera ſua. Auguſtinus lib 12. ſuper Geneſim ad litteram cap. 13. dicit, quod animæ humanæ, ſecundùm quod à ſenſibus corporis abſtrahitur competit futura præuidere. Gregorius lib. 4. Dialogorum cap. 26. aſſerit, quod ipſa aliquando animarum vis ſua ſubtilitate aliqua futura præuidet: ergo multò magis Angeli, qui ſunt ſubtilioris cognitionis, per vires ſuæ naturæ, certò cognoſcent futura contingentia & libera. Maxime, quia de facto Angeli mali prænunciant multa futura contingentia, quæ re vera ita contingunt, vt refert Auguſtinus lib. de diuinatione dæmonum cap. 6. & 7. Et conſequenter debent illa certo præſcire, ſiue prius cognoſcere.

Secundò, Deus certò & infallibiliter cognoſcit futura contingentia & libera: imò etiam Chriſtus Dominus per ſpecies infuſas, vt communiter conceditur: ergo etiam Angelus illa cognoſcit, cum eius ſpecies inditæ ſint participationes diuinarum idæarum, per quas Deus illa futura cognoſcit, vt ſæpe docet D. Thomas, & perfectiores quam ſint ſpecies infuſæ animæ Chriſti, vt etiam docet D. Thomas 3. p. q. 10.

Tertiò, Ex vna parte ſpecies Angelicæ ſunt repræſentatiuæ futurorum contingentium & liberorum nam de facto illa actu repræſentant, quando actu exiſtunt: hæ quippe ſpecies ſunt ordinatæ à Deo authore naturæ ad repræſentandum, quicquid pertinet ad hoc vniuerſum; conſtat autem, quod omnia actualia pro aliqua temporis differentia ad illud pertinent, ſiue ſint præterita, ſiue præſentia, ſiue futura; & conſequenter hæ ſpecies ſunt repræſentatiuæ omnium iſtorum: nec poteſt dici, quod ad actualē repræſentationem requiritur exiſtentia & actualis duratio obiecti repræſentati; quia communiter conceditur, quod hæ ſpecies repræſētant præterita, quæ iam non exiſtunt, nec durant: Ex alia verò parte Angelus comprehendit ſuas ſpecies, & ita perfectè videt quænam repræſentent, ac proinde videt in ipſis omnia obiecta repræſentata: ergo Angelus per vires ſuæ naturæ, certò cognoſcit futura contingentia & libera; ſaltem cognitione abſtractiua.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus per vires ſuæ naturæ, & per eas ſpecies quas de facto habet infuſas ab initio ſuæ creationis, non cognoſcit, nec cognoſcere poteſt certò futura contingentia & libera ſpecificatiuè 2. & multò minus reduplicatiuè. 3. poteſt tamen per alias ſpecies infuſas, vtroque modo illa certò cognoſcere. 4. non quidem cognitione intuitiua, ſed abſtractiua. Hæc cōcluſio, quoad primam & ſecundam partem eſt omninò certa; quoad tertiam verò & quartam eſt valdè recepta & communis.

Probatur prima pars concluſionis authoritate ſacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. Iſaiæ 41. dicitur: Annuntiate, quæ ventura ſunt in futurum, & ſciemus, quia dij eſtis vos. Item cap. 46. dicitur: Nec eſt ſimilis mei: annuntians ab exordio nouiſſimum, & ab initio, quæ necdum facta ſunt. In quibus teſtimoniis habetur, quod ſit propriū Dei annuntiare futura cōtingentia & libera, ac proinde illa certò cognoſcere: capite verò 44. dicitur: Ego ſum dominus &c. irrita faciens ſigna diuinorum, & Ariolos in furorem vertens, conuertens ſapientes retrorſum, & ſcientiam eorum ſtultam faciens: Et cap. 47. deridetur populus Hebræus, quod fideret Aſtrologis iudiciariis: dicitur enim, defeciſti in multitudine conſiliorum tuorum: ſtent, & ſaluent te Augures cœli (ſiue Aſtrologi cœli, vt legunt ſeptuaginta Interpretes) qui contemplabantur ſydera, & ſupputabant menſes, vt ex eis annuntiarent ventura tibi. Sancti Patres ſunt vnanimes in hac doctrina. Baſilius illam tradit lib. de ſpiritu ſancto cap. 16. Chryſoſtomus hom. 18. in cap. 1. Ioannis dicens: Certa futurorum prædictio immortalis Dei ſolius opus eſt. Hieronymus in cap. 2. Danielis habet: Confitentur magi, confitentur Arioli, & omnis ſcientia ſæcularis litteraturæ, præſcientiam futurorum non eſſe hominum, ſed Dei. Iſidorus lib. de ſummo bono cap. 10. ait: Quæ futura ſunt, Angelis à Deo reuelantur; quia, niſi reuelatione diuina, cognoſcere non poſſunt ea. Idem habet Aug. 4. de Trinitate cap. 17. & tandem D. Thomas multis locis, vbi illud ex profeſſo probat: vnde quodlibeto 7. art. 3. ait: Effectus autem non eſt in cauſa ſua, vt in ea poſſit cognoſci, niſi ſit cauſa determinata ad effectum illum: ſicut patet in cauſis neceſſariis, quibus cognitis cognoſcuntur effectus earum; ſed cauſa contingens non determinatur ad effectum ſuum, niſi quando actu producit ipſum: vnde in cauſa contingente non eſt effectus eius, vt in ea poſſit cognoſci, niſi quando iam actu productus eſt. Et ideo Angelus per ſpecies concreatas, cognoſcens cauſas vniuerſales omnium ſingularium contingentium, non cognoſcit naturali cognitione effectus earum, antequam ſint in actu, ſed ſtatim cum actu ſunt; & ibidem ad 2. ait: Quando aliquid incipit eſſe præſens,

Angelus de nouo cognoſcit illud, non facta aliqua innouatione in ipſo Angelo, ſed in re cognoſcibili, in qua eſt aliquid, quod prius fuit, quod ſine ea cognita non cognoſcitur; & q. 16. de malo art. 7. ad 13. ait: Quòd dæmon non cognoſcit id, quod eſt futurum, non prouenit ex eo, quod intellectus ſuus ſit in potentia, ſed ex eo quod ſingulare futurum nondum participat formã ſpeciei, cuius ſimilitudo actu præexiſtit in intellectu dæmonis. Deinde probatur ratione, quam adducit D. Thom. hîc q. 57. art. 3. Si Angelus per vires ſuæ naturæ certò cognoſceret futura contingentia & libera: vel illa cognoſceret in ſeipſis, vel in ſuis cauſis, vt patet: quia omne quod eſt, vel eſt in ſeipſo per propriam exiſtentiam actu exercitam, vel eſt in ſuis cauſis, in quantum hæ continent illud in actu primo & in propria virtute: ſed Angelus per vires ſuæ naturæ non cognoſcit certò futura contingentia & libera, nec in ſeipſis, nec in ſuis cauſis; non quidem in ſeipſis, quia non ſunt in ſeipſis actu exiſtentia, nec in propria menſura, vt cõſtat ex ipſis terminis, propterea dicuntur futura, nec in menſura cognitionis Angelicæ, qua cognoſcit alia à ſe, hæc enim eſt tempus ſucceſſiuum, quod attingit tantùm præſentia; imò nec ſunt in menſura ipſius Angeli, videlicet æuo, quod licet ſit perfectius tẽpore, non tamen eſt ſuperius quaſi continens omnes eius differentias, vt oſtenſum eſt ſupra circa q. 14. hæc quippe ſuperioritas ſoli æternitati competit: nec cognoſcit ipſa in ſuis cauſis, non enim cognoſcitur effectus in cauſis, ſi effectus ſit futurus contingenter & liberè, quia cauſæ non ſunt determinatæ in ſeipſis ad eius productionem, ſed ſunt indifferentes ad illum producendum, vel non producendum, hanc enim indifferentiam importat contingentia & libertas; & quãuis cauſæ ſint extrinſecè à Deo determinatæ ad talem productionem, omnia quippe Deus prædeterminat extrinſecè ab æterno, vel futura, vel non futura; hæc tamen prædeterminato extrinſeca Dei non relucet in ſpeciebus Angelicis connaturalibus, in ipſis quippe ſolùm relucent ea, quæ pertinent actu ad hoc vniuerſum, & ſunt ea quæ habent exiſtentiam, aut iam habuerunt; non autem quæ adhuc ſunt futura, nondum enim computantur inter partes actuales vniuerſi; & Angelus, vt principalis pars vniuerſi, nihil amplius requirit, quam habere in ſe modo intelligibili omnia quæ actu pertinent ad hoc vniuerſum: ergo Angelus non cognoſcit certò per vires ſuæ naturæ futura contingentia & libera; cum tamen Deus certiſſimè illa cognoſcat, tum in cauſis determinatis, tum in ſeipſis; in cauſis quidem, quia videt illa in ſeipſo ut in prima & vniuerſaliſſima cauſa determinata ad illorum productionem per decretum ſuæ voluntatis, & in aliis cauſis ex vi eiuſdem efficacis decreti etiam determinatis ad infallibilem eorum productionem, & ſic prius naturâ videt vt futura; videt autem illa in ſeipſis, in quantum ab æterno exiſtunt in æternitate, quæ cum ſit ſimplex, toti tempori adeſt, & ipſum concludit, ſicut & illa omnia quæ cadunt ſub aliqua menſura inferiori, aut differentia illius: vnde concludit D. Thomas hîc art. 3. & ideo vnus Dei intuitus fertur in omnia, quæ aguntur per totum tempus, ſicut in præſentia, & videt omnia vt in ſeipſis ſunt: Angelicus autem intellectus, & quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate diuina; vnde non poteſt ab aliquo intellectu creato cognoſci futurum, vt eſt in ſuo eſſe: hic autem defectus in hoc conſiſtit, quod ſicut ſubſtantia Angelica non continet eminenter res inferiores, ſic nec æuum Angelicum proportionatum ſubſtantiæ Angelicæ, continet inferiores menſuras, ſed tantùm illis coëxiſtit ratione ſuæ virtualis ſucceſſionis & diuiſibilitatis.

Probatur ſecunda pars concluſionis. Futurum reduplicatiuè tale, vltra quidditatem ſuã ſpecificam & ſingularem, quam dicit ſpecificatiuè ſumptum, importat nouam aliquam formalitatem & intentionem, nempe coniunctionem ſuæ quidditatis cum propria exiſtentia actualiter futura, ac proinde reduplicatiuè ſumptum dicit aliquid maius, quam ſpecificatiuè ſumptum: ſicut ratio præteriti in ſenſibilibus importat nouam intentionem, ratione cuius ponitur memoria perfectiſſima potentiarũ ſenſibilium: ergo, cum Angelus per vires ſuæ naturæ, non cognoſcat certò futura contingentia & libera ſpecificatiuè, multò minus cognoſcit illa reduplicatiuè. Nec poteſt dici, quod cognoſcit illa in ſua veritate obiectiua. Quia vt dictum eſt ſupra circa quæſt. 14. hæc veritas ſupponit & conſequitur determinationem cauſarum, & maximè primæ: vnde cum probatum ſit, quod Angelus non cognoſcit certò per vires ſuæ naturæ, futura contingentia & libera, in determinatione ſuarum cauſarum, nec illa cognoſcit in ſua veritate obiectiua.

Probatur tertia pars concluſionis. Ex nullo capite apparet impoſſibilitas, quare Angelus non cognoſcat certò futura contingentia & libera, tam ſpecificatiuè, quam reduplicatiuè, per alias ſpecies infuſas: non enim repugnat ex parte ipſius Angeli, cum de facto per reuelationem illa cognoſcat: nec ex parte ſpecierum; potuit enim Deus illi infundere, ab initio ſuæ creationis, ſpecies ita eleuatas, vt non ſolùm repræſentarent quidditates rerum, ſed etiam varias earum intentiones, puta futuritionis; & ita potuit dari vna, quæ repræſentaret Antichriſtum vt futurum: eſto tales ſpecies non eſſent ita connaturales Angelo, ſicut ſunt illæ, quas de facto habet: ergo Angelus, per alias ſpecies infuſas, poteſt certò cognoſcere futura

contin

contingentia & libera, tam specificatiuè, quam reduplicatiuè; Maximè quia hoc conceditur animæ Christi, per species infusas deseruientes scientiæ inditæ.

Probatur quarta pars conclusionis. Cognitio intuitiua est de re præsente & coëxistente realiter ipsi cognoscēti, ita vt talis præsentia se habeat præuiè ad cognitionem, aut saltem concomitanter: cognitio verò abstractiua est de re absente siue non coëxistente cognoscenti: sed futura contingentia & libera non possunt esse præsentia & coëxistentia realiter Angelo cognoscenti, quantumuis illa cognosceret per alias species: ergo Angelus, etiam per alias species infusas, non potest cognoscere futura contingentia & libera, cognitione intuitiua, sed tantùm abstractiua.

Ad primum ergo dicendum, quod sidera sunt quidem signa, sed effectuum naturalium, non autem effectuum contingentium & liberorum; saltem non sunt signa horum certa & infallibilia: vnde dicitur, Vir sapiens dominabitur astris. Ad illud Iob dicendum cum D. Th. ibidem exponente, per manum denotari rationem & virtutem operandi: & ita eis significari, Deum ostendere vnicuique, quomodo congruè pro diuersis temporibus sua opera possit distribuere, hyemali nimirum, vel verno tempore, quia tempus serenitatis accommodatum est aliquibus operibus, & tempus pluuiæ aliis. Ad authoritatem sanctorum Patrum dicēdum, quod solùm volunt, quod animæ humanæ aliqua futura præuident, vel diuina & secreta reuelatione, vel ex aliqua influentia cœlesti, ad quod concurrit propria earum subtilitas: quando autem hæc præuisio fit ex influentia cœlesti, aut ex aliis signis naturalibus, non est certa & infallibilis, sed tantùm coniecturalis: & hanc concedimus Angelis; propterea Angeli mali, qui facilè prorumpunt in iudicia temeraria, absolutè pronuntiant vt futura, quæ tantùm vident vt futura per coniecturam; non est mirum autem, quod hæc ita aliquando contingant, vt prænuntiata sunt.

Ad secundum dicendum, quod species Angelicæ sunt quidem participationes diuinarum idearum, sed plurimum deficientes ab illarum perfectione, & ita solùm repræsentāt ea, quæ actu pertinent ad ordinem vniuersi, qualia non sunt futura contingentia & libera. Similiter prædictæ species sunt perfectiores speciebus infusis animæ Christi, quantum ad vniuersalitatem, non autem quantum ad alia: & ita species animæ Christi infusæ, vt pote præternaturales, & deseruientes scientiæ eius supernaturali, repræsentant actu futura contingentia & libera; cum tamen illa non repræsentent species Angelicæ connaturales.

Ad tertium dicendum, cum D. Thoma hic q. 57. art. 3. ad 3. quod licet species, quæ sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, & futura; tamen præsentia, præterita, & futura non æqualiter se habent ad rationes: quia ea, quæ præsentia sunt, habent naturam, per quam assimilantur speciebus, quæ sunt in mente Angeli, & sic per eas cognosci possunt. Sed quę futura sunt, nondum habent naturam, per quam eis assimilētur: vnde per eas cognosci non possunt. Quod sic amplius explicatur: Species Angelicæ directè repræsentant naturam communem, & ex consequenti alia quæ talem naturam participant, vt dictum est supra: vnde cum futura contingentia & libera nondū illam participent, non repræsentātur per illas species in actu & in exercitio; sicut repræsentantur actu & in exercitio per illas indiuidua existentia & præsentia; & similiter præterita: ex eo enim quod actu repræsentata fuerint per illas species, dum actu existerent, ipsæ species receperunt quandam determinationem, vt mediis ipsis intellectus Angelicus præterita cognoscat cognitione abstractiua, si dum existerēt, in ipsis cognouit cognitione intuitiua; vnde ex quadā reflectione intellectus Angelici species illæ reducuntur ad repræsentandum de nouo eadem, quæ prius repræsentauerant: & hoc maximè si illa præterita reliquerint aliquod vestigiū sui in aliquo effectu: si autem nullum tale vestigium reliquerint, nec cognita fuerint actu ab Angelo, dum existerēt (non enim omnia indiuidua, quæ extiterūt, cognouit quilibet Angelus) valde probabile est, quod non possunt cognosci ab Angelo per suas species connaturales, sicut si nunquā extitissent. Ad cōprehensionem verò illarum specierū, sufficit cognoscere, quod ipsæ sunt repræsentatiuæ in actu primo omniū, quæ possunt participare, secundùm ordinem causarum naturalium, naturam communem per se primo & directè repræsentatam per illas species; & cognoscere in ipsis, quæ actu & in exercitio repræsentant.

DVBIVM IV.

Vtrum Angelus per vires suæ naturæ possit certò cognoscere secretas cordium cogitationes.

Svpponendum est, quod nomine cogitationum cordis intelligimus actus liberos voluntatis, siue affectiones eius ex electione procedentes: & similiter actus intellectus quomodocumque liberos, siue quia procedunt ex libera applicatione voluntatis, siue quia dirigunt actu electionem voluntatis. Has autem cogitationes, sic explicatas, & communes tam Angelis, quā hominibus vocamus secretas, quandiu manent in seipsis intra intellectum & voluntatem, nec prodeunt ad extra, vel per hoc quod dirigantur ad alterum, vel per hoc quod reluce

reluceant in aliquo suo effectu externo. Quia verò etiam alij actus intellectus, aliarumque potentiarum subduntur imperio siue motioni voluntatis; propterea dicuntur actus voluntatis, non quidem eliciti, sed imperati: inde est quod præsens dubium etiam de illis procedit, quantum ad id, quod habent ex motione libera voluntatis: & quærimus, vtrum Angelus per vires suæ naturæ certò prædictos actus cognoscat, quandiu sunt secreti: quod enim illos possint cognoscere certò supernaturali cognitione, nullus dubitat; sicut & quod possit illos naturaliter cognoscere aliquando coniecturali cognitione ex aliquo indicio exteriori; & similiter nullus dubitat, quin possit naturaliter & certò illos cognoscere, quando manifestantur ad extra, vel per ipsorum directionem ad alterum, vel in suis effectibus, vt docet D. Thomas hîc qu. 57. art. 4.

Prima opinio asserit, quod Angelus cognoscit naturaliter cogitationes cordis alterius; ita docet absolutè Scotus in 2. d. 9. q. 1. & Gabriel ibidem qu. 2. Alij id docent cum limitatione, Guillelmus in 2. d. 9. q. 4. dicit, quod Angelus cognoscit cogitationes cordis, quãtum ad substantiam ipsarum, non tamen quantum ad respectum, quem habent ad propria obiecta. Henricus quodlibeto 3. qu. 13. dicit quod eas cognoscit, quoad substantiam & quoad obiecta, non tamen cognoscit in quem dirigantur finem à voluntate, & quia bonitas & malitia maximè pendent ex fine, propterea Angelus non cognoscit, vtrum illæ cogitationes moraliter sint bonæ, vel malæ. Tandem Herueus in 2. d. 8. q. 3. dicit, quod Angelus cognoscit cogitationes cordis, quantum ad substantiam, & quantum ad obiecta formalia, non tamen quantum ad singularia & secundaria, neque quantum ad aliquas circunstantias ipsarum. Probatur hæc opinio: Cogitationes cordis, siue humanæ, siue Angelicæ, sunt obiectum proportionatum intellectui Angelico, cum sint entitates naturales, sicut & cogitationes partis sensitiuæ; & aliunde sint actu intelligibiles, cum sint actus purè spirituales, quantò autem aliquid est magis actu, tantò magis est intelligibile: propter quod continentur intra obiectũ connaturale intellectus Angelici, & de facto aliquando eas cognoscit: ergo Angelus cognoscit cogitationes cordis alterius.

Secundò, Si quid obstaret, quod Angelus nõ cognosceret cogitationes cordis alterius; maximè quia sũt liberæ, & propterea pertinent ad altiorẽ ordinem: sed hæc ratio nulla est; tum quia falsum est cogitationes cordis esse formaliter liberas, libertas quippe formalis residet in sola voluntate, & in actibus eius; tum quia dato, quod essent formaliter liberæ, adhuc possent cognosci, quia libertas non est conditio repugnans cognitioni, sed tantum coactioni & necessitati; tum quia esse liberum non constituit in superiori ordine, idem quippe actus quoad substantiam transit de necessariò ad liberum, vel è contra, ex defectu absentiæ vel præsentiæ considerationis & aduertentiæ, imò actus necessarij intellectus & voluntatis sunt superioris ordinis ad actus liberos, vt constat in visione & dilectione beatifica; maximè quia actus liberi pertinent ad ordinem vniuersi, sunt enim fines naturales potentiarũ pertinentium ad ordinem vniuersi: ergo Angelus cognoscit cogitationes cordis alterius.

Tertiò, Si Angelus per vires suæ naturæ non cognosceret certò cogitationes secretas cordium, sequerentur plura inconuenientia. Primum est, quod superiores Angeli illuminarentur ab inferioribus, dum inferiores manifestarent suas cogitationes superioribus; & tamen communiter conceditur, quod superiores Angeli non illuminantur ab inferioribus. Secundum, quod vnus Angelus non posset manifestare suas cogitationes alteri, quin omnibus manifestaret; nam ideo hæ cogitationes secretæ non cognoscuntur ex doctrina D. Th. quia non pertinent ad ordinem vniuersi, & Angeli cognoscunt ea sola & omnia, quæ sunt huius vniuersi; constat autem, quod per manifestationem earum vni factam iam pertinent ad ordinem vniuersi. Tertium est, quod nec ipse Angelus cognosceret proprias cogitationes: quia virtus cognoscitiua & naturalis Angeli non se extendit vltra illa, quæ pertinent ad ordinem vniuersi, ad quem ex doctrina D. Th. non pertinent cogitationes cordis, quamdiu sunt secretæ. Quartum est, quod de nouo Angelus acciperet species repræsentatiuas cogitationum cordis, si eas non cognoscit in iis, quas ab initio suæ creationis habet infusas. Quintum tandem, quod prædictæ cogitationes nullo modo possent cognosci in seipsis; nam ordinatio ipsarum facta ad alterum, per quam dicuntur cognosci, est etiam cogitatio cordis & actus liber, & ita non potest in seipsa cognosci, ac proinde nec ipsa cogitatio directa: ergo Angelus per vires suæ naturæ potest certò cognoscere secretas cordium cogitationes; maximè quia quando iam sunt in rerum natura, sunt determinatæ in seipsis, licet vt sunt in sua causa sint indeterminatæ; & aliunde ad comprehensionem Angelicam requiritur quod perfectè cognoscantur omnia, quæ sunt propria & actu in subiecto comprehenso.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus per vires suæ naturæ non potest certò cognoscere secretas cordium cogitationes, siue actus liberos intellectus & voluntatis in supponendo explicatos. 2. quamuis possit certò cognoscere actus necessarios harum potentiarum. 3. Et eosdem liberos iam manifestatos. Ita nunc commu

communiter docent, non ſolùm Diſcipuli D. Thomæ, ſed & alij Theologi; imò aliqui contrariam opinionem notant cenſura.

Probatur prima pars concluſionis (ſecunda enim & tertia non habent difficultatem, & ex dicendis circa hanc primam ſatis manifeſtæ erunt) authoritate ſacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. 2. Paral. 6. dicitur Deo: Tu enim ſolus noſti corda filiorum hominum. Ieremiæ 17. habetur: Prauum eſt cor hominis, & inſcrutabile: quis cognoſcet illud? Ego Dominus ſcrutans cor, & probans renes; Vel ſecundùm ſeptuaginta Interpretes: profundum eſt cor ſuper omnia, & homo eſt, &c. Deinde ſæpe in ſacra Scriptura ponitur tanquam proprietas Dei, & ſignum diuinitatis Chriſti, quod eis ſint notæ & apertæ ſecretæ cordis cogitationes: vbi nota, quod ſacra Scriptura loquitur abſolutè de cogitationibus cordis: & non de ipſis ſecundùm aliquam limitationem, aut reſpectum, aut circunſtantiam; propterea 1. ad Cor. 2. dicitur: Quæ ſunt hominis, nemo nouit, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt. Auguſtinus in Pſalm. 41. ſuper illa verba, Abyſſus abyſſum inuocat, ait: Abyſſus enim eſt profunditas quædam impenetrabilis, incomprehenſibilis; & maximè ſolet dici in aquarum multitudine: ibi enim altitudo, ibi profunditas, quæ penetrari vſque ad profundum non poteſt, &c. Quæ ergo abyſſus, quæ inuocat abyſſum? Si profunditas eſt abyſſus, putamus non cor hominis abyſſus eſt. Quid enim eſt profundius hoc abyſſo? Loqui homines poſſunt, videri poſſunt per operationem membrorum, audiri in ſermone: ſed cuius cogitatio penetratur? Cuius cor inſpicitur? Quid intus gerat, quid intus poſſit, quid intus agat, quid intus diſponat, quid intus velit, quid intus nolit, quis comprehendet? puto non abſurdè intelligi abyſſum hominem. Idem docent alij Sancti Patres, & D. Thomas illud ex profeſſo probat multis locis: vnde ſuper cap. 2. Epiſt. 1. ad Cor. lect. 2. ait: Nec Angelus bonus, nec malus ea, quæ in corde hominis latet, ſcire poteſt, niſi in quantum per aliquos effectus manifeſtantur. Cuius ratio accipi poteſt ex ipſo verbo Apoſtoli, qui dicit, ea ratione ſpiritum hominis cognoſcere, quæ in corde hominis latent, quia in ipſo homine eſt. Angelus autem, nec bonus, nec malus illabitur menti humanæ, vt in ipſo corde hominis ſit, & intrinſecus operetur, ſed hoc ſolius Dei proprium eſt. Vnde ſolus Deus eſt conſcius ſecretorum cordis hominis, ſecundùm illud Iob 26. Ecce in cœlo teſtis meus, & in excelſis conſcius meus.

Probatur ſecundò, multis rationibus D. Th. quæ in idem tandem redeunt. Primam ſic proponit hîc q. 57. art. 4. Quia voluntas rationalis creaturæ ſoli Deo ſubiacet, & ipſe ſolus in eã operari poteſt, qui eſt principale eius obiectum, vt vltimus finis (quod enim eſt vltimus finis, eſt etiam primum principium efficiens intimè operans in omnibus) & ideo ea, quæ ex voluntate ſola dependent, vel quæ in voluntate ſola ſunt, ſoli Deo ſunt nota. Manifeſtum eſt autẽ, quod ex ſola voluntate dependet, quod aliquis actu aliqua conſideret, &c. quæ ratio confirmatur ex his quæ dicit qu. 16. de malo art. 8. ait enim: Id autem, quod cadit ſub ordine ſuperioris cauſæ, non poteſt cognoſcere inferior cauſa: ſed ſolùm ſuperior cauſa mouens, & ille qui mouetur. Secundam aſſignat in 2. d. 8. q. 1. art. 5. ad 7. quia videlicet voluntas eſt peculiari modo ſui iuris, dum agit liberè, & habet etiam peculiare dominium ſupra ſuos actus liberos: ſupra quo nulla alia creatura habet dominium; at ſolus creator Deus habet ſupremum dominium: vnde quandiu tales actus manent ſub ſigillo ipſius voluntatis, ſoli ipſi eiuſque authori Deo ſunt noti, aliis verò occulti; hoc enim exigit illud dominium peculiare voluntatis ſupra illos actus (quod conſiſtit in hoc, quòd immediatè dependeant à voluntate, tam vt ſint ſimpliciter, quam vt ſint ſecundùm omnes ſuas circunſtantias) vt prædicti actus maneant occulti aliis creaturis, & quaſi proprij ipſi ſuoque creatori, quandiu ipſa voluerit. Tertium adducit 3. contra Gentes cap. 154. & q. 8. de veritate art. 13. dicens quod intellectus Angelicus tantùm habet facultatem naturalẽ ad cognoſcendum illa, quæ pertinent ad ordinem naturæ: cogitationes autem & affectiones cordium liberæ, niſi manifeſtentur à cogitante non pertinent ad ordinem naturæ; Quæ ratio ſic amplius explicatur: Illa tantùm pertinent ad ordinem naturæ, quæ habent dependentiam à cauſis naturalibus, & habent eſſe partes huius vniuerſi aliquo modo, vel quia ſunt ſubſtantiæ, vel quia ſunt accidentia habentia connexionem permanentem, aut neceſſariam, cum ſubſtantiis: ſed cogitationes & affectiones cordium liberæ non habent dependentiam, vt tales, à cauſis naturalibus, quia cauſæ naturales habent determinatam habitudinem ad vnum, ſicut ipſa natura dicitur ad vnum determinata, ipſæ autem cogitationes & affectiones cordium procedunt vt liberæ, à potentiis indifferentibus & indeterminatis, libertas quippe dicit indifferentiam; & conſequenter non ſunt partes huius vniuerſi, tum quia non ſunt ſubſtantiæ, nec accidentia habentia comunionem permanentem aut neceſſariam cum ſubſtantiis; tum quia non procedunt à cauſis naturalibus, quæ ſcilicet ſint determinatæ ad vnum, & ſubordinatę aliis cauſis naturalibus; quia ex D. Thoma quod lib. 6. art. 19. totum vniuerſum eſt vnum vnitate ordinis, vt etiã aſſerit Philoſophus 12. metaphyſicæ: hæc autem vnitas ordinis attenditur ſecundùm quod quodam ordine reguntur corporalia

poralia spiritualia, & inferiora corpora per superiora, vt Augustinus dicit in 3. de Trinitate: vnde ibi concludit, quod si cœlum empyreum influeret in corpora inferiora, non contineretur sub vnitate vniuersi: ex quibus liquet, quod cogitationes & affectiones cordis liberæ non pertinent ad ordinē naturæ, nec sunt partes huius vniuersi, nisi manifestentur, sed pertinent ad quendam ordinem superiorem, exemptum ab ordine naturæ: ergo, cum Angelus per vires suæ naturæ: non possit certò cognoscere, nisi ea quæ pertinent ad ordinem naturæ, & sunt partes huius vniuersi aliquo modo; non potest certò cognoscere sercetas cordium cogitationes. Quarta tandem ratio est moralis, sed valde efficax; & sic procedit: Natura intellectualis optimè instituta & ordinata postulat quod cogitationes, & affectiones cordis liberæ sint soli cognoscēti eiusque Creatori notę, aliis verò occultæ: quod colligitur ex his quæ apud nos agūtur; iudicamus enim melius esse consultum naturæ, si secreta cordis maneant aliis occulta; quandiu cogitans ipse voluerit; imò imprudens ille iudicatur, qui indiscretè illa reuelat; & experimur quod qui indiscrętè ea reuelat, non potest quoad plura sibi sufficienter prouidere: ergo Angelus per vires suæ naturæ non potest certò cognoscere secretas cordium cogitationes.

Ad primum ergo dicendū, quòd ad hoc vt aliquid actu cognoscatur ab Angelo naturaliter requiritur quidem, quod sit obiectum proportionatum, & actu intelligibile: sed hoc non sufficere: in super enim requiritur, quod pertineat ad ordinem naturę, & sit aliquo modo pars vniuersi; quia virtus eius naturalis cognoscitiua est determinata ad hæc tantum modo cognoscenda, quia Deus per species Angelo infusas, ab initio suæ creationis, produxit intelligibiliter siue in esse intelligibili, ea omnia, sed sola, quæ in esse naturali produxit in hoc vniuerso, vt partes ipsius; nihil enim amplius requirit perfectio naturalis Angeli, qui est pars vniuersi, quam quod omnia ad vniuersum pertinentia cognoscat: Actus autem partis sensitiuæ quoad suam substantiam pertinent ad vniuersum quia dependent ex influxu causarum superiorum.

Ad secundum dicendū, quod ratio assignata est optima. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quod sufficit vt cogitationes cordis sint liberæ aliquo modo, siue radicaliter & per modum dirigentis, siue concomitanter & participatiuè, ad hoc vt non possint cognosci ab Angelo per vires naturæ. Ad secundum dicendum, quod libertas eximit actum, non solùm à coactione & necessitate, sed etiam ab ordine rerum naturaliū, & ex consequēti etiam à naturali cognitione Angeli. Ad tertium dicendum, quod esse liberum circa bonum limitatum constituit in superiori ordine: cum enim tale bonum possit apprehendi & amari, & cum dominio ipsius actus, & sine illo; & sit quid nobilius ex parte appprehendentis, apprehendi illud cum indifferentia, sicut & ex parte diligentis est nobilius ipsum diligi cum dominio actus, inde est quod hoc constituit ipsum operantem & operationem in ordine superiori: licet autem concedatur, quod idem actus quoad substantiam possit transire de necessariò ad liberum, vel è contra; tamen non est idem omninò, quia variatur quoad modum intrinsecum liberi vel necessarij: Instantiæ autem de visione & dilectione beatificā non sunt ad propositum, quia ex vna parte sunt actus supernaturales quoad substantiam, ex alia verò sunt circa summum & illimitatum bonum intimè vnitum, quod proinde debet necessariò videri & amari, vt condignè ametur. Ad illud quod subditur, dicendum quod licet intellectus & voluntas sint potentiæ pertinentes ad ordinem naturæ simpliciter, & pertineant ad hoc vniuersum, tanquam proprietates substantiæ intellectualis: earum tamen actus non pertinent ad ordinem vniuersi, si sint liberi, & non manifestentur, propter rationem assignatam; quamuis dicantur fines naturales harum potentiarum, prout naturale opponitur supernaturali, non autem prout opponitur ei, quod est extra ordinem naturæ & vniuersi.

Ad tertium dicendum, quod ex nostra doctrina nullum sequitur inconueniens; Non primum; quia vt infra dicetur, illuminare est manifestare veritatem vt veritas est, siue fundatam in prima veritate, & ab illa originatam; non autem est manifestare veritatem præcisè vt volitam & vt cognitam: primum faciunt superiores Angeli respectu inferiorum, dum eis manifestant decreta diuina; vnde eos illuminant: secundum faciunt inferiores respectu superiorum, dum eis manifestant suas cogitationes; vnde non eos illuminant, sed tantùm eis loquuntur; Nec secundum: quia ex dominio voluntatis supra suos actus liberos prouenit, quod constituat eos in ordine naturalium intelligibilium, respectu intellectus vnius Angeli tantùm, & non alterius si velit; Nec tertium: quia actus liberi, per hoc quod sunt aliquid ipsius operantis, pertinent ad ordinem vniuersi, respectu ipsius, non respectu aliorum, nisi ipsis manifestentur; Nec quartum: quia vt dictum est respectu futurorum contingentium, debet proportione seruata dici respectu cogitationum cordis, quod repræsentantur actu & in exercitio in speciebus ab initio infusis, quando manifestantur per directionē, vt asserit D. Th. q. 9. de veritate art. 4. ad 11. ait enim, quod vnus Angelus cogitationem alterius cognoscit per speciem innatam, per quam alium Angelum cognoscit: quia per eandem cognoscit omne, quod cognoscit in alio Angelo: vnde quam citò Angelus se ordinat ad alium Angelum secundum

cundum actum alicuius formæ, ille Angelus cognoſcit eius cogitationem; & hoc quidem dependet ex voluntate Angeli: ſed cognoſcibilitas naturæ Angelicæ non dependet ex voluntate Angeli; & ideo non requiritur locutio in Angelis ad cognoſcendum naturam, ſed ad cognoſcendam cogitationem tantùm. Nec quintum, quia ipſa ordinatio cogitationum facta ad alterum, manifeſtat ipſas cogitationes, & ſimul ſeipſam, ſicut lux manifeſtat obiecta viſibilia & ſeipſam. Ad illud quod ſubditur, dicendum, quod cogitationes cordis liberæ, pendent immediatè à voluntate, abſque conſortio ſuperiorum cauſarum excepta prima, non ſolùm in fieri; ſed etiam in conſeruari; & aliunde non ſunt per modum proprietatis ipſius, ſicut ſunt eius actus neceſſarij, quia naturaliter eſt determinata ad hos, & non ad illos; inde eſt quod non cenſentur pertinere ad ordinem naturæ & vniuerſi, licet iam in ſeipſis determinatæ; donec à cogitante dirigantur ad alios: ad comprehenſionem verò alicuius ſubiecti ſufficit, quod perfectè cognoſcantur ea, quæ ſunt in ipſo per modum quidditatis eſſentialis, vel per modum proprietatis; hæc enim ſolùm propriè conſtituunt ipſum ſubiectum, ob neceſſariam connexionem, quam habent cum illo.

QVÆSTIO LVIII.

De modo cognitionis angelicæ, in ſeptem articulos diuiſa.

Poſt hæc conſiderandum eſt de modo angelicæ cognitionis.

¶ Et circa hoc quæruntur ſeptem.

¶ Primo vtrum intellectus angeli quandoque ſit in potentia, quandoque in actu.

¶ Secundo, vtrum angelus poſſit ſimul intelligere multa.

¶ Tertio, vtrum intelligat diſcurrendo.

¶ Quarto, vtrum intelligat componendo & diuidendo.

¶ Quinto, vtrum in intellectu angeli poſſit eſſe falſitas.

¶ Sexto, vtrum cognitio angeli poſſit dici matutina & veſpertina.

¶ Septimo, vtrum ſit eadem cognitio matutina & veſpertina vel diuerſæ.

ARTICVLVS I.

Vtrum intellectus Angeli quandoque ſit in potentia, quandoque in actu.

291 AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd intellectus angeli quandoque ſit in potentia. Motus enim eſt actus exiſtentis in potentia, vt dicitur * 3. Phyſic. Sed mentes angelicæ intelligendo mouentur, vt dicit Dion. 4. capit. de diuin. nomin Ergo mentes angelicæ quandoque ſunt in potentia.

¶ 2 Præterea, Cùm deſiderium ſit rei non habitæ, poſſibilis tamen haberi: quicunque deſiderat aliquid intelligere, eſt in potentia ad illud. Sed 1 Pet. 1. dicitur: In quem deſiderant angeli proſpicere. Ergo intellectus angeli quandoque eſt in potentia.

¶ 3 Præterea, In * libr de cauſis dicitur, quòd intelligentia intelligit ſecundum modum ſuæ ſubſtantiæ. Sed ſubſtantia angeli habet aliquid de potentia permixtum: ergo quandoque intelligit in potentia.

SED contra eſt, quòd Auguſtin. dicit * 2. ſuper Gen. ad litt. quòd angeli ex quo creati ſunt in ipſa verbi æternitate, ſancta & pia contemplatione perfruuntur. Sed intellectus contemplans non eſt in potentia, ſed in actu. Ergo intellectus angeli non eſt in potentia.

CONCLVSIO.

Angeli quæ naturaliter cognoſcunt non ſemper ſunt in actu conſiderantes, ſed quo ad cognitionem in verbo ſemper ſunt actu conſiderantes.

RESPONDEO dicendum quod ſicut Philoſophus dicit in * 3. de anima, & in † 8. Phyſic. intellectus dupliciter eſt in potentia. Vno modo ſicut ante addiſcere vel inuenire, id eſt antequam habeat habitum ſcientiæ. Alio modo dicitur eſſe in potentia, ſicut cùm iam habet habitum ſcientiæ, ſed non conſiderat. Primo igitur modo intellectus angeli nunquam eſt in potentia reſpectu eorum ad quæ eius cognitio naturalis ſe extendere poteſt. Sicut enim corpora ſuperiora, ſcilicet cæleſtia non habent potentiam ad eſſe quæ non ſit completa per actum, ita cæleſtes intellectus, ſcilicet angeli non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non ſit totaliter completa per ſpecies intelligibiles connaturales eis. Sed quantum ad ea quæ eis diuinitus reuelantur, nihil prohibet intellectus eorum eſſe in potentia; quia ſic etiam corpora cæleſtia ſunt in potentia quandoque vt illuminentur à ſole. Secundo vero modo intellectus angeli poteſt eſſe in potentia ad ea quæ cognoſcit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoſcit, ſemper actu conſiderat: ſed ad cognitionem verbi, & eorum quæ in verbó videt, nunquam hoc modo eſt in potentia, quia ſemper actu intuetur verbum, & ea quæ in verbo videt. In hac enim viſione eorum beatitudo conſiſtit. Beatitudo autem non conſiſtit in habitu, ſed in actu, vt dicit Philoſophus in * 1. Ethicorum cap. 8.

AD primum ergo dicendum, quòd motus ibi non ſumitur ſecundum quod eſt actus imperfecti, id eſt exiſtentis in potentia, ſed ſecundum quod eſt actus perfecti, id eſt exiſtentis in actu. Sic enim intelligere & ſentire dicuntur motus, vt dicitur * in 3. de anima.

AD ſecundum dicendum, quod deſiderium illud angelorum non excludit rem deſideratam, ſed eius faſtidium. Vel dicuntur deſiderare Dei viſionem quantum ad nouas reuelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

AD tertium dicendum, quòd in ſubſtantia angeli non eſt aliqua potentia denudata ab actu Et ſimiliter nec intellectus angeli ſic eſt in potentia quod ſit abſque actu.

ARTICVLVS II.

Vtrum Angelus ſimul poſſit multa intelligere.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd angelus non poſſit ſimul multa intelligere. Dicit enim Philoſophus * 2. Topic. quod contingit multa ſcire ſed vnum tantum intelligere. 292

¶ 2 Præterea, Nihil intelligitur niſi ſecundum quod intellectus formatur per ſpeciem intelligibilem: ſicut corpus formatur per figuram. Sed vnum corpus non poteſt formari diuerſis figuris. Ergo vnus intellectus non poteſt ſimul intelligere diuerſa intelligibilia.

¶ 3 Præterea, Intelligere eſt motus quidam. nullus autem motus terminatur ad diuerſos terminos. Ergo non contingit ſimul multa intelligere.

SED contra eſt, quod dicit Auguſt. * 4. ſuper Geneſ. ad litt. Potentia ſpiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillime ſimul comprehendit.

CONCLVSIO.

Cognoſcunt Angeli omnia ſimul in verbo, & quæcumque per vnam ſpeciem repræſentari poſſunt: non poſſunt autem ſimul omnia cognoſcere quæ per diuerſas ſpecies innatas repræſentantur.

RESPONDEO dicendum, quod ſicut ad vnitatem motus requiritur vnitas termini, ita ad vnitatem operationis requiritur vnitas obiecti. Contingit autem aliqua accipi vt plura & vt vnum: ſicut partes alicuius continui. Si enim vnaquæque per ſe accipiatur, plures ſunt. Vnde & non vna operatione, nec ſimul accipiuntur per ſenſum & intellectum. Alio modo accipiuntur ſecundum quod ſunt vnum in toto. Et ſic ſimul vna operatione cognoſcuntur, tam per ſenſum quàm per intellectum, dum totum continuum conſideratur, vt dicitur in 3. de Anima. & ſic etiam intellectus noſter ſimul intelligit ſubiectum & prædicatum, prout ſunt partes vnius propoſitionis. & duo comparata ſecundum quod conueniunt in vna comparatione. Ex quo patet, quod multa ſecundum quod ſunt diſtincta, non poſſunt ſimul intelligi, ſed ſecundum quod vniuntur in vno intelligibili, ſic ſimul intelliguntur. Vnumquodque autem eſt intelligibile in actu ſecundum quod eius ſimilitudo eſt in intellectu. Quæcumque igitur per vnam ſpeciem intelligibilem cognoſci poſſunt, cognoſcuntur vt vnum intelligibile. Et ideo ſimul cognoſcuntur. Quæ verò per diuerſas ſpecies intelligibiles cognoſcuntur, vt diuerſa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur ea cognitione qua cognoſcunt res per verbum omnia cognoſcunt vna intelligibili ſpecie, quæ eſt eſſentia diuina. Et ideo quantum ad talem cognitionem omnia ſimul cognoſcunt: ſicut & in patria non erunt volubiles noſtræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes ſed omnem ſcientiam noſtram ſimul vno conſpectu videbimus: vt Auguſt. dicit in * 15. de Trin. cap. 16. Ea verò cognitione qua cognoſcunt res per ſpecies innatas, omnia illa ſimul poſſunt intelligere quæ vna ſpecie cognoſcuntur: non autem illa quæ diuerſis.

AD primum ergo dicendum, quòd intelligere multa vt vnum eſt quodammodo vnum intelligere.

AD ſecundum dicendum, quòd intellectus formatur per intelligibilem ſpeciem, quam apud ſe habet. Et ideo ſic poteſt vna ſpecie intelligibili multa ſimul intelligibilia intueri, ſicut vnum corpus per vnam figuram poteſt ſimul multis corporibus aſſimilari.

AD tertium dicendum, ſicut ad primum.

ARTICVLVS III.

Vtrum angelus cognoscat discurrendo.

293 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quod vnum per aliud cognoscitur. Sed angeli cognoscunt vnum per aliud. Cognoscunt enim creaturas per verbum. Ergo intellectus angeli cognoscit discurrendo.

3. con. . . cap. 44. & 91. & ver. q. 8 art. 15. & q. 24. art. 3.

¶ 2 Præterea, Quicquid potest virtus inferior, potest & virtus & superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, & in effectibus causas cognoscere, secundum quæ discursus attenditur. Ergo intellectus angeli, qui superior est ordine naturæ, multo magis hoc potest.

¶ 3 Præterea, Isidorus dicit *, quod dæmones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiua. Ex multis enim memoriis fit vnum experimentum: & ex multis experimentis fit vnum vniuersale: vt dicitur * in fine Posteriorum, & in principio † metaphysicæ. Ergo cognitio angelorum est discursiua.

*libr. 1. de summo bono, cap. 2. post med. lib. 2. poster. tex. vltim circa med. † li. 1. met. c. 1. . . . prin. to. 3. * c. 7. inter pr. & med*

SED contra est, quod Dionys. dicit * 7. cap de diuin. nom. quod angeli non congregant diuinam cognitionem à sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

CONCLVSIO.

Angeli quæcunque cognoscunt, sine discursu apprehendunt.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut sæpius † dictum est, angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus, quem corpora cælestia in substantiis corporeis. Nam & cælestes mentes à Dionys. * dicuntur. Est autem hæc differentia inter cælestia & terrena corpora quod corpora terrena per mutationem & motum adipiscuntur suam vltimam perfectionem, corpora vero cælestia statim ex ipsa sua natura suam vltimam perfectionem habent. Sic igitur & inferiores intellectus, scilicet hominum, per quendam motum & discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adispiscuntur: dum scilicet ex vno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principij noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis, quia statim in illis quæ primo naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcun-

Art. 1. huius q. & q. 55. art 2. de di. nom. c. 7. & 9. & cap 12. ca . . . hier.

428 que in eis cognosci possunt. * Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur intelligi dicuntur. Vnde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ

396 veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, e rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli: statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent intuendo quicquid ex eis syllogizari posset.

AD primum ergo dicendum, quòd discursus quendam

86 motum nominat. e Omnis autem motus est de vno priori in aliud posterius Vnde discursiua cognitio attenditur secundum quod ex aliquo prius noto deuenitur in cognitionem alterius posterius noti, quod prius erat ignotum Si autem vno inspecto simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur, simul imago rei & res, non est propter hoc cognitio discursiua Et hoc modo cognoscunt angeli res in verbo.

AD secundum dicendum, quòd angeli syllogizare possunt tamquam syllogismum cognoscentes. Et in causis effectus vident & in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex e causis

196 in causata, & ex causatis in causas.

AD tertium dicendum, quod experientia in angelis & dæmonibus dicitur secundum quandam similitudinem, e

279 prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

ARTICVLVS IV.

Vtrum angeli intelligant componendo & diuidendo.

294 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Angeli intelligant componendo & diuidendo. Vbi enim est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, vt dicitur * in 3 de Anima. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum: cum per diuersas species diuersa intelligat, & non omnia simul. Ergo in intellectu angeli est compositio & diuisio

*2. d 3. q. 1. art. 2. corp. & mal. q. 16. art. 6. 39. intel. * text. 21. & 22 . . .*

¶ 2 Præterea, Plus distat negatio ab affirmatione quam quæcunque duæ naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem & negationem. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per vnum, sed per diuersas species, vt ex dictis patet. ' Ergo oportet quod affirmationem & negationem cognoscat per diuersa. Et ita videtur quòd angelus intelligat componendo & diuidendo.

Art. 2. huius q.

¶ 3 Præterea, Locutio est signum intellectus. Sed angeli hominibus loquentes proferunt affirmatiuas & negatiuas enuntiationes (quæ sunt signa compositionis & diuisionis in intellectu) vt ex multis locis sacræ scripturæ apparet. Ergo videtur quod angelus intelligat componendo & diuidendo.

SED contra est, quod Dionys. dicit *, 7. cap. de diui. nomin. quòd virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci diuinorum intellectuum simplicitate: sed simplex intelligentia est sine compositione & diuisione, vt dicitur in * 3. de Anima Ergo angelus intelligit sine compositione & diuisione.

Ca. 7 inter principium & mediũ.

Lib. 3. de anima tex. 21. & 22. tom. 2.

CONCLVSIO.

Angeli non cognoscunt componendo & diuidendo.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium, ita in intellectu componente & diuidente comparatur prædicatum ad subiectum Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis virtutem, nunquam intelligeret discurrendo, vel ratiocinando. * Similiter si intel- 93
lectus statim in apprehensione quidditatis subiecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subiecto vel remoueri ab eo, nunquam intelligeret componendo & diuidendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet quod ex eodem prouenit quod intellectus noster intelligit discurrendo & componendo & diuidendo, ex hoc scilicet quòd non statim in prima apprehensione alicuius primi apprehensi potest inspicere quicquid in ea virtute continetur. Quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est. * Vnde cùm in angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum & clarissimum, vt dicit Dionys. * quarto capite, de Diuin. nomin. relinquitur quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando ita non intelligit componendo & diuidendo. Nihilominus tamen compositionem & diuisionem enuntiationem intelligit, sicut & ratiocinationem syllogismorum. Intelligit enim composita simpliciter, & mobilia immobiliter, & materialia immaterialiter.

Ar. præce. Cap. 4 par. 4. parum ante medium t.

AD primum ergo dicendum, quod non qualiscunque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum, quorum vnum attribuitur alteri vel remouetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicuius rei, simul intelligit quicquid ei attribui potest, vel remoueri ab ea. Vnde intelligendo quod quid est, intelligit quicquid nos intelligere possumus & componendo & diuidendo, per vnum suum simplex intellectum.

AD secundum dicendum, quòd diuersæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi quàm affirmatio & negatio tamen quantum ad rationem cognoscendi affirmatio & negatio magis conueniunt quia statim per hoc quòd cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

AD tertium dicendum, quòd hoc quòd angeli loquuntur enuntiationes affirmatiuas & negatiuas; manifestat quòd angeli cognoscunt compositionem & diuisionem, non autem quod cognoscant componendo & diuidendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

ARTICVLVS V.

Vtrum in intellectu angeli possit esse falsitas.

AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd in intellectu angeli possit esse falsitas Proteruitas enim ad 295
falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est phantasia proterua, vt dicit Dion.' 4 cap. de diui nomin. Ergo videtur quòd in angelorum intellectu possit esse falsitas.

¶ 2 Præterea, Nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in angelis potest esse nescientia vt Dionys. dicit † 6. capit. Ecclesia. Hierar Ergo videtur quòd in eis possit esse falsitas.

¶ 3 Præterea, Omne quod cadit à veritate sapientiæ, & habet rationem deprauatam, habet falsitatem vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionys. dicit de dæmonibus * 7. cap de diui nomin. Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

2. d. 13. q. 2. . . 3. & ver. q. 8. a. 14. 6. & mal. q 16. art. 5. cor. c. 4. par. 4. parum à medio † c. 7 parte 3 à medio. & c 6. declinando ad finem.

SED contra, Philosophus dicit * 3 de Anima, quòd intellectus semper verus est. Augustin. etiam dicit in li. † 83. quæst quod nihil intelligitur nisi verum. Sed angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in angeli cognitione non potest esse deceptio & falsitas

*Ca. 9. ante medium. * lib. 3. de anima tex. 25. & 51. to. 2 † in li. 83. quæst. q. 54. & q. 32. to. 4. A . . .*

CONCLVSIO.

Non est aliqua in intellectu angelico falsitas per se, sed per accidens, cùm quidquid attingant, prima operatione intellectus cognoscant.

RESPONDEO dicendum, quod huius quæstionis veritas aliquatenus ex præmissa dependet. Dictum est * enim, quod angelus non intelligit componendo & diuidendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est, semper verus est, sicut & sensus circa proprium obiectum, e vt dicitur in * 3. de Anima. Sed per accidens 160
in nobis accidit deceptio & falsitas intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicuius compositionis vel cum diffinitionem vnius rei accipimus vt diffinitionem alterius, vel cum partes diffinitionis sibi non cohærẽt. Sicut si accipiatur pro diffinitione alicuius rei animal quadrupes volatile Nullum enim animal tale est Et hoc quidem accidit in compositis, quorum diffinitio ex diuersis sumitur, quorum vnum est materiale ad aliud Sed intelligendo quidditates simplices, (vt dicitur in * nono metaphys.) non est falsitas: quia vel totaliter non attinguntur, & nihil intelligimus de eis, vel cognoscuntur vt sunt. Sic igitur per se non potest esse falsitas aut error aut deceptio in intellectu alicuius angeli Sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis Nam componendo & diuidendo quandoque ad intellectum quidditatis peruenimus, sicut cum diuidẽdo & demõstrando diffinitionem inuestigamus Quod quidem in angelis non contingit: e sed per quod quid est rei cognoscũt omnes enuntiationes 234
ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem, quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu

Libr. 3. de anima tex. 26. tom. 2.

Lib 9 metaph text. 22. to. 3

eorum

eorum quæ naturaliter conueniunt rei, vel ab ea remouentur: non autem eorum, quæ à ſupernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non iudicant de his quæ ſupernaturaliter ad rem pertinent niſi ſalua ordinatione diuina. Vnde in eis non poteſt eſſe falſitas aut error. Dæmones verò per voluntatem peruerſam ſubducentes intellectum à diuina ſapientia abſolutè interdum de rebus iudicant ſecundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur. Sed decipi poſſunt quantum ad ea quæ ſupernaturalia ſunt. Sicut ſi conſiderans hominē mortuum iudicet eum non reſurrecturum. Et ſi videns hominem Chriſtum, iudicet eum non eſſe Deum.

Et per hoc patet reſponſio ad ea quæ vtrinque obiiciuntur. Nam proteruitas dæmonum eſt ſecundum quod non
239 ſubduntur diuinæ ſapientiæ. Neſcientia autem eſt in angelis, non reſpectu naturalium cognoſcibilium, ſed ſupernaturalium. Patet etiam quod intellectus eius quod quid eſt, ſemper eſt verus: niſi per accidens ſecundum quod indebite ordinatur ad aliquam compoſitionem, vel diuiſionem.

ARTICVLVS VI.

Vtrum in angelis ſit cognitio matutina & veſpertina.

296 AD SEXTVM ſic proceditur. Videtur, quòd in angelis non ſit veſpertina, neque matutina cognitio, veſpere enim & mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione angeli non eſt aliqua tenebroſitas: cum non ſit ibi error vel falſitas. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina vel veſpertina.

2. d. 1. art. 1. ... & q. 8. ... 16. & 17. & opu. 3. c. 124. & Epist 3. ... & Heb. 5. ... 3. tit. 1 fin.

¶ 2 Præterea, Inter veſpere & mane cadit nox & inter mane & veſpere cadit meridies. Si igitur in angelis cadit cognitio matutina & veſpertina, pari ratione videtur quod in eis debeat eſſe meridiana & nocturna cognitio.

¶ 3 Præterea, Cognitio diſtinguitur ſecundum differentiam cognitorum. vnde in * 3 de Anima dicit Philoſophus, quod ſcientiæ ſecantur quemadmodum & res. Triplex autem eſt eſſe rerum, ſcilicet in verbo, in propria natura & in intelligentia angelica, vt Auguſtin. dicit † 2. ſuper Geneſ. ad litt. Ergo ſi ponatur cognitio matutina in angelis, & veſpertina propter eſſe rerum in verbo, & in propria natura debet etiam in eis poni tertia cognitio propter eſſe rerum in intelligentia angelica.

Lib. 3. de anima tex. 38. tom. 2.
Li. 2. ſuper Gen. cap. 8. per totum tom. 3.

SED contra eſt, quod Auguſtin. * 4. ſuper Geneſ. ad lit. & 11. de ciuit. Dei, diſtinguit cognitionem angelorum per matutinam & veſpertinam.

Li. 4. ſuper Gen. capit. 22. & 31. & 11. de ciui. Dei c. 7. a medio vſque ad finem.

CONCLVSIO.

Diſtinguitur in angelis cognitio matutina, qua res cognoſcunt in prima cauſa, à veſpertina, qua cognoſcunt res vt ſunt in ſeipſis.

RESPONDEO dicendum, quod hoc quod dicitur de cognitione matutina & veſpertina in angelis introductum eſt ab Auguſtin. qui ſex dies, in quibus Deus legitur feciſſe cuncta Geneſ. 1. intelligi vult non hos vſitatos dies, qui ſolis circuitu peraguntur, cum ſol quarto die factus legatur, ſed vnum diem ſcilicet cognitionem angelicam ſex rerum generibus præſentatam. Sicut autem in die conſueto mane eſt principium diei, veſpere autem terminus: ita cognitio ipſius primordialis eſſe rerum dicitur cognitio matutina, & hæc eſt ſecundum quod res ſunt in verbo. Cognitio autem ipſius eſſe rei creatæ ſecundum quod in propria natura conſiſtit, dicitur cognitio veſpertina. Nam eſſe rerum fluit à verbo ſicut à quodam primordiali principio. Et hic effluxus terminatur ad eſſe rerum quod in propria natura habent.

Li. 4. ſuper Gen. capit. 22. & lib. 5. c. 5 tom. 3. Et lib. 11. de ciui. Dei cap. 9. tom. 5.

360
c
321

AD primum ergo dicendum, quod veſpere & mane non accipiuntur in cognitione angelica ſecundum multitudinem ad admixtionem tenebrarum, ſed ſecundum ſimilitudinem principij & termini. Vel dicendum, quod nihil prohibet, vt dicit Aug * 4. ſuper Gen. ad lit. aliquid in comparatione ad vnum dici lux, & in comparatione ad aliud dici tenebræ: ſicut vita fidelium & iuſtorum in comparatione ad impios dicitur lux, ſecundū illud Eph. 5. fuiſtis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino. Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebroſa dicitur: ſecundum illud 2. Pet. 1. Habetis propheticum ſermonē, cui benefacitis attendentes quaſi lucernæ lucenti in caliginoſo loco. Sic igitur cognitio angeli qua cognoſcit res in propria natura, dies eſt per comparationem ad ignorantiam vel errorem: ſed obſcura eſt per comparationem ad viſionem verbi.

Lib. 4. ſuper Gen. ca. 23. circa prin. to 3.

AD ſecundum dicendum quod matutina & veſpertina cognitio ad idem pertinet, id eſt, ad angelos illuminatos, qui ſunt diſtincti a tenebris id eſt à malis angelis. Angeli
25 autem boni cognoſcentes creaturam, non in ea figuntur, quod eſſet tenebreſcere & noctem fieri ſed hoc ipſum referunt ad laudem Dei: in quo ſicut in principio omnia cognoſcunt. Et ideo poſt veſperam non ponitur nox, ſed mane, ita quod mane ſit finis præcedentis diei, & principium ſequentis, inquantum angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem ſub nomine diei comprehenditur, quaſi medium inter duo extrema. Vel poteſt meridies referri ad cognitionem ipſius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

AD tertium dicendum, quod etiam ipſi angeli creaturæ ſunt. Vnde eſſe rerum in intelligentia angelica comprehenditur ſub veſpertina cognitione, ſicut & eſſe rerum in propria natura.

ARTICVLVS VII.

Vtrum vna ſit cognitio matutina & veſpertina.

AD SEPTIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd vna ſit cognitio veſpertina & matutina. Dicitur enim Geneſ. 1. Factum eſt veſpere & mane dies vnus. Sed per diem intelligitur cognitio angelica, vt Auguſtin. * dicit. Ergo vna & eadem eſt cognitio in angelis matutina & veſpertina. 297

Loco ſupra artic. 6. induct. Locis citatis in art. præced. in prin. cor.

¶ 2 Præterea, Impoſſibile eſt vnam potentiam ſimul duas operationes habere. Sed angeli ſemper ſunt in actu cognitionis matutinæ, quia ſemper vident Deum & res in Deo, ſecundum illud Matth. 18. cap. Angeli eorum ſemper vident faciem patris mei, &c. Ergo ſi cognitio veſpertina eſſet alia à matutina, nullo modo angelus poſſet eſſe in actu cognitionis veſpertinæ.

¶ 3 Præterea, Apoſtolus dicit 1. Corinth. 13. Cùm venerit quod perfectum eſt euacuabitur quod ex parte eſt. Sed ſi cognitio veſpertina ſit aliud à matutina, comparatur ad ipſam ſicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit ſimul veſpertina cognitio eſſe cum matutina.

In contrarium eſt, quod dicit Auguſtin * 4. ſuper Geneſ. ad litt. quod multum intereſt inter cognitionem rei cuiuſcumque in verbo Dei, & cognitionem eius in natura eius, vt illud meritò pertineat ad diem, hoc ad veſperam.

lib. 4. ſuper Gen. c. 23. in pr. to. 3.

CONCLVSIO.

Cognitio veſpertina vt terminatur ad creaturas non videndo verbum, eſſentialiter à matutina diuerſa eſt: vt autem ſimul ad creaturas & ad verbum terminatur, idem eſt cum illa, diſtincta tantum eſt cognitorum diſtinctione.

RESPONDEO dicendum, quòd ſicut dictum eſt, * cognitio veſpertina dicitur qua angeli cognoſcunt res in propria natura. Quod non poteſt ita intelligi quaſi ex propria rerum natura cognitionem accipiant, vt hæc propoſitio, in, indicet habitudinem principij: quia non accipiunt angeli cognitionem à rebus, vt ſupra habitum eſt *. Relinquitur igitur quod hoc quod dicit in propria natura, accipiatur ſecundum rationem cogniti, ſecundum quod ſubeſt cognitioni, vt ſcilicet cognitio veſpertina in angelis dicatur ſecundum quod cognoſcunt eſſe rerum, quod habent res in propria natura. Quod quidem per duplex medium cognoſcunt, ſcilicet per ſpecies innatas & per rationes rerum in verbo exiſtentes. Non enim videndo verbum, cognoſcunt ſolum illud eſſe rerum, quod habent in verbo, ſed illud eſſe quod habent in propria natura, ſicut Deus per hoc quod videt ſe, cognoſcit eſſe rerum, quod habent in propria natura. Si ergo dicatur cognitio veſpertina ſecundum quod cognoſcunt eſſe rerum quod habent in propria natura videndò verbum: ſic vna & eadem ſecundum eſſentiam eſt cognitio veſpertina & matutina, differens ſolum ſecundum cognita. Si verò cognitio veſpertina dicatur ſecundū quod angeli cognoſcunt eſſe rerum quod habent in propria natura per formas innatas, ſic alia eſt cognitio veſpertina & matutina. Et ita videtur intelligere Aug. cùm vnam ponat imperfectam reſpectu alterius.

Art. præc. q. 55. ar. 2.

AD primum ergo dicendum, quòd ſicut numerus ſex dierum ſecundum intellectum Aug. * accipitur ſecundum ſex genera rerum, quæ cognoſcuntur ab angelis: ita vnitas diei accipitur ſecundum vnitatem rei cognitæ, quæ tamen diuerſis cognitionibus cognoſci poteſt.

Locis citatis in prin. art. præced.

AD ſecundum dicendum, quòd duæ operationes poſſunt ſimul eſſe vnius potentiæ, quarum vna ad aliam refertur: vt patet cùm voluntas ſimul vult & finem & ea quæ ſunt ad finem. Et intellectus ſimul intelligit principia & concluſiones per principia, quando iam ſcientiam acquiſiuit. Cognitio autem veſpertina in angelis refertur ad matutinam, vt Auguſt. * dicit. Vnde nihil prohibet vtramque ſimul eſſe in angelis.

c
117

lib. 4. ſuper Gen. c. 23. tom. 3.

AD primum dicendum, quòd veniente perfecto euacuatur imperfectum, quod ſcilicet ei opponitur. Sicut fides quæ eſt eorum quæ non videntur, euacuatur viſione veniente. Sed imperfectio veſpertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quòd enim cognoſcatur aliquid in ſeipſo, non eſt oppoſitum ei quod cognoſcatur in ſua cauſa. Nec iterum quòd aliquid cognoſcatur per duo media: quorum vnum eſt perfectius, & aliud imperfectius, aliquid repugnans habet. Sicut ad eandem concluſionem habere poſſumus & medium demonſtratiuum & dialecticum. Et ſimiliter eadem res poteſt ſciri ab angelo per verbum increatum, & per ſpeciem innatam.

DISPVTATIO VI.

De modo Angelicæ cognitionis.

AD completam Angelicæ cognitionis notitiam, poſtquam actum eſt de eius quidditate, medio, & obiecto, ſupereſt agendum de modo ipſius, ſiue quomodo fiat,

Digitized by Google

fiat, vtrum discurrendo, vtrum componendo & diuidendo, vtrum multa simul intelligendo, & similia, quæ præsenti disputatione comprehenduntur.

DVBIVM I.

Vtrum Angelus habeat aliquos habitus intellectuales.

SVpponendum est ex dictis, & ex D. Thom. hîc art. 1. quod Angelus non est semper in actuali cognitione omnium rerum etiam naturalium: hæc enim actualis consideratio omnium competit soli Deo, qui est purissimus actus in omni genere. Solùm conceditur Angelo quod sit semper in actuali consideratione sui, Dei, ac fortè ordinis vniuersi. Quod sit semper in actuali consideratione sui, docet D. Thomas supra qu. 56. art. 1. ad 3. & qu. 8. de veritate art. 6. ad 7. & art. 14. ad 6. cuius ratio est, quia Angelus est obiectum maximè proportionatum, & connaturale, & semper vnitum in esse intelligibili cum proprio intellectu, cum cognoscat seipsum per propriam essentiam. Deinde, omnis motus cuiuscumque creaturæ viuentis reducitur ad aliquem primum motum ipsi omninò connaturalem ac perpetuum, sicut in animalibus ad motum vitalem cordis: vnde in natura viuente vita purè spiritualis, qualis est Angelus, debet esse aliquis primus motus intellectualis, qui sit fundamentum aliorum, & ad quem alij reducantur, qui non potest esse alius, quam continua consideratio sui. Denique, si hoc non admittitur, poterit admitti, quod aliquando Angelus sit suspensus ab omni intellectione, si enim naturaliter non est determinatus ad actualem sui cognitionem, cum aliunde alia omnia contingenter cognoscat, poterit dari casus, quod nihil actu cognoscat: repugnat autem perfectioni Angelicæ, quod sit sine aliquo actu vitali, cum hoc concedatur imperfectioribus viuentibus; Nec tamen continuata hæc propria cognitio est impeditiua cognitionis aliorum; imò est fundamentum & radix ipsius, per hoc enim quod seipsum cognoscat & diligit, applicat se ad cognoscendum & diligendum alia in ordine ad se. Quòd sit semper in actuali consideratione Dei, vt authoris naturæ, docent communiter Thomistæ, & constat ex dictis, nam Angelus in seipso cognito semper actu, tanquã effectu Dei, semper actu cognoscit Deum vt causam; non autem potest seipsum non cognoscere vt effectum Dei, cum perfectissimè se cognoscat & comprehendat, & ita cognoscit omnem habitudinem naturalem sui, & maximè hanc ita intrinsecam ipsi ad Deum. Deinde Angelus secundùm se debet esse beatus beatitudine naturali, quæ ex Philosopho consistit in actu continuato; beatitudo autem naturalis non potest consistere in alio, quam in contemplatione Dei authoris naturæ: non tamen Angelus malus potest dici beatus beatitudine naturali; quia licet actu semper cognoscat Deum, cognoscit tamen simul se esse abillo auersum, etiam vt authore naturæ, per peccatum, & apprehendit illum vt potentissimum iudicẽ, à quo in æternum cruciatur, vnde hæc summa miseria tollit omnem beatitudinem. Quod sit semper in actuali consideratione ordinis vniuersi, non est ita certum; plures tamen id docent, vt Bannes in præsenti, & probat ex eo, quod videtur conueniens, secundùm rectitudinem prudentiæ & sapientiæ naturalis, vt Angelus habeat semper in esse intelligibili perfecto, siue in actu secundo, ac ita immobiliter hoc vniuersum ordinatissimum, & in ordine suarum partium situalium immobile, sicut manet tale in seipso à parte rei in esse naturali, quod à Deo accipit; nam esse intelligibile rerum in mente Angelica debet proportionari esse naturali ipsarum, & propterea singularia mutabilia mutabiliter cognoscit: hæc cognitio fit per speciem repræsentatiuam vniuersi cum suis partibus situalibus inter se ordinatis, videlicet cœlis & elementis, & est libera, quamuis continua, sicut est nunc liber Angelo mouenti motus cœlestium corporum. Constat igitur ex dictis, quod Angelicus intellectus est in potentia in ordine ad actum secundum cognitionis, respectu aliorum omnium ab enumeratis: constat etiam, quod est semper in actu primo cognitionis omnium naturalium actualium per species ipsi infusas ab initio suæ creationis: Sed dubium est, vtrum sit ita perfectè in actu primo, per illas, quod nullos habeat habitus intellectuales.

Prima opinio asserit, quod Angelus nullos habet habitus intellectuales, respectu naturaliũ, distinctos à speciebus intelligibilibus. Hoc docet Caietanus 1. 2. q. 61. art. 1. Probatur authoritate & ratione D. Th. qui sæpe docet, quod intellectus Angelicus fuit statim ab initio completus in ordine ad actum primum, sicut & suprema corpora fuerunt sic ab initio completa: ergo cum habitus intellectuales, si darêtur, pertinerent ad actum primum intellectionis, sequitur quod nullos habet tales habitus, saltem de nouo acquisitos.

Secundò, Species intelligibiles Angelicæ sunt altioris ordinis, quã naturalis, cum sint participationes diuinæ ideæ: ergo vtramque rationem complectuntur, vt scilicet se habeant tanquam principium perfectum effectiuum, & etiam vt aliquid repræsentatiuum obiecti; & ita Angelus non habet habitus intellectuales, respectu naturalium, distinctos à speciebus intelligibilibus.

Tertiò, Si Angelus habet aliquos habitus intellectuales, non est assignabilis ratio, cur ei non

conceditur

concedantur tot, quot conceduntur homini, videlicet habitus ſcientiarum, opinionis, & ſimiles; quod tamen videtur repugnare D. Thomæ, qui nullibi mentionem facit horum habituum Angelicorum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus habet aliquos habitus intellectuales: videlicet ſupernaturales, quos habet homo, ſed compoſſibiles ſuo ſtatui. 2. ſicut & habitus opinionis, ac fidei acquiſitæ, circa illa obiecta, quæ non pertinent per ſe ad naturalem eius cognitionē. 3. nullos tamen habet habitus ſcientiarum naturalium, vel infuſos, vel acquiſitos. Ita communiter diſcipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars concluſionis. Actus ſupernaturales intellectuales videlicet credendi, videndi Deum, & ſimiles excedunt totaliter potentiam naturalem intellectiuam cuiuſcūque creaturæ, vt communiter conceditur, & probatum eſt ſupra circa quæſt. 12. ita vt potentia naturalis ſit tantùm virtus remota reſpectu illorum, & debeat ei ſupperaddi virtus ſupernaturalis, quæ ſit virtus totalis proxima; maximè, quia in Angelo non ſunt infuſæ ſpecies ſupernaturales, ſed per ſpecies naturales omninò cognoſcit myſteria ſupernaturalia, ſicut & homo, & ita niſi ſupperadderetur illa virtus ſupernaturalis, nihil eſſet in Angelo, quo eleuaretur eius intellectus ad ordinem ſupernaturalē, ad hoc vt ſit proportionatus & proximè potens ad eliciendos tales actus; pro diuerſitate autem ſpecifica actuum ſupernaturalium, requiritur diuerſitas ſpecifica huius virtutis ſupernaturalis, quia actus ſpecificatur à principio formali *quo* proximo, vel principium ab actu ſecundùm alios: ſed talis virtus ſuperaddita, cum ſit permanens, eſt habitus ſupernaturalis, habens aliquid potentiæ ſupernaturalis, quia non dat tantùm facilius, ac delectabiliter operari, ſed etiam proximè dat ſimpliciter operari, & ita dicitur ſemipotentia: ergo Angelus habet habitus intellectuales ſupernaturales, quos habet homo, cum in ordine ad ſupernaturalia ſit eadem menſura hominis, quæ Angeli; ſed compoſſibiles ſuo ſtatui: & ita in ſtatu viæ habuit habitum fidei, habitus intellectus, ſapientiæ, & ſcientiæ ſupernaturalis, & alios qui emanant à gratia; & idem dicendum de habitu ſpei, & charitatis in voluntate: nunc autem in ſtatu comprehenſoris, deficiente fide & ſpe, ſucceſſit viſio & poſſeſſio per habitum luminis gloriæ.

Probatur & explicatur ſecunda pars concluſionis. Inter obiecta, quæ non pertinent per ſe ad naturalem Angeli cognitionem, alia ſunt ordinis ſupernaturalis, qualia ſunt miſteria gratiæ; alia verò ſunt ordinis naturalis, vt futura contingentia, & cogitationes cordium, vt docet D. Th. quæſt. præcedenti: & de vtriſque Angelus poteſt iudicare, vel opinādo per effectus & coniecturas, vel credendo propter authoritatem alicuius creaturæ dicētis, puta cum vnus Angelus manifeſtat ſuam cogitationem alteri: ſed ad formanda facile & delectabiliter illa iudicia, cum aliunde non conuincatur Angelus ex euidentia obiecti, requiruntur habitus opinionis, ac fidei acquiſitæ; ſicut ob eandem rationem requiruntur in homine: ergo Angelus habet habitus opinionis, ac fidei acquiſitæ circa illa obiecta, quæ non pertinent per ſe ad naturalem eius cognitionem.

Probatur tertia pars concluſionis. Intellectus Angelicus, ſtatim à principio ſuæ creationis, habet infuſas ſpecies omnium obiectorum naturalium, ſed vniuerſaliores, quam ſint in homine; ita vt in ſpecie repræſentatiua alicuius principij, facilè & abſque vlla difficultate, cognoſcat ſtatim, non ſolùm ipſum principium, ſed etiam concluſiones ex eo deducibiles, ſiue hoc ſit in materiis phyſicis, ſiue mathematicis, ſiue aliis quibuſcumque naturalibus; & hoc ſubtilitate ac puritate luminis intellectualis ſibi connaturalis: & ita non indiget aliis habitibus particularibus, ſicut indiget homo, quia cum ſit diſcurſiuus, indiget diuerſis habitibus pro diuerſitate materiarum, quibus confortatur eius intellectus ad deducendas concluſiones ex principiis prius cognitis: ergo Angelus nullos habet habitus ſcientiarum naturalium, vel infuſos, vel acquiſitos. Et idem dicendum de habitibus artiū, quia ſuppoſita notitia naturali, quam habet perfectiſſimam, nulla reſtat ei difficultas introducendi formam artificialem in materia, ſi velit eam introducere, vnde non indiget ad hoc faciendum habitibus.

AD primum ergo dicendum, quod D. Th. dum ait intellectum Angelicum, ſtatim abinitio fuiſſe completum, quantum ad actum primum, intelligendus eſt quantùm ad ſpecies intelligibiles ei connaturales, quæ requiruntur ad ſimpliciter intelligere, quia ex obiecto & potentia paritur notitia: non autem quantum ad habitus etiam naturales, qui tantum requiruntur ad melius & facilius intelligere. Deinde intelligendus eſt in ordine ad obiecta connaturalia, non verò in ordine ad obiecta ſupernaturalia, vel præternaturalia, in ordine ad quæ tantùm ponuntur habitus in Angelo.

AD ſecundum dicendum, quod ſpecies intelligibiles Angelicæ impropriè tantùm poſſunt dici habitus, in quantum ſunt permanentes tanquam habitus: propriè tamen non ſunt habitus; quia, quantumcumque ſint altioris ordinis, ſe tenent ex parte obiecti, vt vicariæ ipſius, & cauſant vnionem obiecti cum potentia in eſſe intelligibili: habitus autem ſe tenet ex parte potentiæ, quaſi complementum intrinſecum virtutis eius, ad hoc vt melius & facilius operetur, & influit effectiuè ex parte eiuſdem potentiæ ad eius actum

Ad

Ad tertium constat ex dictis, cur non concedantur tot habitus Angelo, quot homini; & quinam conceduntur, & qui ei negantur ex principiis D. Thomæ, quibus standum est, quando non habetur expressa eius authoritas, vel pro, vel contra.

DVBIVM II.

Vtrum Angelus possit multa simul intelligere.

Svpponendum est, quod nullus dubitat simul inesse Angelo potentiam, ad intelligendum multa; sed dubium est, vtrum possit multa intelligere simul: vnde simul in præsenti dubio cadit supra intelligere, & non supra possit. Possunt autem multa intelligi, vel vt multa sunt, vel vt sunt vnum: intelliguntur vt multa, quando sic intelliguntur, vt non habeant ordinem inter se ad aliquod vnum intelligibile: intelligūtur verò multa vt vnum, siue per modum vnius, quando intelliguntur vt ordinata ad vnum intelligibile. Præcipua autem difficultas in præsenti est, vtrum Angelus possit multa simul intelligere, vt sunt multa, siue per modum plurium: quamuis etiam sit aliqua difficultas, vtrum possit multa simul intelligere, vt sunt vnum.

Prima opinio Molinæ, & aliorum extra scholam D. Thom. asserit, quod Angelus possit multa simul intelligere, etiam per modum multorum. Probatur: De facto Angelus simul intelligit multa; sicut constat tum in Angelis custodibus, qui seipsos semper intelligunt, sicut & eos quos custodiunt, & sæpe etiam alia; tum in Angelis mouentibus cœlos, qui similiter seipsos, & cœlos quos mouent, continuò intelligunt, & aliquando, imò ordinariè intelligunt alia; tum in Angelis damnatis, qui simul se, suosque cruciatus indeficienter considerant, & etiam se successiuè ad hæc & illa consideranda applicant: ergo Angelus potest multa simul intelligere, etiam per modum multorum.

Secundò, Si repugnat, Angelum posse multa simul intelligere; vel hoc prouenit, quia non potest vna intellectione simul multa vt multa intelligere; vel quia non potest simul elicere & habere plures intellectiones; ex aliquo enim ex istis capitibus hæc repugnātia, si sit, debet proximè oriri: sed ex neutro capite oritur in Angelo repugnantia intelligendi simul multa vt multa; non ex primo, quia Deus vnica & simplicissima intellectione simul intelligit multa vt multa, imò omnia; nec ex secundo, quia idem Angelus simul intelligit Deum in visione beatifica, & seipsum continuò, & plura alia successiuè inter se, quod fit pluribus intellectionibus, prima enim est supernaturalis, secunda est naturalis omnino necessaria, tertia est naturalis libera; constat quippe quod hæ diuersæ conditiones supernaturalis & naturalis quoad substantiam necessarij & liberi repugnant eidem actui, cum sint oppositæ: ergo Angelus potest multa simul intelligere, etiam per modum multorum.

Tertiò, si quid obstaret, cur Angelus non posset multa simul intelligere, per modum multorum, maximè ratio D. Thom. hîc art. 2. quia in intellectu Angelico non possunt esse simul plures species intelligibiles in actu; quæ verò intelliguntur per vnam speciem, intelliguntur vt vnum, & non vt plura: sed hæc ratio est falsa & deficit in multis; nam primò falsum est, quod non possint esse simul multæ species intelligibiles in actu, cum de facto sint simul in actu primo non enim habent maiorem oppositionem in actu secundo quam in actu primo; deinde Angelus simul intelligit per plures species intelligibiles, scilicet per essentiam diuinam, per essentiam propriam, & per aliquam speciem accidentariam, quæ species, cum sint diuersi ordinis plus differunt & opponuntur, quam duæ species accidentariæ eiusdem ordinis, & ita si illæ sint simul in actu secundo compossibiles in eodem intellectu, multò magis illæ; denique falsum est, quod ea, quæ intelliguntur per vnam speciē, intelliguntur vt vnum, & non vt plura, quia Deus intelligit multa vt multa per suam essentiam, tanquam per vnam speciem intelligibilem simplicissimam, nec est inconueniens, quod id quod est vnitum in vna specie secundùm esse intelligibile, sit sparsum & multiplicatum in actibus, ita quod vtatur intellectus Angelicus vna specie indæquatè ad intelligendum vnum quid in ea repræsentatum, & perseuerante illo primo conceptu, intellectus in eadem specie consideret aliud; sicut non est inconueniens, quod idem intellectus vtatur pluribus speciebus in ordine ad vnum quid intelligendum, & in ordine ad vnam intellectionem.

Conclvsio.

Respondeo dicendum, quod Angelus non potest intelligere simul multa vt multa. 2. benè tamen multa vt vnum. 3. quod fit vel per vnicam speciem intelligibilem: vel per plures species eiusdem rationis ordinatas ad vnum intelligendum. Hęc conclusio est communis inter discipulos D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis: tum authoritate D. Thom. qui eam docet multis locis vt hîc art. 2. & infra q. 85. art. 4. & quodlibeto 7. art. 2. & q. 8. de veritate art. 14. & alibi sæpe; tum duplici ratione eiusdem D. Thom. Primam sic proponit infra q. 85. art. 4. Impossibile est, idem subiectum perfici simul pluribus formis vnius generis (proximi) & diuersarum specierum: sicut impossibile est, quod idem corpus secūdùm idem simul coloretur diuersis coloribus, vel figuretur diuersis figuris: omnes autem species intelligibiles sunt vnius generis (proximi) quia sunt

ſunt perfectiones vnius intellectiuæ potentiæ; licet res, quarum ſunt ſpecies, ſint diuerſorum generum: Impoſſibile eſt ergo, quod idem intellectus ſimul perficiatur diuerſis ſpeciebus intelligibilibus, ad intelligenda diuerſa in actu. Quæ autem intelliguntur per vnam ſpeciem, intelliguntur vt vnum, & non vt multa, vt docet D. Thom. hîc art. 2. & aſſignat rationem, quia quæ intelliguntur per vnam ſpeciem, vniuntur in vno intelligibili; nam vt dictum eſt ſupra, ſpecies intelligibilis Angelica per ſe primò repræſentat naturam communem, ac proinde indiuidua illius ſecundùm quod eam participant & conueniunt in ea, quamuis ſecundariò & quaſi per accidens repræſentet differentias eorum: ergo Angelus non poteſt intelligere ſimul multa vt multa. Hæc ratio D. Thom. benè intellecta eſt efficaciſſima: debet autem intelligi primò de diuerſis ſpeciebus intelligibilibus in actu ſecundo & perfecto, ſecundùm quod actu deſeruiunt intellectioni, vt ipſemet D. Thom. ſe explicat q. 8. de veritate art. 14. & confirmat exemplo formarum naturalium: ait enim: Hæ igitur formæ in ſubiecto tripliciter eſſe dicuntur. Vno modo in potentia tantùm: & ſic ſunt ſimul; quia vna potentia eſt contrariorum, & diuerſarum formarum vnius generis. Alio modo ſecundùm quod ſunt in actu imperfecto, vt cum ſunt in fieri: & ſic etiam ſimul eſſe poſſunt, vt patet, cum aliquis dealbatur: tunc enim toto dealbationis tempore albedo ineſt vt in fieri, nigredo verò vt in corrumpi. Tertio modo vt in actu perfecto, vt cum iam albedo eſt in termino dealbationis: & ſic impoſſibile eſt, duas formas generis (proximi) eſſe ſimul in eodem ſubiecto: oporteret enim eandem potentiam ad diuerſos actus terminari, quod eſt impoſſibile, ſicut vnam lineam ex vna parte terminari ad diuerſa puncta. Secundò debet intelligi de ſpeciebus limitatis: nam vnica ſpecies illimitata & eminentiſſima, qualis eſt eſſentia diuina, cum ſit repræſentatiua totius entis, ac proprietatum & rationum eius, æquè primò repræſentat rationes, quibus entia particularia differunt, ac eas in quibus conueniunt: & conſequenter per eam Deus intelligit omnia, & vt ſunt vnum, & vt ſunt multa, ſpecies autem limitatę per ſe primò tantùm repræſentant rationes communes, in quibus particularia conueniunt. Tertiò debet intelligi de ſpeciebus eiuſdem ordinis, & non ad inuicem ſubordinatis: ſubordinatæ quippe non ſunt incompoſſibiles, ſicut nec plures cauſæ ſubordinatæ, etiam in ordine ad eundem effectum: cuius ratio eſt, quia quæ ſunt ſubordinata, efficiunt quodammodo vnum; quandoquidem illud quod eſt ſuperius, eſt quodammodo forma & ratio inferioris, quod ſic explicat in propoſita materia D. Th. q. 8. de veritate art. 14. ad 6. dicens: Si aliqua duo ita ſe habeant, quod vnum ſit ratio intelligendi aliud, vnum eorum erit quaſi formale, & aliud quaſi materiale: & ſic illa duo ſunt vnum intelligibile, cum ex forma & materia vnũ conſtituatur. Vnde intellectus, quando intelligit aliquid per alterum, intelligit vnum tantùm intelligibile, ſicut patet in viſu: lumen enim eſt, quo videtur color; vnde ſe habet ad colorem quaſi formale: & ſic color & lumen ſunt vnum tantùm viſibile, & ſimul à viſu videntur. Eſſentia autem Angeli eſt ei ratio cognoſcendi omne, quod cognoſcit, quamuis non perfectè, propter quod formis ſuperadditis indiget: cognoſcit enim omnia per modum ſubſtantiæ ſuæ, vt dicitur in li. de cauſis, & ſecundum propriam virtutem & naturam, vt dicit Dionyſius 7. c. de diuinis nominibus: vnde cum intelligit ſe & illa, non intelligit ſimul multa niſi vt vnum. Et in reſponſione ad 11. ait: Eſſentia diuina eſt ratio omniũ formarum concreatarum Angelo, cum ex ea velut exemplatæ deriuentur; non autē vna forma eſt ratio alterius: & ideo concludit, quòd licet intellectus Angeli poſſit eſſe ſimul in actu per eſſentiam diuinam, in viſione Dei; per propriam eſſentiã, in viſione ſui; & per aliquã ſpeciē accidentariam, in cognitione alterius; non tamen poteſt ſimul eſſe in actu per plures ſpecies accidentarias.

Secundò, probatur alia ratione D. Thomæ quodlib. 7. art. 2. Ex vna parte intellectus ſecundùm actum eſt omninò, id eſt perfectè res intellecta, vt dicitur in 3. de anima; vnde intellectum ſimul plura actu intelligere primò idem eſt ac ſi res vna ſimul eſſet plura: ex alia verò parte non poſſunt ſimul plura vt plura intelligi in vna, vel in pluribus ſpeciebus, niſi adſint plures intellectiones in creatis, propter limitationem intellectus creati, qui vnico actu non poteſt ſimul plura vt plura attingere, at tantùm plura per modum vnius; ſoli quippe diuino intellectui conceditur, ob ſuam illimitationem ac infinitatem, vt omnia attingat, & vt vnum ſunt, & vt plura ſunt: ſed vnus & idem intellectus non poteſt ſimul eſſe plura actu in eſſe intelligibili, ſicut nec vna res materialis poteſt ſimul eſſe plura actu in eſſe naturali; nec idem intellectus poteſt ſimul habere plures intellectiones eiuſdem ordinis & generis, quia intellectio eſt vltima actualitas, & vltimus terminus intellectus; eſt autem impoſſibile, quod eadem res terminetur pluribus actualitatibus & terminis vltimis eiuſdem ordinis & rationis, vt patet in linea, quæ verſus eandem partem non poteſt terminari pluribus punctis, nec idem corpus pluribus figuris: ſecus autem eſt, quando actualitates & termini ſūt diuerſi ordinis, nam ex illa ſubordinatione prouenit, quod vna actualitas determinet ſubiectum ad aliam, & vnus terminus ad alium, ex eo quod non habent eandem proportionem cum ſubiecto, ſicut habent eandem actualitates & termini eiuſdem ordinis; vnde in iſtis vno actu actuante & determinante

nante ſubiectum ſiue potentiam, nihil potentiæ remanet, quòd per alium actum perficiendum & actuandum relinquatur; benè tamen in illis: ergo Angelus non poteſt intelligere ſimul multa vt multa; benè tamen multa vt vnum, quod eſt ſecunda pars concluſionis, ſufficienter probata ex dictis, & in qua nulla eſt difficultas.

Probatur tertia pars concluſionis. Poteſt fieri, quòd Angelus velit intelligere aliquod obiectum adæquatum ſuæ ſpeciei: & ſimiliter quod velit intelligere obiectum aliquod inadæquatũ, quaſi excedatur ab ſpecie, vel quaſi excedens ſingulas ſpecies; in quo tamen obiecto plura contineantur: ſed ſi Angelus velit intelligere obiectum plura continens, adæquatum vni ſpeciei, certum eſt, quod intelligit illud & plura in illo per modum vnius, per vnicam ſpeciem intelligibilem: ſicut etiam ſi velit intelligere obiectum plura continens, inadæquatum ipſi ſpeciei; cum enim ſpecies intelligibiles accidentariæ ſubdantur intellectui Angeli, ita vt illis ſic ſubordinatis liberè vtatur, poteſt illis vti, vel adæquatè cognoſcendo adæquatum eius obiectum, vel inadæquatè cognoſcendo partem obiecti, quod non habet in ordine ad eſſentiam diuinam per modum ſpeciei intelligibilis, quia illi potius ſubordinatur, vnde omnia in illa formaliter & neceſſariò repræſentata videt; nec habet in ordine ad propriam eſſentiam, cum ſit naturaliter ac neceſſariò determinatus ad eius cognitionem, & ita non poteſt non conſiderare illam adæquatè: ſi autem velit intelligere obiectum inadæquatum ſpeciei, quaſi excedens illam, ac proinde plura continens, debet vti pluribus ſpeciebus inadæquatis reſpectu illius, ſi ſigillatim ſumantur, ad illum adæquatè repræſentandum & cognoſcendum: ergo Angelus poteſt intelligere ſimul multa vt vnum, vel per vnicam ſpeciem intelligibilem, vel per plures ſpecies eiuſdem rationis, ordinatas ad vnum intelligendum. Ex cognitione autem, quam continuò habet Angelus ſui, ac proinde propriarum ſpecierum, vt ſunt perfectiones intellectus ipſius, applicat ſe liberè ad cognoſcenda alia diſtinctè, ſigillatim & diſtinctè conſiderando has vel illas ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus per propriam eſſentiam, tanquam per ſpeciem intelligibilem, cognoſcit ſeipſum & ſimul omnia ad ipſum pertinentia; & ita Angeli cuſtodes per illam cognoſcunt eos quos cuſtodiunt cum omnibus circunſtantiis; ſimiliter motores cœlorum per illam cognoſcunt cœlos motos, & circunſtantias motus; & tandem Angeli mali per illam cognoſcunt proprios conceptus: vnde quicquid intelligunt, intelligunt per ſpecies ſubordinatas, ac proinde per modum vnius.

Ad ſecundum dicendum, quod illa repugnantia prouenit ex vtraq; parte. Vnde ad impugnationem primæ partis dicẽdum, quod diuina intellectio, vt pote infinita & illimitata, adæquat multas creatas, finitas & limitatas; & ſic non eſt mirũ, cur ipſa vna & ſimpliciſſima, ac virtualiter multiplex attingat multa vt multa quæ vt attingantur ſic, requirunt neceſſariò plures intellectiones limitatas. Ad impugnationem ſecundæ partis dicendũ, quòd illæ plures intellectiones aſſignatæ, ſunt adinuicem ſubordinatæ, & ita ſunt compoſſibiles ſimul, non autem plures aliæ diſparatæ.

Ad tertium dicendum, quod ratio D. Th. aſſignata eſt optima. Vnde ad primam impugnationem conſtat ex dictis, quare ſpecies in actu ſecundo habeant oppoſitionem, & non in actu primo; cum eſſe in actu ſecundo, ſit eſſe in actu perfecto, & plures formæ vnius generis ſunt oppoſitæ & incompoſſibiles in actu perfecto, & non in actu primo. Ad ſecundam impugnationem conſtat etiam ex dictis, cur formæ ſubordinatæ ac diuerſi ordinis, quamuis magis differant, non tamen magis opponũtur, & ſunt compoſſibiles in eodem intellectu, non autem plures ſpecies eiuſdẽ ordinis, niſi ordinẽtur ad vnum intelligibile. Ad tertiam impugnationẽ, dicendum quòd eſſentia diuina, licet ſit formaliter vna tantùm & ſimpliciſſima: eſt tamẽ virtualiter multiplex ob ſuam eminentiam; vnde non mirũ, ſi Deus per illam intelligat multa vt vnum, & multa, vt multa, cum per illam infinitam & illimitatam debeat Deus attingere omne ens, & omnes rationes entis, quales ſunt vnum & multa. Ad illud quod ſubditur, dicendum quod quia intellectio eſt terminus vltimus potentiæ intellectiuæ & ſpeciei intelligibilis: vbi fuerit vnica potentia intellectiua, & vnica ſpecies, ibi debet eſſe vnica intellectio: vnde ſi prius intellectus vtatur vna ſpecie inadæquatè, intellectio erit inadæquata illi ſpeciei: ſi autem velit vti eadem ſpecie ad alia conſideranda, tunc peribit prior ille conceptus, & de nouo erit alius attingens omnia in ſpecie conſiderata. Conſtat autem ex dictis, quod eſt inconueniens dari plures actus ſimul intellectionis circa eandem ſpeciem, non autẽ quod plures ſpecies deſeruiant eidem actui intellectionis: quia intellectio eſt terminus tum potentiæ intellectiuæ, tum ſpeciei intelligibilis, eadẽ autẽ res non poteſt habere plures terminos eiuſdem rationis & non ſubordinatos: ſpecies autem eſt comprincipium & concauſa intellectionis, eiuſdem autem poſſunt dari plura principia partialia, & plures cauſæ partiales.

DVBIVM III.

Vtrum Angelus cognoſcat diſcurrendo.

SVpponendum eſt, quod diſcurſus intellectualis diuiditur dupliciter. Primò in formalem

malem & virtualem: Discursus formalis consistit in pluralitate formali actuum se consequentium: Discursus autem virtualis consistit in pluralitate virtuali actuum intellectus;quando scilicet est vnus tantùm actus formaliter, qui tamen ob suam eminentiā æquiualet pluribus,per hoc quod ipse vnicus attingat indiuisibiliter totum illud,quod per plures alios actus inferiores diuisibiliter attingeretur. Secundò diuiditur in propriū & in improprium:Discursus improprius dicit tantùm pluralitatem actuum se consequentium,absque illatione,vt quādo intellectus intelligit hoc post hoc. Discursus proprius duas necessariò requirit conditiones:prima est distinctio actuum (quæ sit realis si discursus sit formalis): secunda est, quod sit illatio & vera causalitas inter actus, ita vt prior causet & inferat posteriorem; quod accidit, quando intellectus intelligit hoc ex hoc, siue quando ex vno prius cognito deuenit in cognitionem alterius posterius cogniti; hæc tamen prioritas & posterioritas non est semper durationis,sed sæpe est naturæ & rationis. Primam conditionem assignat D.Th. 1. contra Gentes cap. 57. dicens: Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia, & alia conclusionem non enim oporteret consideratis principiis ad conclusionem procedere,si ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerentur; Secundam conditionem adducit ibidem dicens:In omni scientia discursiua oportet aliquid esse causatum;nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis: Vnde & demonstratio dicitur syllogismus fanciens scire. Vtramque autem conditionem adducit quæst. 8. de veritate art. 15. his verbis: Tūc dicitur aliquid ex aliquo cognosci,quādo non est idem motus in vtrumque, sed primò mouetur intellectus in vnum, & ex hoc mouetur in aliud. Vnde hic est quidam discursus, sicut patet in demonstrationibus: primò enim intellectus fertur in principia tantùm, & secundariò fertur per principia in conclusiones. Quod confirmatur ex motu corporum, per analogiam ad quem dicitur motus intellectualis; tunc enim est propriè motus & discursus corporalis, quando corpus non solùm attingit successiuè medium, & postea finem, sed etiam attingit finem per medium, ita quod attingentia medij sit causa perducens illud ad attingendum finem. Quærimus igitur in præsēti, vtrum Angelus cognoscat discurrendo; siue proprio, vel improprio discursu; siue formali, vel virtuali.

Prima opinio asserit, quod Angelus cognoscit propriè discurrendo: Eius authores diuisi sunt: quidam enim, vt Scotus in 2. d. 7. qu. 1. dicunt absolutè, quod Angelus discurrit circa obiecta naturalia, sibique connaturalia. Alij, vt Molina in præsenti, dicunt, quod Angelus discurrit per accidens circa obiecta. Alij dicunt, vt Suares lib. 2. de Angelis cap. 33. quod Angelus discurrit propriè circa ea obiecta, quæ non euidenter noscit,qualia sunt futura contingentia, cogitationes cordium, & obiecta supernaturalia. Alij tandē dicunt, quod licet Angelus actu non discurrat, potest tamen pro sua libertate,circa quæcumque obiecta discurrere. Probatur hæc opinio quoad omnes partes: Angelus distinctis actibus cognoscit causam & effectum, vt vno actu cognoscit suam essentiam vt effectum,& alio actu cognoscit per eam Deum vt causam: si enim vtrumq; vno & eodem actu cognosceret, idem actus esset confusus, quatenus terminatur ad Deum, & esset distinctus, quatenus terminatur ad propriā essentiam: similiter distinctis actibus cognoscit principia & conclusiones,si enim ambo vno & eodem actu cognosceret, non haberet scientiā propriè dictam; at tantùm habitū principiorū, per quem cognosceret principia, & simul in ipsis conclusiones: sed ad discursum propriè dictum tantùm requiritur pluralitas actuum, quorū vnus sit causa alterius: ergo Angelus cognoscit discurrendo circa obiecta naturalia, sibique connaturalia; maximè quia in Angelo ponitur virtus eubolia,quæ est rectè consiliatiua,quæ proinde importat inquisitionem & discursum.

Secundò, ex illo Isaiæ 63. Quis est iste,qui venit de Edom? Angeli sunt admiratiui circa obiecta supernaturalia: admiratio autem importat discursum, nam ex cognitione effectus procedit ad cognitionem causæ. Et ex præsentibus coniectantur futura contingentia, & ex signis externis coniectantur cogitationes cordium, & tandem ex miraculis Christi coniectabantur eius diuinitatem, sicut etiam nunc, ex aliquibus coniectantur mysteria supernaturalia; imò Angeli ex cognitione supernaturalium deueniunt ad cognitionem aliquorum naturalium, per actum vtique distinctum, virtus quippe naturalis per coniunctionem sui ad virtutem supernaturalem perficitur: sed hæc omnia important discursum propriè dictum: ergo Angelus discurrit propriè, circa ea obiecta,quæ non euidenter nouit; maximè quia non adeo perfectè illa cognoscit, vt in subiecto cognoscat prædicatum, & ita potest vti compositione ac diuisione, & consequenter discursu propriè dicto.

Tertiò, D. Thomas infra qu. 79. art. 8. sic habet: Angeli, qui perfectè possident secundùm modum suæ naturæ cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de vno ad aliud, sed simpliciter & absque discursu veritatem rerum apprehendunt. Quibus verbis. S. Doctor non excludit, quin Angeli pro sua libertate possint intelligere cum discursu; imò videtur hoc indicare, dum ait, quod non habent necesse sic intelligere,quando per-

fectè possident secundùm modum suæ naturæ cognitionē intelligibilis veritatis: ergo Angelus, licet actu non discurrat, potest tamen pro sua libertate circa quæcumque obiecta discurrere: quod fiet, si cognoscendo causam, tunc suspendat cognitionem effectus, & postea procedat ad cognitionē effectus ex virtute cognitionis, ipsius causæ. Nec videtur hoc difficilius, quam quod intendendo fine per actum voluntatis, suspendat tunc pro sua libertate electionem ex virtute intentionis finis: quod actu fieri communiter conceditur.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angelus cognoscit discurrendo discursu virtuali. 2. sicut & formali impropriè dicto. 3. non autem discursu formali propriè dicto. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis: Cognoscere discurrendo discursu virtuali, est cognoscere effectus in causis, & conclusiones in principiis, per vnicum quidem actum, sed æquiualentem pluribus, ac virtualiter multiplicem; per hoc quod licet sit vnicus formaliter actus; tamen prius natura terminatur ad causam, quam ad effectum; & prius ad principium, quam ad conclusionem, cum dependentia & causalitate; ita quod terminatio ipsius ad causam & ad principium sit ratio terminationis eiusdem ad effectum & ad conclusionem: sed sic cognoscit Angelus, sicut & Deus, vt supra ostensum est circa q. 14. ergo Angelus cognoscit discurrenda discursu virtuali.

Probatur secunda pars conclusionis. Discursus formalis impropriè dictus dicit tantùm pluralitatem actuum se consequentium, absque illatione vnius actus ab alio, vt quando intellectus intelligit hoc post hoc: sed Angelus habet in sua cognitione pluralitatem actuum se consequentium, absque illatione vnius ab alio; non est enim semper in actuali consideratione omnium, sicut est Deus, cum non sit purus actus nec in esse intelligibili, nec in esse naturali, sicut in vtroque ordine Deus est purus actus; at transit de consideratione horum, quæ in vna specie repræsentātur, ad considerationem aliorum quæ repræsentantur in alia specie, potest etiam transire de consideratione vnius ad considerationem alterius, vtendo in vtraque consideratione aliqua specie inadæquatè, absque tamen illatione & causalitate vnius considerationis ab alia: ergo Angelus cognoscit discurrendo discursu formali impropriè dicto.

Probatur tertia pars conclusionis multiplici authoritate D. Thom. q. 8. de veritate art. 15. sic ait: Sicut nos sine discursu principia cognoscimus simplici intuitu: ita & Angeli omnia, quæ cognoscunt. Vnde & intellectuales dicuntur, & habitus principiorum in nobis dicitur intellectus. Et 1. 2. q. 89. art. 4. ait: Intellectus Angeli, sicut in primo dictum est, non est discursiuus, vt scilicet procedat à principiis ad conclusiones, seorsum vtrumque intelligens, sicut in nobis contingit. Vnde oportet, quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. Idem docet ex professo hîc art. 3. Deinde probatur duplici ratione D. Thom. quarum prima est. Angelus natura sua est intellectualis; esse autem Intellectualis naturæ aliquid, importat quod statim in illis, quæ primò naturaliter cognoscit, inspiciat omnia quæcumque in eis cognosci, possunt; quia etiam apud nos ea, quæ statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur, vnde habitus primorum principiorum dicitur intellectus: & in hoc differt intellectuale à rationali, quod rationale propter debilitatem luminis intellectus, paulatim procedit in sua cognitione; intellectuale autem propter plenitudinem intellectualis luminis, statim in primo aspectu principiorum totam veritatem eorum comprehendit, intuendo quicquid ex eis syllogizari posset: sed sicut paulatim procedere in cognitione, & ex vno prius noto cognoscere aliud importat discursum intellectualem; sic statim primo aspectu cognoscere in principiis, quicquid in eis cognosci potest, excludit discursum intellectualem formalem propriè dictum: ergo Angelus non cognoscit discurrendo discursu formali propriè dicto; imò nec sic potest cognoscere, cum non possit immutare suam naturam: & licet ex se non habeat lumen sufficiens, ad attingenda obiecta supernaturalia, & præternaturalia, tamen cum gratia non destruat naturam, sed perficiat, debet ita perfici in ordine ad illa, vt iuxta exigentiam suæ naturæ, illa cognoscat primo aspectu & sine discursu formali propriè dicto. Secunda autem ratio sic procedit ex cōparatione, quæ intercedit in multis inter supremas creaturas intellectuales & suprema corpora. Corpora cœlestia, vt pote suprema inter alia, statim à principio ita fuerūt perfecta, quantum ad actum primū substātialem, vt nullo motu moueantur, aut moueri possint tendente ad hanc perfectionem, videlicet motu corruptionis & generationis, aut motu augmentationis, aut alterationis corruptiuæ, quia similes motus ex parte subiecti moti dicunt maximam imperfectionem ac potentialitatem; quod si moueantur, mouentur aliquo motu valde eleuato & perfecto ex parte subiecti moti, puta motu locali, aut motu alterationis purè perfectiuæ in ordine ad accidentia extrinseca, vt est illuminatio: ergo etiam Angelus, cum sit suprema creatura inter intellectuales, non mouetur, nec moueri potest motu imperfectissimo ex parte subiecti moti, pertinente ad ordinem intellectualem, qualis est discursus formalis propriè dictus; quamuis moueatur alio motu magis eleuato, videlicet discursu tantùm virtuali,

virtuali, vel etiam formali impropriè dicto: hic enim tantùm repugnat actui puro, alter autem repugnat naturæ purè intellectuali.

AD primum ergo dicendum, quòd Angelus eodem actu formali cognoscit distinctè suam essentiam vt effectum Dei, & in ipsa cognoscit quodammodo confusè Deum vt causam nec est inconueniens asserere, quod idem actus cognitionis sit distinctus & confusus, respectu diuersorum, distinctus quidem respectu eius, quod in seipso attingit confusus verò respectu alterius, quod in alio vt cumque attingit. Similiter Angelus eodem actu cognoscit principia in se, & conclusiones in principiis: nec tamen desinit in ipso esse scientia, imò est in ipso scientia perfectissima & eminentissima, quæ æquiualet simul intelligentiæ & scientiæ nostræ, vt supra dictum est de Deo; maximè quia propter eminentiam cognitionis ipsius, in eo reperitur discursus virtualis.

AD secundum dicendum, quod in Angelis est admiratio, quantum ad hoc quod dicit cognitionem rei occultæ: non autem quantum ad comparationem eiusdem rei ad eius causam occultam, & quantum ad desiderium cognoscendi causam, quæ duo inuoluunt discursum, & reperiuntur tantùm in intellectu humano debiliori: vnde in admiratione Angelica non reperitur discursus; nec etiam reperitur discursus, quando Angeli ex præsentibus coniectantur futura, aut ex signis externis coniectantur cogitationes cordium, aut ex miraculis coniectabantur diuinitatem Christi; quia eodem actu cognoscunt futura in præsentibus, cogitationes cordis in signis externis, & diuinitatem Christi cognoscebant in eius miraculis: nec mirũ, quod idem actus cognitionis Angelicæ possit esse intuitiuus & abstractiuus, aut euidens & obscurus respectu diuersorum, vt dictum est, ob summam suam eminentiam. Possunt autem Angeli post cognitionem supernaturalium cognoscere naturalia per actum distinctum: non quod iste actus inferatur ex alio, quod tamen requiritur ad discursum formalem propriè dictum: Multoties autẽ Angeli cognoscunt naturalia connexa supernaturalibus eodẽ actu supernaturali, quo cognoscunt supernaturalia, quia cognitio supernaturalis potest secundariò attingere obiecta naturalia vt constat in visione beatifica qua secundariò videntur res naturales. Ad illud quod subditur, dicendũ breuiter nunc, quod Angelus cognoscẽdo aliquod subiectum, cognoscit in eo omnia eius prędicata, & ita non potest vti compositione & diuisione, vt dicetur dubio sequẽti.

AD tertium dicendum, quod D.Th. per hoc quod in illo loco dicit, quod Angeli non habẽt necesse procedere de vno in aliud, & quod simpliciter & absque discursu veritatem rerum apprehendunt: virtualiter dicit quod non possunt aliter cognoscere, etiam supernaturalia; quia, vt dictũ est, non possunt immutare suam naturam, & circa supernaturalia perficiuntur iuxta modum suæ naturæ. Vnde est impossibile, quod cognoscendo causam suspendant cognitionẽ effectus: possunt quidem inadæquatè vti aliqua specie, sed non circa ea quæ naturalem habent connexionẽ causæ & effectus, aut principij & conclusionis. Ad illud autem quod subditur, dicendũ cum D.Th. infrà q.60. art. 2. quicquid sit de veritate instantiæ, quod est disparitas inter intellectum & voluntatem: quia cognitio intellectus fit, secundùm quod res cognitæ sunt in cognoscente: est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine, quod non statim eius intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, à quibus in alia quodammodo mouetur. Sed actus appetitiuæ virtutis est è conuerso, secundùm ordinem appetentis ad res: quarum quædam sunt secundùm se bona, & ideo secundùm se appetibilia: quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud, & sunt appetibilia propter aliud: Vnde non est ex imperfectione appetentis, quod aliquid appetat naturaliter vt finem, & aliquid per electionem vt ordinatur ad finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, inuenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinatiua: sed inuenitur in eis dilectio, & naturalis, & electiua.

DVBIVM IV.

Vtrum Angelus cognoscat componendo & diuidendo.

SVpponendum est ex dictis supra, quod Angelus ex naturali sua perfectione, petit habere species vniuersaliores, quam habeat homo, qui tenet infimum gradum in natura intellectuali: Vnde sicut Angelus in vnica specie cognoscit naturam aliquam communem, & simul omnia eius inferiora actualia: sic in vnica specie intelligibili cognoscit aliquod subiectum, & simul omnia quæ afficiunt illud, siuè necessariò, siue contingenter, id est omnia eius prædicata, quæ vel ei attribuuntur, vel quæ ab eo remouentur.

Prima opinio asserit, quod Angelus cognoscit componendo & diuidendo: hanc sequuntur, vel absolutè, vel cum aliqua limitatione ex prædictis dubio præcedenti, authores ibidem citati: cum ex eodem principio procedat, nempe ex debilitate luminis intellectualis, quod aliquis cognoscat discurrendo, & componendo ac diuidendo. Probatur hæc opinio: Ideo homo componit & diuidit intelligendo, quia vtitur simul pluribus speciebus, Videlicet subiecti & prædicati, & prædicatum attribuit subiecto, vel ab eo remouet; & propterea D.Thomas supra quæst. 14. art. 14. dicit compositionem oriri ex

pluralitate specierũ: sed Angelus potest vti pluribus speciebus in ordine ad aliquod vnũ intelligibile affirmãdum, vel negandum, vt communiter docent Thomistæ. v. g. speciebus hominis & leonis, ad negãdum quod homo sit leo: ergo Angelus componit & diuidit, aut potest componere & diuidere intelligendo: Maximè, quia dũ Angelus vtitur sic pluribus speciebus format plures conceptus singulos correspondentes singulis speciebus, qui conceptus, cum non sint disparati, dicunt ad inuicem ordinem compositionis, aut diuisionis.

Secundò, ex Aristotele & D. Thoma veritas & falsitas reperiuntur propriè tantùm in intellectu componente & diuidente: sed in intellectu Angelico reperitur veritas, & etiam aliquando falsitas: ergo talis intellectus intelligit componendo & diuidendo.

Tertiò, Potest Angelus negare aliquod prædicatum supernaturale de subiecto naturali, vel è contra: sed talis negatio verè est diuisio; quia ad illam concurrunt duæ species, & duo conceptus; eadem quippe species non potest repræsentare simul aliquid naturale, & aliquid supernaturale; nec idem conceptus potest attingere aliquid naturale, & aliquid supernaturale: ergo Angelus cognoscit componendo & diuidendo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod licet Angelus cognoscat compositionem & diuisionem, quæ fit ab intellectu humano 2. non tamen ipse cognoscit componendo & diuidendo formaliter 3. sed tantùm virtualiter. Ita communiter docent discipuli D. Thomæ & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 4. vbi sic ait: Nihilominus tamen compositionem & diuisionem enuntiationum intelligit (scilicet Angelus) sicut & ratiocinationem syllogismorum: intelligit enim composita simpliciter, & mobilia immobiliter, & materialia immaterialiter; nec hoc maiori indiget probatione, cum vt dictum est, Angelus perfectè cognoscat omnia obiecta naturalia, quando vult.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 4. quæ sic in formam reducitur: Ideo Angelus non cognoscit discurrendo, quia simul & eodem actu cognoscit principium & conclusionem: Et è contra homo cognoscit discurrendo, quia successiuè & distinctis actibus cognoscit prius principium, & deinde conclusionem: ergo similiter Angelus non cognoscit componendo & diuidendo, quia simul & eodem actu cognoscit subiectum & prædicatum: & è contra homo cognoscit componendo & diuidendo, quia successiuè & distinctis actibus cognoscit prius subiectum & deinde prædicatum: ex perfectione autem Angelica prouenit quod Angelus simul & eodem actu cognoscat, tam principium & conclusionem, quam subiectum & prædicatum: ex imperfectione autem humana prouenit, quod homo distinctis actibus prædicta cognoscat, ex debilitate scilicet luminis intellectualis; cum sit in infimo gradu naturæ intellectualis.

Probatur tertia pars conclusionis. Ideo in Angelo est discursus virtualis, quia actus cognitionis, quô simul cognoscit principium & conclusionem, est virtualiter multiplex, æquiualens duobus nostris actibus distinctis, quorum vno prius cognoscimus principium, & alio postea conclusionem, vt dictum est dubio præcedenti: ergo pari ratione in Angelo est compositio & diuisio virtualis; quia actus cognitionis, quo simul cognoscit subiectum & prædicatum, & quo prædicatum attribuit subiecto, vel ab illo remouet, est virtualiter multiplex, æquiualens duobus nostris actibus distinctis, quorum vno prius cognoscimus subiectum, & alio postea prædicatum.

AD primum ergo dicendum, quòd ideo homo componit & diuidit intelligendo; non solùm, quia vtitur pluribus speciebus; sed etiam, quia format duos actus & conceptus, vnum subiecti, & alium prædicati: quod non est in Angelo, qui dum vtitur pluribus speciebus in ordine ad vnum intelligibile, format tamen vnicum conceptum, correspondentem illis pluribus speciebus concurrentibus per modum vnius speciei totalis, vnde formaliter reputantur vt vna, licet materialiter sint plures. Et per hæc patet ad illud quod subditur.

AD secundum dicendum, quòd Philosophus & D. Thomas loquuntur tantùm ibi de intellectu humano, qui ex debilitate luminis intellectualis imperfectè ac diminutè cognoscit per simplicem apprehensionem, & ideo in tali actu non est propriè veritas, scilicet secundùm statum perfectum, & vt cognita: sed hæc tantùm est propriè in compositione & diuisione. Intellectus autem Angelicus, vt pote perfectissimus, cum vnico actu cognoscat subiectum & prædicatum, est formaliter verus, licet in eo non sit formalis compositio & diuisio, at tantùm virtualis.

AD tertium dicendum, quod quando Angelus negat aliquid supernaturale de subiecto naturali, vel è contra; tunc est vnica species & vnicus conceptus: cum hac tamen differentia, quod conceptus ille semper est supernaturalis, quia attingit immediatè aliquid supernaturale potest autem aliquis actus superioris ordinis attingere id quod est inferioris ordinis, sed non è contra: Species autem est eiusdem ordinis cum illo, quod primariò & principaliter repræsentat, scilicet cum subiecto, quod est extremum principale propositionis, ad quod prædicatum ordinatur: nec mirum est quod species ordinis naturalis extendatur ad repræsentandum, per modum connotati, aliquid supernaturale, cum

in

in nobis verè ſint ſpecies merè naturales repræſentantes myſteria gratiæ,& nobis deſeruientes ad actus fidei. Ratio auté diſparitatis eſt, quia ſpecies, vt pote ſe tenens ex parte obiecti, debet proportionari obiecto primario & per ſe repræſentato: Actus vero, cum ſe teneat ex parte potentiæ, & ſit tendentia eius in obiectum, debet proportionari obiecto ſuperiori, quia virtus inferior non poteſt attingere aliud ſuperioris ordinis.

NIHIL SVPER QVÆST. LIX ET LX. D. Thomæ, addẽdum videtur: ſuppoſitis iis, quæ diximus in philoſophicis circa voluntatem,& eius actus.

QVÆSTIO LXI.

De productione angelorum in eſſe naturæ, in quatuor articulos diuiſa.

POST ea, quæ præmiſſa ſunt de natura angeli, & cognitione, & voluntate eorum, reſtat conſiderandum de eorum creatione: ſiue vniuerſaliter de eorum exordio. Et hæc conſideratio eſt tripartita.

¶ Nam primo conſiderabimus quomodo producti ſunt in eſſe naturæ. Secundo, quomodo perfecti ſunt in gratia vel gloria. Tertio, quomodo aliqui ex eis facti ſunt mali.

CIRCA primum quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum angelus habeat cauſam ſui eſſe.

¶ Secundo, vtrum angelus ſit ab æterno.

¶ Tertio, vtrum angelus ſit creatus ante corporalem creaturam.

¶ Quarto, vtrum angeli fuerint creati in cœlo empyreo.

ARTICVLVS I.

Vtrum angeli habeant cauſam ſui eſſe.

307 AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd angeli non habeant cauſam ſui eſſe. De his enim quæ ſunt à Deo creata, agitur Gen. 1. Sed nulla mentio ſit ibi de angelis. Ergo angeli non ſunt creati à Deo.

Q. 10. 3. 4. 7. cor. & opuſc. 8 c. 35. & op. 3. c. 74. & op. 15. cap. 3. 9. & 17. ſent. 16. 1. 3. Q. 50. art.

¶ 2 Præterea, Philoſ. dicit in 8. meta.* quod ſi aliqua ſubſtantia ſit forma ſine materia, ſtatim per ſeipſam eſt ens & vnum & nõ habet cauſam, quæ faciat eam ens & vnum. Sed angeli ſunt formæ imateriales, vt ſupra oſtenſum * eſt. Ergo non habent cauſam ſui eſſe.

¶ 3 Præterea, Omne quod ſit ab aliquo agente, per hoc quod ſit, accipit formam ab eo. Sed angeli cum ſint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo angeli non habent cauſam agentem.

SED contra eſt, quod dicitur in Pſal. 148. Laudate eum omnes angeli eius. Et poſtea ſubdit. Quoniam ipſe dixit, & facta ſunt.

CONCLVSIO.

Cum ſolus Deus ſit ipſum eſſe ſubſiſtens, non ſolum angelos ſed omnia ab ipſo creata eſſe neceſſarium eſt.

RESPONDEO dicendum, quòd neceſſe eſt dicere & angelos, & omne id quod præter Deum eſt, à Deo factum eſſe. Solus enim Deus eſt ſuum eſſe; in omnibus autem aliis differt eſſentia rei, & eſſe eius, vt ex ſuperioribus patet*. Et ex hoc manifeſtum eſt, quòd ſolus Deus eſt ens per ſuam eſſentiam, omnia verò alia ſunt entia per participationem. Omne autem, quod eſt per participationem cauſatur ab eo quod eſt per eſſentiam: ſicut omne ignitũ à cauſatur ab igne. Vnde neceſſe eſt angelos Deo creatos eſſe. *Q. 3 ar. 4.*

AD primum ergo dicendum, quod Aug.* dicit in 11. de ciuit. Dei, quòd angeli non ſunt prætermiſſi in illa prima rerum creatione, ſed ſignificantur nomine cœli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermiſſi ſunt, vel nominibus rerum corporalium ſignificati: quia Moyſes rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et ſi eis fuiſſet expreſſum aliquas res eſſe ſuper omnem naturam corpoream, fuiſſet eis occaſio idololatriæ, ad quam proni erant, & à qua Moyſes eos præcipue reuocare intendebat. *Lib. 11 de ciui. Dei c. 33. circa finem to. 5.*

366 AD ſecundum dicendum, quòd ſubſtantiæ, quæ ſunt formæ ſubſiſtentes, non habent cauſam aliquam formalem ſui eſſe & ſuæ vnitatis nec cauſam agentem per tranſmutationem materiæ de potentia in actum, ſed habent cauſam producentem totam ſubſtantiam. Et per hoc patet ſolutio AD tertium.

ARTICVLVS II.

Vtrum angelus ſit productus à Deo ab æterno.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd angelus ſit productus à Deo ab æterno. Deus enim eſt cauſa angeli per ſuum eſſe. Non enim agit per aliquid additum ſuæ eſſentiæ. Sed eſſe eius eſt æternum. Ergo ab æterno angelos produxit. 308 *Pot. q. 3. ar. 18. & 20.*

¶ 2 Præterea, Omne quod quandoque eſt, & quandoque non eſt, ſubiacet tempori. Sed angelus eſt ſupra tempus, vt dicitur in lib.* de cauſis. ergo angelus non quandoque eſt, & quandoque non eſt, ſed ſemper. *Propo. 2. in ſinaſt inter opera Ari. to. 3.*

¶ 3 Præterea, Auguſt. † probat incorruptibilitatem animæ per hoc, quod per intellectum eſt capax veritatis. Sed ſicut veritas eſt incorruptibilis, ita eſt æterna. Ergo natura intellectualis, & animæ, & angeli non ſolum eſt incorruptibilis, ſed etiam æterna. *† Ex libr. 13 de tri. c. 8. tom. 3.*

SED contra eſt, quod dicitur Prouerb. 8. ex perſona ſapientiæ genitæ. Dominus poſſedit me ab initio viarum ſuarum, antequam quicquam faceret à principio. Sed angeli ſunt facti à Deo, vt oſtenſum eſt.* Ergo angeli aliquando non fuerunt. *Art. præc.*

CONCLVSIO.

Solus Deus pater, filius, & ſpiritus ſanctus ab æterno fuerunt; cætera vero ex nihilo facta ſunt, id eſt poſtquam nihil fuit.

RESPONDEO dicendum, quòd ſolus Deus, pater, & filius, & ſpiritus ſanctus eſt ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet: & omne contrarium eſt ſicut hæreticum refutandum. Sic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, id eſt poſtquam nihil fuerat. 238

AD primum ergo dicendum, quòd eſſe Dei eſt ipſum eius velle. Per hoc ergo, quod Deus produxit angelos, & alias creaturas per ſuum eſſe, non excluditur quin eas produxerit per ſuam voluntatem. Voluntas autem Dei non de neceſſitate ſe habet ad productionem creaturarum, vt ſupra * dictum eſt. Et ideo produxit & quæ voluit, & quando voluit. 240 *Q. 19. a. 3. & 8. & q. 46. art. 1.*

AD ſecundum dicendum, quòd angelus eſt ſupra tempus, quod eſt numerus motus cœli: quia eſt ſupra omnem motum corporalis naturæ. Non tamen eſt ſupra tempus, quod eſt numerus ſucceſſionis eius poſt non eſſe: & etiam quod eſt numerus ſucceſſionis quæ eſt in operationibus eius. Vnde Auguſtinus dicit 8. ſuper Geneſ. ad litter.* quod Deus mouet creaturam ſpiritualem per tempus. *Li. 8. ſuper Gen. c. 20. & 22. tom. 3.*

AD tertium dicendum, quòd angeli & animæ intellectiuæ ex hoc ipſo quòd habeant naturam, per quam ſunt capaces veritatis, ſunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, ſed data fuit eis à Deo quando ipſe voluit. Vnde non ſequitur quòd angeli ſint ab æterno.

ARTICVLVS III.

Vtrum angeli ſint creati ante mundum corporeum.

AD TERTIVM ſic proceditur. Videtur, quòd angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hiero.* ſuper epiſtolam ad Titum. Sex millia nondum noſtri temporis complentur annorum, & quanta tempora, quantáſque ſeculorum origines fuiſſe arbitrandum eſt, in quibus angeli throni, dominationes, cæterique ordines Deo ſeruierunt? Damaſc † etiam dicit in 2. lib. Quidam dicunt, quòd ante omnem creationem geniti ſunt angeli, vt theologus dicit Gregor. Primum quidem excogitauit angelicas virtutes & cæleſtes, & excogitatio opus eius fuit. 309 *2. d. 2. q. 1. ar. 3. & po. q. 3. ar. 18. & 19. De ſum. vi. & ſi. cat. c. ſinnter. * ca. 1. ſuper illud: Quoniam promiſit ille qui non eſt mentitus, & c. circa mo 9. † Damaſc. lib. 2. or. ſi. dei c. 3. circa finem Greg. Nazianz. in ſer. de natiuit.*

¶ 2 Angelica natura eſt media inter naturam diuinam & naturam corpoream. Sed natura diuina eſt ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta eſt ante creationem temporis, & poſt æternitatem.

¶ 3 Præterea, Plus diſtat natura angelica à natura corporali, quàm vna natura corporalis ab alia. Sed vna natura corporalis fuit facta ante aliam. Vnde & ſex dies productionis rerum in principio Geneſ. deſcribuntur. Ergo multo magis natura angelica facta eſt ante omnem naturam corporalem.

SED contra eſt, quod dicitur Gen. 1. In principio creauit Deus cœlum & terram. Non autem hoc eſſet verum, ſi aliquid creaſſet antea. Ergo angeli non ſunt ante naturam corpoream creati.

CONCLVSIO.

Cum angeli ad ad vniuerſi perfectionem creati fuerint, probabilius eſt illos fuiſſe à Deo creatos cum ipſo vniuerſo, quàm ante.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc inuenitur duplex ſanctorum doctorum ſententia: illa tamen probabilior videtur, quòd angeli ſimul cum creatura corporea ſũt creati. Angeli enim ſunt quædã pars vniuerſi. Non enim conſtituunt per ſe vnum vniuerſum, ſed tam ipſi quàm creatura corporea in conſtitutione vnius vniuerſi conueniunt. Quod apparet ex ordine vnius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum adinuicem eſt bonum vniuerſi. Nulla autem pars perfecta eſt à ſuo toto ſeparata. Non eſt igitur probabile, vt Deus, cuius perfecta ſunt opera, vt dicitur Deut. 32. creaturam angelicam ſeorſum ante alias creaturas creauerit. Quamuis contrarium non ſit reputandum erroneum, præcipuè propter ſententiam Greg. Nazian. cuius tanta eſt in doctrina Chriſtiana auctoritas, vt nullus vnquam eius dictis calumniam inferre præſumpſerit, ſicut nec Athanaſij documentis, vt Hieron. dicit. 314 *Aug. libr. 11. de ciui. cap. 32.*

AD primum ergo dicendum, quòd Hieron. loquitur ſecundum ſententiam doctorum Græcorum, qui omnes hoc concor

Digitized by Google

conceditur ſtultum, quòd angeli ſunt ante mundum corporeum creati.

Ad ſecundum dicendum, quòd Deus non eſt aliqua pars vniuerſi, ſed eſt ſupra totum vniuerſum, præhabens in ſe vniuerſaliori modo totam vniuerſi perfectionem.* Angelus autem eſt pars vniuerſi. Vnde non eſt eadem ratio.

Ad tertium dicendum, quòd creatura corporea omnia ſunt vnum in materia: ſed angeli non conueniunt in materia cum creatura corporea.* Vnde creata materia corporalis creaturæ, omnia quodammodo ſunt creata: non autem creatis angelis eſſet ipſum vniuerſum creatum. Si vero contrarium teneatur: quia dicitur Gen. 1. In princ. creauit Deus cœlum & terram. exponendum eſt in principio, id eſt in filio, vel in principio temporis;* non autem in principio, id eſt, antequam nihil fieret, niſi dicatur, antequam nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

ARTICVLVS IV.

Vtrum angeli ſint creati in cælo empyreo.

310 AD QVARTVM ſic proceditur. Videtur, quòd angeli non ſint creati in cælo empyreo. Angeli enim ſunt ſubſtantiæ incorporeæ. Sed ſubſtantia incorporea non dependet à corpore ſecundum ſuum eſſe: & per conſequens neque ſecundum ſuum fieri. Ergo angeli non ſunt creati in loco corporeo.

¶ 2 Præterea, Auguſt. dicit 3. ſuper Geneſ.* ad lit. quòd angeli fuerunt creati in ſuperiori parte aëris. Non ergo in cælo empyreo.

¶ 3 Præterea, cælum empyreum dicitur eſſe cælum ſupremum. Si igitur angeli creati fuiſſent in cælo empyreo, non conueniſſet eis in ſuperius cælum aſcendere. Quod eſt contra id quod ex perſona angeli peccantis dicitur Iſa. 14. Aſcendam in cælum.

Sed contra eſt, quod Strabus dicit ſuper illud, * In principio creauit Deus cælum & terram. Cælum non viſibile firmamentum hic appellat, ſed empyreum, id eſt igneum vel intellectuale, quod non ab ardore; ſed à ſplendore dicitur. Quod ſtatim factum angelis eſt repletum.

CONCLVSIO.

Angelos nobiliores vniuerſi partes decuit in ſupremo loco, & cælo empyreo creari.

Respondeo dicendum, quòd ſicut dictum eſt,* ex creaturis corporalibus & ſpiritualibus vnum vniuerſum conſtituitur. Vnde ſic creatæ ſunt ſpirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, & toti

& b 541 creaturæ corporali præſident.* Vnde conueniens fuit quòd angeli in ſupremo corpore crearentur tanquam toti naturæ corporeæ præſidentes, ſiue id dicatur cælum empyreum, ſiue qualitercumque nominetur. Vnde Iſid. dicit, quòd ſupremum cælum eſt cælum angelorum, ſuper illud Deut. 8. cap. Domini Dei tui eſt cælum, & cælum cæli.

Ad primum ergo dicendum, quòd angeli non ſunt creati in loco corporeo, quaſi dependentes à corpore ſecundum ſuum eſſe, vel ſecundum ſuum fieri. Potuiſſet enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creaſſe, vt multi ſancti Doctores tenent.* Sed facti ſunt in loco corporeo ad oſtendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, & quòd ſua virtute corpora contingunt.

Ad ſecundum dicendum, quòd Auguſt. fortè per ſupremam partem aëris intelligit ſupremam partem cæli: cum quo aër quandam conuenientiam habet propter ſuam ſubtilitatem & diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus angelis, ſed de illis qui peccauerunt. Qui ſecundùm quoſdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere, quòd ſuperiores angeli habentes virtutem eleuatam & vniuerſalem ſuper omnia corpora, ſint in ſupremo creaturæ corporeæ creati. Alij verò habentes virtutes magis particulares ſint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum, quòd loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, ſed de cælo ſanctæ trinitatis: in quod angelus peccans aſcendere voluit, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari, vt infra patebit.*

QVÆSTIO LXII.

De perfectione Angelorum, in eſſe gratiæ & gloriæ in nouem articulos diuiſa.

CONSEQVENTER inueſtigandum eſt quomodo angeli facti ſunt in eſſe gratiæ vel gloriæ.

¶ Et circa hoc quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum angeli fuerint in ſua creatione beati.

¶ Secundo, vtrum indiguerint gratia ad hoc quod ad Deum conuerterentur.

¶ Tertio, vtrum fuerint creati in gratia.

¶ Quarto, vtrum ſuam beatitudinem meruerint.

¶ Quinto, vtrum ſtatim poſt meritum, beatitudinem adepti fuerint.

¶ Sexto, vtrum gratiam & gloriam ſecundum capacitatem ſuorum naturalium receperint.

¶ Septimo, vtrum poſt conſecutionem gloriæ remanſerit in eis dilectio & cognitio naturalis.

¶ Octauo, vtrum poſtmodum potuerint peccare.

¶ Nono, vtrum poſt adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICVLVS I.

Vtrum angeli fuerint in ſua creatione beati.

AD PRIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in libr. de eccl. dog.* quod angeli, qui in illa in qua creati ſunt beatitudine perſeuerant, non natura poſſident bonum quod habent. Sunt ergo angeli creati in beatitudine. 311

¶ 2 Præterea, Natura angelica eſt nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis ſtatim in principio ſuæ creationis fuit creata, formata, & perfecta: nec informitas præceſſit in ea formationem tempore, ſed natura tantum vt Auguſt. dicit 1. ſuper Geneſ. ad lit.* Ergo nec naturam angelicam creauit Deus informem & imperfectam. Sed eius formatio & perfectio eſt per beatitudinem, ſecundum quod fruitur Deo. Ergo ſuit creata beata.

¶ 3 Præterea, ſecundum Auguſtin. ſuper Geneſ. ad lit.* ea, quæ leguntur facta in operibus ſex dierum, ſimul facta fuerunt. Et ſic oportet quòd ſtatim à principio creationis rerum fuerint omnes illi ſex dies. Sed in illis ſex diebus (ſecundum eius expoſitionem) mane fuit cognitio angelica, ſecundum quam cognouerunt verbum & res in verbo. Ergo ſtatim à principio creationis cognouerunt verbum & res in verbo. Sed angeli beati ſunt per hoc quòd verbum vident. Ergo ſtatim à principio ſuæ creationis angeli fuerunt beati.

Sed contra, de ratione beatitudinis eſt ſtabilitas ſiue confirmatio in bono. Sed angeli non ſtatim vt creati ſunt, fuerunt confirmati in bono: quod caſus quorundam oſtendit. Non ergo angeli in ſua creatione fuerunt beati.

CONCLVSIO.

Angeli fuerunt à Deo creati beati beatitudine naturali, non autem beatitudine ſupernaturali, quæ in viſione diuinæ eſſentiæ conſiſtit.

Respondeo dicendum, quòd nomine beatitudinis intelligitur vltima perfectio rationalis, ſeu intellectualis naturæ*, & inde eſt quod naturaliter deſideratur. Quia vnumquodque naturaliter deſiderat ſuam vltimam perfectionem. Vltima autem perfectio rationalis ſeu intellectualis naturæ eſt duplex. Vna quidem quam poſſunt aſſequi virtute ſuæ naturæ, & hæc quodammodo beatitudo, vel felicitas dicitur. Vnde & Ariſt.* perfectiſſimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod eſt Deus, contemplari poteſt in hac vita, dicit eſſe vltimam hominis felicitatem. Sed ſuper hanc felicitatem eſt alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum ſicuti eſt. Quod quidem eſt ſupra cuiuſlibet intellectus creati naturam, vt ſupra oſtenſum eſt*. Sic igitur dicendum eſt, quòd quantum ad primam beatitudem quam angelus aſſequi virtute ſuæ naturæ potuit, fuit creatus beatus. Quia perfectionem huiuſmodi angelus non acquirit per aliquem motum diſcurſiuum, ſicut homo, ſed ſtatim ei adeſt propter ſuæ naturæ dignitatem, vt ſupra dictum eſt*. Sed vltimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, angeli non ſtatim in principio ſuæ creationis habuerunt: quia hæc beatitudo non eſt aliquid naturæ, ſed naturæ finis. Et ideò non ſtatim eam à principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo ibi accipitur pro illa perfectione naturali, quam angelus habuit in ſtatu innocentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quòd creatura corporalis ſtatim in principio ſuæ creationis habere non potuit perfectionem ad quam per ſuam operationem perducitur. Vnde ſecundum Auguſtin.* germinatio plantarum ex terra non ſtatim fuit in primis operibus in quibus virtus ſola germinatiua plantarum data eſt terræ. Et ſimiliter creatura angelica in principio ſuæ creationis habuit perfectionem ſuæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per ſuam operationem peruenire debebat.

Ad tertium dicendum, quòd angelus duplicem habet verbi cognitionem. Vnam naturalem, & aliam gloriæ. Naturalem quidem qua cognoſcit verbum per eius ſimilitudinem in ſua natura relucentem.* Cognitionem vero gloriæ, qua cognoſcit verbum per ſuam eſſentiam. Et vtràque cognoſcit angelus res in verbo. Sed naturali quidem cognitione imperfectè, cognitione verò gloriæ perfectè. Prima ergo cognitio rerum in verbo affuit angelo à principio ſuæ creationis: ſecunda verò non*, ſed quando facti ſunt beati per conuerſionem ab bonum. Et hæc propriè dicitur cognitio matutina. & b 194

ARTICVLVS II.

Vtrum angelus indiguerit gratia ad hoc quòd conuerteretur in Deum.

AD SECVNDVM ſic proceditur. Videtur, quòd angelus non indiguerit gratia ad hoc quòd conuerteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter poſſumus, gratia non indigemus. Sed naturaliter angelus conuertitur in Deum quia naturaliter Deum diligit, vt ex ſupradictis patet.* Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc, vt conuerteretur in Deum. 312

¶ 2 Præterea, Ad ea tantum videmur indigere auxilio, quæ ſunt difficilia: ſed conuerti ad Deum non erat difficile angelo, cum nihil eſſet in eo quod huic conuerſioni repugnaret. Ergo angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quod conuerteretur in Deum.

¶ 3 Præterea, Conuerti ad Deum eſt ſe ad gratiam præparare. Vnde Zach. 1. dicitur, Conuertimini ad me, & ego conuertar

Digitized by Google

conuertar ad vos. Sed nos non indigemus gratia ad hoc quod nos ad gratiam præparemus: quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratia angelus ad hoc quod conuerteretur in Deum.

Sed contra, per conuersionem ad Deum angelus peruenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratia, ad hoc quod conuerteretur in Deum, sequeretur quod non indigeret gratia ad habendam vitam æternam. Quod est contra illud Apostol. Romanor. 6. Gratia Dei, vita æterna.

CONCLVSIO.

Non potuit angelus in Deum conuerti nisi diuinæ gratiæ auxilio.

Respondeo dicendum, quòd angeli indiguerunt gratia ad hoc quod conuerterentur in Deum, prout est ob-
q.60.ar.1. ☞ ctum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, * na-
1.2.q.109. turalis motus voluntatis est principium omnium eorum,
art. 6. & quæ volumus. Naturalis autē inclinatio voluntatis est ad id
2.d.5.q.2. quod est conueniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid
art. 1. & sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab
dist. 28. a. aliquo alio supernaturali principio adiuta. Sicut patet quod
4. Et 4. ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum, &
con. c. 72. ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis. Vnde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod mouetur vt instrumen-
q.12. art. tum ab anima nutritiua. Ostensum est autem supra, † cùm
4 & 5. de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiam (in quo vltima beatitudo rationalis creaturæ consistit) est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Vnde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente. Et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideò dicendum est quod angelus in illam beatitudinem voluntate conuerti non potuit, nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd angelus naturaliter diligit Deum inquantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conuersione ad Deum inquantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum, quod difficile est quod transcendit potentiam. Sed hoc contingit esse dupliciter. Vno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem, & tunc si ad hoc possit peruenire aliquo auxilio dicitur difficile. Si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adiunctum. Sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motiuæ. Quia anima quantum est de se, nata est mouere in quamlibet partem. Sed impeditur ad hoc propter corporis grauitatem. Vnde difficile est homini ascendere. Conuerti autem ad beatitudinem vltimam, homini quidem est difficile: & quia est supra naturam, & quia habet impedimentum ex corruptione corporis & infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum, quod est supernaturale.

Ad tertium dicendum, quod quilibet motus voluntatis in Deum, potest dici conuersio in ipsum. Et ideo triplex est conuersio in Deum. Vna quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis. Et ad hanc conuersionem requiritur gratia consummata. Alia conuersio est, quæ est meritum beatitudinis. Et ad hanc requiritur
a habitualis gratia, quæ est merendi principium. * Tertia
519 conuersio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam. Et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia,
143 sed operatio Dei ad se animam conuertentis: * secundum illud Thr. vltim. Conuerte nos Domine ad te, & conuertemur. Vnde patet quòd non est procedere in infinitum.

ARTICVLVS III.

Vtrum angeli sint creati in gratia.

Ad Tertium sic proceditur. Videtur, quod angeli
313 non sunt creati in gratia. Dicit enim Augustin. 2. super
2.2 qu.5. Genes. ad lit. quod angelica natura primò erat informiter
art.1. cor. creata, & cœlum dicta. Postmodum vero formata est, & lux
Et 2. d. 4. appellata. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo non sunt
art.7 & 4. creati in gratia.
5.q.2. art. ¶ 2 Præterea, Gratia inclinat creaturam rationalem in
2. cor. & Deum. Si igitur angelus in gratia creatus fuisset, nullus
quo.9.q.4. angelus fuisset à Deo auersus.
ar. 3. cor. ¶ 3 Præterea, Gratia medium est inter naturam & gloriam. Sed angeli non fuerunt beati in sua creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sint in gratia, sed primò in natura tantum: postea autem adepti sunt gratiam, & vltimò facti sunt beati.
Lib.12. de Sed contra est, quòd Augustin. * dicit 12. de Ciuit.
ciui. Dei, Dei: Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille qui
c. 9. à me- eos cum sua voluntate, id est cum amore casto quo illi ad-
dio tom 5. hærent, creauit simul in eis condens naturam, & largiens
475 gratiam? *

CONCLVSIO.

Probabilius est angelos in gratia fuisse creatos quàm sine gratia.

Respondeo dicendum, quod quamuis super hoc sint diuersæ opiniones quibusdam dicentibus, quòd creati sunt angeli in naturalibus tantum: aliis verò quòd sunt creati in gratia: hoc tamen probabilius videtur tenendum, & magis dictis sanctorum consonum est, quòd fuerunt creati in gratia gratum faciente. Sic enim videmus quòd omnia quæ processu temporis per opus diuinæ prouidentiæ creata à Deo operante sunt producta, in prima rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, vt
Augustin. dicit super Genes. * ad lit. sicut arbores, & ani- Lib.8.c.3.
malia, & alia huiusmodi. Manifestum est autem quòd gra- tom. 3. Et
tia gratum faciens, hoc modo comparatur ad beatitudinem 5. de Gen.
sicut ratio seminalis in natura ad effectum naturalem. Vn- ad lit. cap.
de 1. Ioann. 3. Gratia semen Dei nominatur. Sicut igitur 24.
secundum opi. Aug. ponitur, quòd statim in prima creatione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim à principio sunt angeli creati in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quòd informitas illa angeli potest intelligi vel per comparationem ad formationem gloriæ, & sic præcessit tempore informitas formationem: vel per comparationem ad formationem gratiæ, & sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut
etiam de formatione corporali August. * ponit. Lib.2.super
Ad secundum dicendum, quòd omnis forma inclinat Gen.c.19.
suum subiectum secundum modu naturæ eius. Modus au- tom. 3.
tem naturalis intellectualis naturæ est, vt liberè feratur in ea quæ vlt. Et ideo inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea non vti & peccare.

Ad tertium dicendum, quod quamuis gratia sit medium inter naturam & gloriam ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit simul esse gloria cum natura, quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adiutæ. Gratia autem non se habet vt finis operationis, quia non est ex operibus, sed vt principium bene operandi. Et ideo statim cum natura gratiam dare conueniens fuit.

ARTICVLVS IV.

Vtrum angelus creatus suam beatitudinem meruerit.

Ad Qvartvm sic proceditur. Videtur, quòd Ange-
lus creatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum 314
enim est ex difficultate actus meritorij. Sed nullam difficul- 2.d.5.q.2.
tatem angelus habuit ad bene operandum. Ergo bona ope- art. 2. &
ratio non fuit ei meritoria. quol. 9. q.
¶ 2 Præterea, Naturalibus non meremur. Sed naturale 4. art. 3.
fuit angelo quòd conuerteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

¶ 3 Præterea, Si angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post: sed non ante, quia (vt multis videtur) ante non habuit gratiam, sine qua nullum est meritum: nec etiam post. Quia sic etiam modo mereretur. Quod videtur esse falsum. Quia sic minor angelus merendo ad superioris angeli gradum posset pertingere. Et non essent stabiles distinctiones graduum gratiæ. Quod est inconueniens. Non ergo angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, Apocalyps. 21. dicitur, quòd mensura angeli in illa cœlesti Hierusalem est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest, nisi per meritum. Ergo neque angelus.

CONCLVSIO.

Cùm solus Deus sit naturaliter ab æterno beatus, oportuit angelos fuisse à Deo creatos, vt suam supernaturalem beatitudinem mererentur.

Respondeo dicendum, quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis, quia idem est sibi esse & beatum esse. Cuiuslibet autem creaturæ esse beatum, non est naturale, sed vltimus finis. Quælibet autem res ad vltimum finem per suam operationem pertingit. Quæ quidem operatio in finem ducens, vel est factiua finis, quando finis non excedit virtutem eius quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiua sanitatis: vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem. Vnde
expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem vltima
excedit & naturam angelicam & humanam vt ex dictis Ar. 1. & 2
patet *. Vnde relinquitur, quòd tam homo quàm angelus huius q. &
suam beatitudinem meruerint. Et siquidem angelus in gra- q.12. ar. 4.
tia creatus fuit, sine qua nullum est meritum absque dif- & 5.
ficultate, dicere possumus quòd suam beatitudinem meruerit. Et similiter si quis diceret, quòd qualitercumq; gratiam habuerit antequam gloriam. Si verò gratiam non habuit antequam esset beatus, sic oportet dicere, quòd beati-
tudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam.* Quod 143
tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, & est præmium virtutis, vt etiam Philosophus di-
cit in 1. Ethic.* Vel oportet dicere quòd angeli merentur Lib.1. Eth.
beatitudinem per ea quæ iam beati operantur in diuinis cap. 9. circa
ministeriis, vt alij dixerunt. Quòd tamen est contra ratio- principium
nem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad finem. tom. 5.
Ei autem qui iam est in termino, non conuenit moueri ad terminum: & sic nullus meretur quod iam habet. Vel oportet dicere quòd vnus idem actus conuersionis in Deū inquantum est ex libero arbitrio, est meritorius, & inquantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed nec hoc etiam videtur esse conueniens, quia liberum arbitrium, non est sufficiens causa meriti. Vnde actus non potest esse meritorius secundum quod est ex libero arbitrio, nisi inquantum est gratia informatus. Non autem simul potest informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, & gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Vnde non videtur esse possibile quòd simul fruatur & suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum est, quòd gratiam habuit angelus antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum dicendum, quod difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedi-

mento naturalis virtutis, sed ex hoc quòd opus aliquod
312 bonum est supra virtutem naturæ. e
b A D secundum dicendum, quòd conuersione naturali angelus non meruit beatitudinem: sed conuersione charitatis, quæ est per gratiam.
In cor. art. A D tertium patet responsio ex dictis.*

ARTICVLVS V.

Vtrum angelus statim post vnum actum meriti beatitudinem habuerit

315 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd ange-
1.d.c. 2. 5. lus non statim post vnum actum meritorium beatitu-
q.1 opu.4. dinem habuerit. Difficilius enim est homini bene operari, quàm angelo. Sed homo non præmiatur statim post vnum actum. Ergo neque angelus.

¶ 2 Præterea, Angelus statim in principio suæ creationis & in instanti actum aliquem habere potuit: cùm etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moueri incipiant. Et si motus corporis in instāti esse posset, sicut opera intellectus & voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo angelus per vnum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

¶ 3 Præterea, Inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat à statu naturæ eorum. Medium autem inter vtrunque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa media angelus ad beatitudinem perueniret.

S E D contra. anima hominis & angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Vnde sanctis promittitur æqualitas angelorum. Sed anima à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur: nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione & angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cùm in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem peruenit per solum vnum actum meritorium.

CONCLVSIO.

Angelus post primum charitatis actum beatitudinem consecutus est.

R E S P O N D E O dicendum quod angelus post primum actum charitatis quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit. Cuius ratio est. Quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum eius. Est autem hoc propriū naturæ angelicæ, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut
Art. 2 hu- supra ostensum est.* Sicut autem ex sua natura angelus
ius q. & q. habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito
58. art. 3. habet ordinem ad gloriam Et ita statim post meritum in
& 4. angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per vnicum actum. Quia quolibet actu charitate informato, homo beatitudinem meretur. Vnde relinquitur quòd statim post vnum actum charitate informatum angelus beatus fuit.

A D primum ergo dicendum, quòd homo secundum suam naturam non statim natus est vltimam perfectionem adipisci, sicut angelus: & ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem quam angelo.

Ad secundum dicendum, quod angelus est supra tem-
b pus rerum corporalium.e Vnde instantia diuersa in his, quæ
108 ad angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis qui est fruitio, cùm vnus sit gratiæ imperfectæ, & alius gra-
314 tiæ consummatæ.e Vnde relinquitur quòd oportet diuersa instantia accipi: in quorum vno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus.

A D tertium dicendum, quòd de natura angeli est quod statim suam perfectionem consequatur ad quam ordinatur. Et ideo non requiritur nisi vnus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest: quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICVLVS VI.

Vtrum angeli sint consecuti gratiam & gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

315 AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli non sint consecuti gratiam, & gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex mera Dei voluntate datur. Ergo & quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, & non ex quantitate naturalium.

¶ 2 Præterea, Magis propinquum videtur ad gratiā actus humanus, quam natura: quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus vt dicitur Rom. 11. Multo igitur minus quantitas gratiæ in angelis est secundum quantitatem naturalium.

¶ 3 Præterea, Homo & angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam Sed homini non datur plus de gratia secundum gradum naturalium. Ergo nec angelo.

S E D contra est, quòd Magister dicit 3. dist. secundi sent.
2 sen. dist. * quod angeli qui natura magis subtiles, & sapientia am-
3 a para. 1. plius perspicaces creati sunt: hi etiam maioribus gratiæ
à medio il- muneribus præditi sunt.
lius.

CONCLVSIO.

Consecuti sunt angeli gratiam & gloriam secundum naturalium virium quantitatem, quod meliores & excellentiores maiorem gratiam & gloriam consequerentur.

R E S P O N D E O dicendum, quod rationabile est, quòd secundum gradum naturalium angelis data sint dona gratiarum, & perfectio beatitudinis. Cuius quidem ratio ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte ipsius Dei. qui per ordinem suæ sapientiæ diuersos gradus in angelica natura constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo, ad gratiam & beatitudinem consequendam, ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diuersos gradus gratiæ & gloriæ ordinari videntur. Vtputa si ædificator lapides polit ad construendam domum: ex hoc ipso quod aliquos pulchrius & decentius aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domus ordinare. Sic igitur videtur quòd Deus angelos, quos altioris naturæ fecit, ad maiora gratiarum dona & ampliorem beatitudinem ordinauerit Secundò apparet idem ex parte ipsius angeli. Non enim angelus est compositus ex diuersis naturis, vt inclinatio vnius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut in homine accidit: in quo motus intellectiuæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitiuæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura in id secundum totam suam virtutem mouetur. Et ideo rationabile est quod angeli, qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius & efficacius ad Deum
sint conuersi.e Hoc autem etiam in hominibus contingit. 532
Quia secundum intensionem conuersionis in Deum datur
maior gratia & gloria.e Vnde videtur quod angeli qui ha- 577
buerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia & gloria.

A D primum ergo dicendum, quòd sicut gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam & natura angeli. Et sicut naturam Dei voluntas ordinauit ad gratiam, ita & gradus naturæ ad gradus gratiæ.

A D secundum dicendum, quod actus rationalis creaturæ sunt ab ipsa: sed natura est immediatè à Deo. Vnde magis videtur quod gratia detur secundum gradum naturæ, quàm ex operibus.

A D tertium dicendum, quòd diuersitas naturalium aliter est in angelis qui differunt specie, & aliter in hominibus qui differunt solo numero. Differentia enim secundum speciem est propter finem: sed differentia secundum nume-
rum est propter materiam. e In homine etiam est aliquid d
quod potest impedire vel retardare motum intellectiuæ 264
naturæ non autem in angelis Vnde non est eadem ratio c
de vtroque.

ARTICVLVS VII.

Vtrum in angelis beatis remaneat cognitio & dilectio naturalis.

AD SEPTIMVM sic proceditur. Videtur, quòd in an- 317
gelis beatis nō remaneat cognitio & dilectio naturalis quia vt dicitur 1. Cor. 13. cùm venerit quod perfectum est, euacuabitur quòd ex parte est. Sed dilectio & cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis & dilectionis beatæ. Ergo adueniente beatitudine, naturalis cognitio & dilectio cessat.

¶ 2 Præterea, Vbi vnum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in angelis beatis cognitio & dilectio gloriæ Superfluum ergo esset quod remaneret in eis cognitio & dilectio naturalis.

¶ 3 Præterea, Eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec vna linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu cognitionis & dilectionis beatæ. Fœlicitas enim non est secundum habitum, sed secundum actum, vt dicitur in 1. Ethicor.
* Ergo nunquam in angelis potest esse cognitio & dilectio lib 1. Eth.
naturalis. cap. 8. to. 5.

S E D contra, quandiu manet natura aliqua, manet operatio eius. Sed beatitudo non tollit naturam, cùm sit perfectio eius Ergo non tollit naturalem cognitionem & dilectionem.

CONCLVSIO.

Remanet in angelis beatis naturalis cognitio & dilectio.

R E S P O N D E O dicendum, quòd in angelis beatis remanet cognitio & dilectio naturalis, sicut enim se habent principia operationum ad inuicem, ita se habent & operationes ipsæ. Manifestum est autem quod natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet saluari primum
in secundo. e Vnde oportet quod natura saluetur in bea- 302
titudine. Et similiter oportet quod in actu beatitudinis saluetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio adueniens
tollit imperfectionem sibi oppositam.e Imperfectio autem 297
naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed sub- c
sternitur ei, sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ. Et non tollitur potentia per formam, sed tollitur priuatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ. Nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diuersa media, e sicut simul potest ali-
quid cognosci per medium probabile & demonstratiuum. c
Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per 297
essentiam Dei, quod pertinet ad cognitionem gloriæ: & per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

A D secundum dicendum, quòd ea quæ sunt beatitudinis,

nis, per se sufficiunt: sed ad hoc quòd sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ: quia nulla beatitudo est per se subsistens, nisi beatitudo increata.

Ad tertium dicendum, quòd duæ operationes non possunt esse simul vnius potentiæ, nisi vna ad aliam ordinetur. b Cognitio autem & dilectio naturalis ordinantur ad 297 cognitionem & dilectionem gloriæ. Vnde nihil prohibet in angelo esse & cognitionem & dilectionem naturalem, & cognitionem & dilectionem gloriæ.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum angelus beatus peccare possit.

318 AD OCTAVVM sic proceditur. Videtur, quòd angelus beatus peccare possit. Beatiudo enim non tollit naturam, vt dictum est. * Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo angelus beatus potest peccare.

¶ 2 Præterea, Potestates rationales sunt ad opposita, vt Philosophus dicit. † Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum & malum.

¶ 3 Præterea, Ad libertatem arbitrij pertinet, quòd homo possit eligere bonum & malum. Sed libertas arbitrij non minuitur angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est, quòd Augustin. * dicit 11. super Genes. ad litt. quod illa natura quæ peccare non potest, in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

(Margin: 1. d. 7. q. 1. art. 1. & 2. 2. cor. & d. 23. q. 1. a. 1. ad 1. & ar. 2. ad 2. & Iob. 4. col. 3. * art prec. † lib. 9. met. caph. text. 3. tom. 3. * lib. 11. super Gen. c. 7. tom. 3.)

CONCLVSIO.

Cùm non possit angelus beatus quicquam velle vel agere, nisi Deum attendens, qui est ipsa bonitas, non potest aliquo pacto peccare.

Respondeo dicendum, quòd angeli beati peccare non possunt. Cuius ratio est: quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. c Essentia
472 autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Vnde hoc modo se ha-
408 bet angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicunque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem, quòd aliquis quicquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quod velit diuertere à bono inquantum huiusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum: sic autem volens vel agens, non potest peccare. Vnde angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum creatum in se consideratum deficere potest. Sed ex coniunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est coniunctio beatitudinis, adipiscitur, quòd peccare non possit ratione iam dicta. *

(Margin: In corp. ar.)

Ad secundum dicendum, quòd virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter. Sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis. Et similiter voluntas non potest non adhærere bono inquantum est bonum: quia in bonum naturaliter ordinatur, sicut in suum obiectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita quantum ad multa facienda vel non facienda. Sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita: sed secundum ipsum ad omnia diriguntur quodcunque oppositorum eligant. Quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutē intellectus pertinet, vt in diuersas conclusiones procedere possit secundum principia data. Sed quòd in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum: hoc est ex defectu ipsius. Vnde quòd liberum arbitrium diuersa eligere possit seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis. Sed quòd eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Vnde maior libertas arbitrij est in agelis qui peccare non possunt, quàm in nobis qui peccare possumus.

ARTICVLVS IX.

Vtrum angeli beati in beatitudine possint proficere.

319 AD NONVM sic proceditur. Videtur, quòd angeli beati in beatitudine proficere possunt. Charitas enim est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas Ergo angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, & præmium beatitudinis crescit Ergo angeli beati in beatitudine proficere possunt.

¶ 2 Præterea, Augustin. dicit in libr. de doct. Christ. * quòd Deus vtitur nobis ad nostram vtilitatem, & ad suam bonitatem Et similiter angelis quibus vtitur in ministeriis spiritualibus, cùm sint administratorij spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis, vt dicitur Hebr. 1. Non autem hoc esset ad eorum vtilitatem si per hoc non merentur nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo: quòd angeli beati & mereri & in beatitudine proficere possunt.

(Margin: lib. 1. de doct. Christ. c. 32. in pr. tom. 3.)

¶ 3 Præterea, Ad imperfectionem pertinet, quòd ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed angeli non sunt in summo. Si ergo ad maius proficere non possunt, videtur quòd in eis sit imperfectio & defectus. Quod est inconueniens.

Sed contra est, quòd mereri & proficere pertinent ad statum viæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

CONCLVSIO.

Cùm angeli moueantur à Deo in beatitudinem, non valent amplius in ea proficere.

Respondeo dicendum, quòd in vnoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine cui repugnat infinitum Manifestum est autem, quod cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, vt ex superioribus patet, * indiget vt ad beatitudinem à Deo moueatur oportet igitur, quod sit aliquid determinatū ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in vltimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse in diuina visione quantum ad ipsum quod videtur: quia summa veritas ab hominibus beatis secundum diuersos gradus conspicitur, sed quantum ad modum visionis præfigitur diuersimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est, quòd sicut rationalis creatura producitur ad videndū summā essentiam, ita producatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest, vt ex supradictis patet. * Sed cùm infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, vt clarius & minus clarè. Et sicut beatitudo consistit in ipsa visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur vnaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, vt etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei. Vnde consecuto illo gradu ad altiorem transire non potest.

(Margin: Art. 1. huius quæst. — Q. 12. a. 7. & qu. 14. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quòd mereri est eius quod mouetur ad finem. Mouetur autem ad finem creatura rationalis: non solum patiendo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiua illius finis: sicut homo meditando acquirit scientiam. Si vero finis non sit in potestate eius, 114
sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. a Ei autem quod est in vltimo termino, non conuenit moueri, sed motum esse. Vnde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri: charitatis autem perfectæ non est mereri sed potius præmio frui. b Sicut & in habitibus acquisitis
operatio præcedens habitum est acquisitiua habitus. Quæ 118
verò est ex habitu iam acquisito, est operatio iam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmij.

Ad secundum dicendum, quòd aliquid dicitur vtile dupliciter. Vno modo sicut quod est in via ad finem: & sic vtile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est vtilis ad totum, vt paries ad domum. Et hoc modo ministeria angelorum sunt vtilia angelis beatis, inquantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum. c 116

Ad tertium dicendum, quòd licet angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in vltimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem diuinam. Potest tamen augeri angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium saluantur secundum illud Luc. 15. Gaudium est angelis Dei super vno peccatore pœnitentiam agente. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet, quod quidem augeri potest vsque ad diem iudicij. Vnde quidam dicunt, quod quantum ad præmium accidentale, etiam mereri possunt. Sed melius est vt dicatur, quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator & comprehensor, vt Christus qui solus fuit viator & comprehensor. e Prædictum enim gau- a
dium magis acquirunt ex virtute beatitudinis, quàm illud 116
mereantur.

DISPVTATIO VII.

De Angelorum productione, ac eorum conditione in statu via.

QVamuis Angelorum via fuerit breuissima: plura tamen occurrunt examinanda de eorum productione; maximè circa conditionem, quam habuerunt in statu viæ, in ordine ad beatitudinem, & in ordine ad peccabilitatem vel impeccabilitatem: quæ omnia præsenti disputatione complectemur.

Digitized by Google

DVBIVM I.

Vtrum sit error in fide asserere, quod Angeli sint creati ante mundum corporeum.

SVpponendum est, mundum à Deo conditum constare, tanquam partibus, creaturis spiritualibus & corporeis. Creaturæ spirituales sunt Angeli in tres hierarchias & nouem ordines distincti. Creaturæ corporeæ sunt omnia ista visibilia: inter quæ cœli & elementa sunt principaliores partes mundi visibilis, quantum ad ordinem situs; nam quantum ad ordinem dignitatis viuentia sunt multò nobiliores partes vniuersi, quam sint non viuentia, etiam perfectissima: & inter viuentia præcellit homo, vtpote spiritualis quoad animam. Deus autẽ non est pars vniuersi, sed author ipsius: vnde ipse solus, cum sit suum esse per se subsistens, est ens per essentiam, ac ita est ens à se necessarium omnimoda necessitate: cætera verò omnia sunt entia per participationem, & contingentia, siue sunt participationes contingentes diuini esse ab ipso Deo productæ. Quod omnia tam visibilia, quam inuisibilia sint à Deo producta, est doctrina fidei tradita in sacra Scriptura, & confirmata in Conciliis, ac communiter recepta à Sanctis Patribus & Theologis. Ioannis. 1. habetur: Omnia per ipsũ facta sunt. Ad Colosſ. 1. In ipso condita sunt vniuersa, in cœlis & in terra, visibilia & inuisibilia, siue Throni, siue Dominationes, siue Principatus, siue Potestates: omnia per ipsum, & in ipso creata sunt. In Symbolo Nicæno dicitur: Credo in vnum Deum patrem omnipotentem, factorem cœli & terræ, visibilium omnium & inuisibilium. Hæc autem omnia sunt à Deo creata liberè, & non ab æterno, vt probatum est in physicis: cum enim voluntas Dei sit omnipotens, non solùm produxit quæ voluit, sed etiam produxit quando & quomodo voluit. In præsenti autem dubio inquirimus, vtrum Angeli à Deo creati, non ab æterno, conditi sint in initio temporis, quando Deus in principio creauit cœlum & terram, ita quod sit error in fide asserere, quod sint creati ante mundum corporeum.

Prima opinio Ferrar. 2. contra Gentes cap. 83. Magistri Cano, & Soto maior tenet esse errorẽ in fide, asserere quod Angeli sunt creati ante mundum corporeum. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: Genesis 1. habetur; In principio creauit Deus cœlum & terram: sub nomine autem cœli intelligũt Sancti Patres creaturam cœlestem siue Angelicam, nomine autem terræ intelligunt creaturam terrestrem & corpoream: imò D. Thomas supra q. 46. art. 3. dicit per hæc verba Scripturè excludi errorem dicentium, Deum ministerio Angelorũ creasſe mundum visibilem, quia per illa verba omnia dicuntur esse simul à Deo creata. Item Ecclesiastici 18. habetur: Qui viuit in æternum, creauit omnia simul. Et Iob. 41. dicitur: Iste Behemoth, quem feci tecum, sub nomine autem Behemoth intelligitur diabolus, qui ibi dicitur creatus cum homine; eadem autem est ratio de aliis Angelis: ergo est error in fide, asserere quod Angeli sint creati ante mundum corporeum.

Secundò, probatur expressa determinatione Concilij Lateranensis sub Innocentio. III. in cap. Firmiter, de Summa Trinitate & Fide Catholica: vbi dicitur de Deo, Qui sua tamen potenti virtute, simul ad initio temporis vtramque de nihilo condidit creaturam, corporalem & spiritualem, Angelicam videlicet & humanam: sed asserere aliquid contra expressam determinationẽ alicuius Concilij legitimi, est error in fide: ergo est error in fide, asserere quod Angeli sunt creati ante mundum corporeum.

Tertiò, Tunc aliqua propositio est error in fide, quando in contrarium est communis sententia Sanctorum Patrum, & quando ex tali propositione colligitur aliquid sacræ Scripturæ oppositum: sed communis sententia Sanctorum Patrum negat Angelos fuisse creatos ante mundum corporeum; & si asseratur fuisse sic creatos, sequitur vel quòd Angeli diu steterint ante quam peccarent, vel quòd non fuerint statim puniti post peccatum, per hoc quod detraherentur in infernum, tunc enim nondum fuisset: constat autem vtrumque esse contra sacram Scripturam; primum quidem contra illud Ioannis 8. Ille (scilicet diabolus) homicida erat ab initio; secundum autem contra illud Matthæi 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & Angelis eius: ergo est error in fide asserere quod Angeli sunt creati ante mundum corporeum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod licet nunc esset temerarium, asserere quod Angeli sint creati ante mundum corporeum 2. tamen non esset erroneum, siue error in fide. Ita communiter Discipuli D. Thomæ in præsenti, vt Caietanus, Bannes, Nostri Salmanticenses, & alij.

Probatur prima pars cõclusionis. Nunc communiter Scholastici docent cum Magistro sententiarũ in 2. d. 2. & D. Th. hîc q. 51. art. 3. Angelos non fuisse creatos ante mundum corporeum; tum propter fundamenta contra secundam partem conclusionis adducta, quæ hanc primam partẽ efficaciter probant; tum propter authoritatem Sanctorum Patrum, vt Augustini. 11. de Ciuitate Dei cap. 6. & lib. 12. c. 15. Gregorij Magni lib. 32. moraliũ cap. 18. sed temerarium est aliquid asserere contra communem doctrinam Scholasticorum, vt patet: ergo nunc esset temerariũ, asserere quod Angeli sint creati ante mundũ corporeum. Nec dictis obstat, quod

Digitized by Google

est fundamendum in sacra Scriptura, & est expressa sententia plurium Sanctorum Patrũ, quod Angeli sint creati ante mũdum corporeum: & consequenter non est temerariũ illud asserere: In sacra Scriptura præbet fundamentum illud ad Titum. 1. Quam (scilicet beatã spem) promisit, qui non mentitur Deus, ante tempora sæcularia, siue æterna, siue ante tempora nostra, vt exponunt alij: promissio autem fit alicui, vnde Angeli debuerunt præcessisse nostra tempora, vt pote quibus fuit facta hæc promissio: & consequenter fuerunt creati ante mundum corporeum. Sancti Patres sunt plures, tam Latini, quã Græci, qui asserunt Angelos fuisse creatos ante mundum corporeum, vt Hieronymus in cap. 1. epist. ad Titum, August. lib. 11. de Ciuitate Dei cap. 9. Basilius hom. 1. in exameron, Greg. Nazianzenus in oratione 38. de natali Domini, Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. & plures alij, quibus ratio fauet; nam si Angeli fuissent simul creati cum mundo corporeo, fieret mentio creationis illorum in libro Genesis, vbi tam exactè describitur creatio aliorum etiam minimorũ. Ad hoc enim respondetur, quod licet olim liberũ esset, vtramque sententiam de creatione Angelorum amplecti, scilicet vel ante mũdum corporeum, vel simul cum mundo corporeo; propterea plures Patres Græci, & aliqui Latini docuerũt Angelos fuisse creatos ante mundum corporeum. Nunc tamen propter dicta in probatione conclusionis: & maximè propter Decretalem illam Concilij Lateranensis, omninò tenenda est cõmunis nunc sententia, docens Angelos simul fuisse creatos cum mundo corporeo: in qua decretali, licet non expressè definiatur hæc sententia vt de fide; tamen declaratur esse multò probabilior aliã, & magis fidei cõsentanea. Vnde ad authoritatem sacræ Scripturæ in contrariũ adductam dicendum; quod ibi *ly* promisit, idem valet, ac decreuit dare, quia decretum diuinæ voluntatis liberalissimæ, si sit efficax, insignitur nomine promissionis, vt denotetur eius immobilitas, quæ tanta est, ac si Deus id promisisset, & teneretur ex iustitia dare: hæc solutio colligitur ex Aug. lib. 12. de ciuitate Dei cap. 16. vel dicendũ cum eodem Augustino lib. ad Horosium contra Priscilianistas c. 6. quòd S. Paulus per tẽpora sæcularia siue æterna intelligit tempus præsens legis Euangelicæ, in qua Christus executus est promissionẽ illam, quã in lege veteri fecit. Quantum ad authoritatem Sanctorum Patrum dicendũ, quod illorum tempore vtraq; sententia erat valde probabilis; quamuis nostra semper fuerit probabilior, vt docet D. Th. hic art. 3. nunc autẽ est omninò tenenda. Quantum ad rationem dicendũ cum D. Th. hic art. 1. ad 1. ex August. lib. 11. de ciuitate Dei cap. 33. quod Angeli non sunt prætermissi in illa prima rerum creatione: sed significantur nomine cœli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermissi sunt, vel nominibus rerum corporalium significati; quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam: & si Iudæis fuisset expressũ, aliquas res esse super omnem naturã corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, & à qua Moyses eos præcipuè reuocare intendebat.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate S. August. & D. Th. Augustinus lib. 11. de ciuitate Dei cap. 32. dicit, quòd qui docuerit, Angelos ante hunc mundum visibilem fuisse creatos, nihil asserit contra fidem; dum tamen senserit non fuisse ab æterno conditos. D. Th. autẽ hic art. 3. postquam probauit sententiam illam, quæ docet Angelos simul cum creatura corporea fuisse creatos, esse probabiliorẽ alia contrarium docente, propter authoritatem sacræ Scripturæ, & rationem ibidem adductam: quia scilicet Angeli sunt pars vniuersi, quod est opus Dei perfectissimũ; vnde cum ad perfectionem totius requiratur, quod partes non sint separatæ, sequitur quod Angeli non sint creati separatim & ante mundũ corporeum, sed coniunctim cum creatura corporea quæ est alia pars vniuersi; subdit, quamuis cõtrarium non sit reputandum erroneũ, præcipuè propter sententiã Gregorij Nazianzeni, cuius tanta est in doctrina Christiana authoritas, vt nullus vnquam eius dictis calumniã inferre præsumpserit, sicut nec Athanasij documentis, vt Hieronym. dicit: Nouerat autem D. Thom. definitionem Concilij Lateranensis: hanc quippe interpretatur opusculo. 23.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet illa verba Genesis sic probabiliter, & consentaneè textui exponantur à D. Thoma, & intelligantur ab aliis Sanctis Patribus: non tamen est contrarium fidei, asserere quod ibi solùm describitur creatio rerum materialium & corporearum, ita vt per cœlum verè intelligantur tãtùm corpora cœlestia: & quod Moyses iusta de causa prætermiserit creationem Angelorum. Similiter dicendum ad locũ Ecclesiastici, quod alludit ad prædictum locum Genesis, ita vt velit solùm, quòd Deus creauit omnia corporea simul vnde *ly* omnia non distribuit pro omni, creatura, sed limitatè pro corporali & visibili: vel etiam potest dici, quod ibi simul non significat simultatem temporis, sed vniuersalitatem rerum; & idem sonat ac pariter, quod habetur in Græco. Ad alium locum dicendum, quod *ly* feci tecum, idem est ac, quem creaui sicut & te: nec necesse est quod intelligatur de simultanea creatione Behemoth cum homine.

Ad secundum dicendum cum Caietano, quod Concilium in illo loco non intendit definire nostram sententiam, quamuis acceptaret vt probabiliorem. Hæc autem definitio tendit contra errorem Origenis, dicentis mundum visibilem non ex intentione ac per se primò, sed

Digitized by Google

quasi per accidens fuisse à Deo productum, vt esset carcer & locus supplicij dæmonum. Ad dignoscendum autem, an aliquid sit diffinitum ab Ecclesia, attendendum est ad errorem, quam intendit Ecclesia damnare, non verò ad ea quæ incidenter inquit; nam hæc non manent diffinita, nec est erroneum contra illa sentire: Quamuis autem hoc Concilium non fuerit congregatum contra Origenem, at potius cōtra Abbatē Ioachim & Almaricum, qui male sentiebant de Mysterio Trinitatis: tamen data occasione loquendi de creatione mundi, in qua fuit manifestata Dei omnipotentia, damnat de nouo iam damnatum errorem Origenis qui tam malè senserat de creatione mundi: sæpe enim contingit, quod posteriora Concilia damnent, quæ iam damnarant priora; quod autem hoc Concilium Lateranense in hac decretali processerit contra errores Origenis, docet D. Thomas opusculo. 13.

Ad tertium dicendum, quantum ad primā partem, quod licet plures sint Patres, qui asserant Angelos fuisse creatos simul cum mundo visibili: tamen alij sunt, & magnæ authoritatis, qui eos dicant fuisse creatos ante mundum visibilem, vt dictum est; vnde hæc opinio excusatur ab errore: maximè quia in sacra Scriptura non habentur manifesta testimonia, quę cōtrarium contineant tanquam omninò certum in fide. Quantum ad secundam partem dicendum, quod licet videatur certum, Angelos non diu stetisse ante quam peccarent, & statim ac peccauerunt fuisse deiectos in infernum, propter quod opposita sententia est minus probabilis: tamen quia loca Scripturæ contra ipsam adducta non omninò conuincunt, at possunt explicari, inde est quod talis sententia non est erronea. sic autem potest explicari primus locus, vt dicatur quod diabolus peccat siue homicida est ab initio; nō quidem suæ creationis, sed ab initio temporis, tunc enim sua tentatione occidit primum hominem: vel etiam sic explicatur; peccat ab initio, id est postquam incœpit peccare numquam peccare destitit. Secundus autem locus solùm expressè dicit, quod ignis inferni sit paratus diabolo & Angelis eius: non autem quod fuerit paratus antequam peccauerint.

DVBIVM II.

Vtrum Angeli fuerint beati beatitudine naturali, ab initio suæ creationis.

Svpponendum est, omnes Angelos fuisse creatos in cœlo Empyreo, vt docet D. Th. hîc q. 61. art. 4. cuius ratio est, quia Angeli, vt pote creaturæ spirituales, superiores sunt omnibus rebus corporeis: & ita fuit conueniens, vt crearentur in supremo corpore, quod est cœlum empyreum, quasi præsidentes & sub se habentes totam naturam corpoream; cum partes vniuersi, quales sunt creaturæ spirituales & corporeæ, debeant inter se habere ordinem quendam. Quærimus igitur, vtrum in illo loco beatitudinis, ac sede beatorū, statim ab initio suæ creationis fuerint beati beatitudine naturali: nam de beatitudine supernaturali, quam supra quæst. 12. dictum est consistere in intuitiua & quidditatiua Dei visione, certū est quod eam statim ab initio non habuerint, sed eam receperint per modum coronæ post meritum Angeli boni, sicut mali post peccatum receperunt supplicium, vt dicetur de vtroque disputatione sequenti. Vnde in præsenti tantùm agimus de beatitudine naturali, quæ in statu viæ reperiri potest. Beatitudo autem naturalis non est beatitudo simpliciter, sed tantùm beatitudo secundùm quid, & quodammodo vt ait D. Thomas hîc quæst. 62, art. 1. cuius ratio est, quia beatitudo simpliciter & absolutè consistit in adeptione vltimi finis simpliciter & absolutè, in ipsâ quippe satiatur appetitus naturalis, in qua satietate consistit simpliciter beatitudo: constat autem quod vltimus finis simpliciter & absolutè creaturæ intellectualis, cui tantum propriè conuenit beatitudo, est Deus ipse clarè visus, vt suo loco dicetur, in cuius visione tantùm perfectè satiatur appetitus eius. Beatitudo autem secundùm quid & quodammodo, siue naturalis est vltima siue consummata perfectio, ad quam potest natura intellectualis propriis viribus peruenire; vnde est intra ordinem naturæ, sicut beatitudo supernaturalis est extra & super ordinem naturæ, vt constat ex ipsis terminis. Quòd beatitudo, etiam naturalis siue secundùm quid soli naturæ intellectuali propriè conueniat, docet hîc D. Thomas loco citato: & ratio est, quia beatitudo propriè dicta, etiam si sit diminuta & tantùm secundùm quid talis, dicit maximam perfectionem naturæ, vnde tantùm potest conuenire naturæ perfectæ, qualis est natura intellectualis, conueniens cum Deo in omnibus gradibus essendi: Deus quippe quia hos gradus habet eminentissimo modo, dicitur per excellētiam beatus beatitudine summa quæ haberi potest, sed ipsi connaturali. Beatitudo hæc naturalis & secundùm quid creaturæ intellectualis, consistit ex Aristotele lib. 10. Ethicorum cap. 7. in perfectissima eius contemplatione, qua propriis viribus optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest: ad quam concurrit tam perfectio & actualitas intellectus, quam rectitudo voluntatis; cum in his duabus potentiis, ac in earum operationibus sit tota virtus & perfectio naturæ intellectualis vt sic, & hæ potentiæ se mutuò foueant & concomitentur in suis operationibus. His positis quærimus in præsenti dubio, vtrum Angeli, statim ab initio suæ creationis,

creationis, fuerint beati beatitudine naturali hîc descripta.

Prima opinio negat, Angelos fuisse beatos beatitudine naturali, ab initio suæ creationis. Probatur, De ratione beatitudinis est quod sit permanens & inamissibilis, & quod non compatiatur aliquam formidinem aut metum; cum beatitudo debeat omninò complere appetitum, ipsumque quietum relinquere; sed status, quem habuerunt Angeli ab initio suæ creationis, non fuit permanẽs & inamissibilis; & compatiebatur aliquam formidinem & metum; primum constat; nam Apostatæ Angeli per peccatum exciderunt ab illo statu, & facti sunt miserrimi: secundum autem ex primo sequitur; nam Angeli, qui comprehendunt omnia naturalia, videntes illum statum esse amissibilem, non potuerunt non concipere aliquam formidinem aut metum de illo amittendo: ergo Angeli non fuerunt beati beatitudine naturali, ab initio suæ creationis.

Secundò, Si quid suaderet, Angelos fuisse beatos beatitudine naturali, ab initio suæ creationis, maximè ratio quam assignat D. Thomas hîc q. 62. art. 1. quia scilicet statim ab initio habuerunt omnia, quæ naturæ suæ congruebant, ac proinde vltimam perfectionem naturalem, in qua consistit beatitudo naturalis: sed hæc ratio non suadet; aliàs sequeretur quod omnes creaturæ, & maximè homo qui est naturæ intellectualis, essent ab initio suæ creationis perfectæ; nam cum perfecta sint Dei opera, omnes res naturales statim ab initio suæ creationis habuerunt omnia, quæ suis naturis congruebant.

Tertiò, Si Angeli fuerunt beati beatitudine naturali, ab initio suæ creationis, sequuntur multa absurda. Primum est, quod Angeli non habuissent beatitudinem naturalem perfectissimo modo, perfectius est enim illam habere propriis meritis, quam gratis datam, vt constat in beatitudine supernaturali. Secundum est, quod Angeli damnati adhuc essent beati beatitudine naturali, quia adhuc retinent omnia sua naturalia integra, & maximè cognitionem naturalem ipsius Dei, in qua essentialiter consisteret beatitudo naturalis, si quę esset; & quamuis ad eam requireretur rectitudo voluntatis, adhuc tamen in ipsis remanet rectitudo voluntatis erga Deum vt authorem naturæ: constat autem quod Angeli damnati nullo modo possunt dici beati, sed sunt omni modo miserrimi & infœlicissimi. Tertium est, quod Angeli omnes fuissent in termino, quantum ad beatitudinem naturalem, & consequenter non potuissent eam mereri vel demereri; beatitudo quippe naturalis est terminus naturæ intellectualis, cuius est beatitudo: constat autem quod Angeli mali demeruerunt beatitudinem naturalem, cum eis ablatus fuerit ille status perfectus in quo creati sunt, & nullam habeant fœlicitatem, at summam miseriam: ergo Angeli non fuerunt beati beatitudine naturali ab initio suæ creationis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod licet Angeli non fuerint beati beatitudine supernaturali ab initio suæ creationis. 2. fuerunt tamen ex tunc beati beatitudine naturali. Ita communiter docent discipuli D. Th. in præsenti, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Sed vltimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt: quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis: & ideo non statim eam à principio debuerunt habere. Deinde probatur ratione: Beatitudo supernaturalis consistit in clara, quidditatiua, & permanenti visione diuinæ essentiæ, vt constat ex dictis supra q. 12. quia sola diuina essentia est summum bonum, in cuius adeptione consistit beatitudo, & aliunde beatitudo importat statum, definitur enim, quod sit status omnium bonorum aggregatione perfectus, in summo autem bono omnia bona aggregantur, quia in ipso continentur eminentissimo quodam modo omnes rationes boni, & ita in eius permanenti & fixa possessione (quæ non est alia quam intuitiua & permanens visio diuinæ essentiæ) consistit: sed Angeli non habuerunt quidditatiuam, & permanentem visionem diuinæ essentiæ, ab initio suæ creationis; nam communis sentẽtia tenet, quod omnes Angeli sunt creati in eodem statu, illi autem qui peccauerunt, non habuerunt quidditatiuam & permanentem visionem diuinæ essentiæ; est enim impossibile, quod qui videt quidditatiuè diuinam essentiam, saltẽ visione permanenti, possit peccare; sicut est impossibile, quod quis nolit esse beatus, aut respuat summum bonum ad quę naturaliter inclinamur; quia ex vna parte videns quidditatiuè diuinam essentiam, videt ipsam esse summum bonum, & in eius possessione consistere perfectam beatitudinem; ex alia verò parte peccare est auerti à bono diuino incommutabili, & conuerti ad bonum creatum commutabile, vnde est respuere bonum diuinum, & illi præferre bonum creatum: ergo Angeli non fuerunt beati beatitudine supernaturali, ab initio suæ creationis: hac ratione vtitur D. Thomas supra q. 94. art. 1. ad probandum primum hominem in statu innocentiæ non vidisse diuinam essentiam visione permanenti. Denique, fuit priuilegium Christi Domini, quod statim ab initio suæ cõceptionis, & creationis sanctissimæ suæ animæ, fuerit perfectè beatus beatitudine supernaturali, illi quasi connaturaliter debitum, ex eo quod esset filius Dei naturalis, & haberet gratiam vnionis hypostaticæ, ad quam quasi titulo connaturalitatis

tis consequuntur gratia habitualis, & gloria: ergo cum similis ratio concedendi tale priuilegium non currat in Angelis, dicendum quod abinitio suæ creationis non fuerunt beati beatitudine supernaturali; maximè quia puris creaturis hæc beatitudo datur per modū coronæ, ac proinde post meritum, quod supponit operationem, & hæc supponit esse. Vnde in hac parte conclusionis conueniunt omnes Doctores: & credunt quantum ad Angelos malos esse hæreticum, dicere contrarium; quantum verò ad Angelos bonos, iudicāt esse temerarium: maximè quia aliàs Angeli non fuissent viatores, nec meruissent aut demeruissent.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc quæst. 62. art. 1. vbi sic ait: Quantum ad primam beatitudinem, quā Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus: quia perfectionem huiusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursiuum, sicut homo; sed statim ei adest, propter naturæ suæ dignitatem. Deinde probatur authoritate sacræ Scripturæ, & Concilij Lateranensis. S. Iudas in sua epist. loquens de Angelo malo ait, quod non seruauit suum principatum: principatus autem creaturæ intellectualis consistit in cognitione & coniunctione eius, saltem imperfecta & naturali ad suum vltimum finem, in qua sita est beatitudo naturalis. Concilium autem in cap. firmiter de summa Trinitate & fide Catholica, dicit quod omnes Angeli à principio fuerunt boni & perfecti. Denique probatur ratione indicata, tum à Concilio, tum à D. Thoma: Dei perfecta sunt opera, vnde produxit omnes creaturas perfectas, diuersimodè tamen iuxta modum suum, siue iuxta exigentiā propriæ naturæ; Et si prouidentia creationis omnibus aliis prouidit de necessariis & conuenientibus, non defuit nobilissimis creaturis, nēpe Angelis intellectualibus; propterea dicitur Deus omnia fecisse in pondere, numero, & mensura: sed consummata perfectio naturalis naturæ intellectualis exigit, & importat coniunctionem naturalem ipsius cum suo primo principio & vltimo fine naturali, per intellectum & voluntatem; sitam in hoc quod intellectu semper illum actu contempletur, & voluntate rectè erga ipsum afficiatur, in quo sistit beatitudo naturalis creaturæ intellectualis ex Aristotele; cum enim natura intellectualis sit in superiori gradu ac perfectiori, quam sit natura rationalis, quæ est in infimo gradu intellectualitatis; si hæc petit ad suam perfectionem naturalem quod possit acquirere beatitudinem naturalem, quia est in gradu intellectualitatis, sed potentiali admodum; illa vt pote existens in gradu intellectualitatis valde actuali, petit statim ab initio suæ creationis, habere beatitudinem naturalem, vt quid pertinens ad suam perfectionem naturalem: ergo Angeli ab initio suæ creationis fuerunt beati beatitudine naturali.

Ad primum ergo dicendum, quod vtraque conditio assignata beatitudinis, nempe inamissibilitas, & securitas, absque formidine & metu, conuenit tantùm beatitudini supernaturali, quæ est beatitudo simpliciter & absolutè perfecta; non autem conuenit beatitudini naturali, quæ est tantùm beatitudo secundùm quid & deficiens; ac proinde non debet habere præcipuas conditiones perfectæ beatitudinis, & ita potest esse amissibilis, & habere admixtum aliquid formidinis & angoris.

Ad secundum dicendum, quod ratio D. Thomæ benè intellecta est optima: vnde ad eius impugnationem constat ex dictis, quod solæ creaturæ intellectuales possunt dici beatæ, etiam beatitudine naturali, quia hæ solùm possunt perfectè coniungi suo primo principio & vltimo fini, quasi possidentes ipsum, & fruentes ipso, quod vtrumque requiritur ab beatitudinem propriè dictam: & consequenter aliæ creaturæ, quamuis sint creatæ perfectæ, iuxta modum suæ naturæ, tamen non possunt dici beatæ, propriè loquendo, etiam beatitudine naturali. Homo autem, etsi naturæ intellectualis, quia tamen est in infimo gradu intellectualitatis, ac proinde valde potentiali, tantùm petit ad perfectionem suæ naturæ posse acquirere beatitudinem naturalem; non autem illam actu habere, ab initio suæ creationis; sicut illam ex tunc petit habere Angelus, quia est in valde perfecto & actuali gradu intellectualitatis.

Ad tertium dicendum, quod ex nostra doctrina nullum sequitur absurdum ex assignatis: Non primum, quia perfectius est habere aliquid titulo connaturalitatis, quam datum propter merita, vt constat; tum in Deo, qui naturaliter est beatissimus; tum in Christo, qui habuit gratiam habitualem & gloriam, non ex meritis, sed quasi connaturaliter propter gratiam vnionis: & ratio est manifesta, quia habere aliquid titulo connaturalitatis, indicat naturam habentis ita esse perfectam, vt talis perfectio non possit ei denegari, saluis naturæ legibus; posset autem ei denegari saluis iisdem legibus, si tantùm illam haberet titulo meritorum; Nec sequitur secundum, quia Angeli damnati nullo modo sunt beati, imò sunt omnibus modis miserrimi; licet enim adhuc retineant integra sua naturalia, quæ purè sunt talia, vt sunt intellectus, voluntas, & species intelligibiles: non tamen retinent integra sua naturalia, quæ habent admixtum aliquid moralitatis; vnde post peccatum remanserunt cum macula in sua essentia, nec habent rectitudinem voluntatis, nec practicam cognitionem perfectam etiam naturalem, sicut illam ab initio suæ creationis habuerunt, & sunt auersi à Deo, ac conuersi ad creaturam: Quamuis autem

tem beatitudo non conſiſtat eſſentialiter in rectitudine voluntatis, conſiſtit tamen non ſolùm in cognitione ſpeculatiua,ſed etiam in cognitione practica dicente intrinſecè ordinem ad rectitudinem voluntatis;& hæc cognitio non remanſit in dæmonibus: Nec tandem ſequitur tertiũ:cum enim beatitudo naturalis nõ ſit terminus naturę intellectualis,ſimpliciter & abſolutè,at tantùm ſecũdùm quid (fuit enim à Deo eleuata ad beatitudinem ſupernaturalem, tanquam ad vltimum ſimpliciter finem & terminum): inde eſt quod Angeli, dum illam præcisè haberent, potuerunt eam demereri, & amittere, vt de facto eam demeruerunt & amiſerunt Angeli mali, & facti ſunt omnibus modis miſerrimi,vt diſputatione ſequenti dicetur.

DVBIVM III.

Vtrum Angeli in ſtatu viæ aliquando viderint diuinam eſſentiam.

SVpponendum eſt,quod Deus poteſt videri quidditatiuè & intuitiuè in ſeipſo duplici modo. Primo viſione permanenti, vt vident beati in patria: & hoc modo non viderunt Angeli in ſtatu viæ,vt dictum eſt dubio præcedenti; hic quippe modus videndi Deum eſt proprius patriæ, & non viæ, iuxta illud Apoſtoli, cum venerit quod perfectum eſt, euacuabitur quod ex parte eſt;per claram quippe & intuitiuam Dei viſionem euacuatur fides, quæ eſt propria viatorum. Secundo, viſione tranſeunti & per modum raptus:quomodo dictum eſt ſupra Moyſem & D. Paulum adhuc viatores vidiſſe Deum:& de hoc modo quærimus in præſenti, vtrum Angeli in ſtatu viæ aliquãdo viderint diuinam eſſentiam; hæc quippe viſio per modum tranſeuntis,non euacuat ſimpliciter fidem,ſed tantùm ſuſpendit actum eius,vt ſupra q.12.dictum eſt,ita vt durante viſione non poſſit ſimul eſſe actus fidei remanente ipſo fidei habitu; quo perſeuerante permanet ſtatus viæ. Dubium autem procedit vniuerſaliter de omnibus Angelis adhuc viatoribus;tam de illis,qui poſt meritum gloriam adepti, nunc beati ſunt; quam de illis, qui poſt demeritum ad gehennam detruſi, nunc ſunt miſerrimi.

Prima opinio Alenſis 1.p. q. 24. membro 1. Gregorij in 2.d.4.q.1.& aliorum aſſerit, Angelos omnes ſiue bonos,ſiue malos ſtatim à principio ſuæ creationis vidiſſe diuinam eſſentiam, viſione tranſeũti:& ſubdit hanc viſionem fuiſſe amiſſibilem, quia non habebatur per modum ſtatus. Probatur authoritate ſacræ Scripturæ: Ezechielis 28. dicitur primo Angelo deſertori, In deliciis paradiſi Dei fuiſti:qui locus ex communi Sanctorum Patrum & expoſitorum doctrina, litteraliter intelligitur,tam de rege Tyri, quam de primo Angelo peccante: ſed deliciæ paradiſi conſiſtunt in clara & quidditatiua viſione Dei:ergo cum Angeli non habuerint in ſtatu viæ hanc Dei viſionem permanenter, illam habuerunt tranſeunter. Quod confirmatur ex eo quod ſubditur: In medio ignitorum lapidum ambulaſti; igniti autem lapides ſunt Angeli ſancti, feruentes charitate, & ſplendentes diuina viſione.

Secundò, probatur multiplici authoritate S. Auguſtin.lib.de Eccleſiaſticis dogmatibus c.58. Angelos modo perſeuerare in eadem beatitudine, in qua fuerunt creati.libro 11.de Ciuitate Dei cap.9.loquens de Angelis,ita habet,Tantò eſt fœlicior illa portio, quantò nunquam fuit peregrinata. & cap.22. docet, quod Angeli à principio fuerunt participes lucis & claritatis æternæ: quæ participatio non poteſt eſſe, niſi per lumen gloriæ, & viſionem diuinæ eſſentiæ, ſaltem tranſeunter & tandẽ cap.29.dicit quod omnes Angeli à principio habuerunt cognitionem matutinam: quæ ex doctrina eiuſdẽ Auguſtini & D.Th. eſt viſio diuinæ eſſentiæ: ergo Angeli in ſtatu viæ, ſtatim à principio viderunt diuinam eſſentiam.

Tertiò, probatur ratione: ex doctrina S. Auguſtini in lib. de videndo Deum, & D.Thom. ſupra q.12.art.11. Moyſes & S. Paulus, adhuc viatores, viderunt diuinam eſſentiam viſione tranſeunti: cuius reddũt rationẽ, quia Moyſes electus erat Doctor Iudæorum,& S.Paulus Doctor gentium; vnde conueniens fuit, vt immediatè in Deo viderent myſteria gratiæ, quæ alios erant edocturi: ſed Angeli ſuperiores debent illuminare inferiores, per modum magiſterij artificioſi, de myſteriis gratiæ,vt infra dicetur; & opus fuit tali illuminatione in ſtatu viæ: ergo ſaltem ſuperiores Angeli viderunt in ſtatu viæ diuinam eſſentiam per modum tranſeuntis; & maximè ſupremus inter omnes, qui probabilius creditur fuiſſe primus inter peccantes. Præcipuè cum ex vna parte Angeli debuerint produci perfecti, quia perfecta ſunt Dei opera; ex alia verò parte cognitio fidei ſit valde imperfecta.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum,quòd nec boni
2. nec mali Angeli in ſtatu viæ vnquam viderunt diuinam eſſentiam, viſione tranſeunti compoſſibili cum ſtatu viæ. Ita communiter docent Theologi.

Probatur prima pars concluſionis. Omnes Angeli, etiam boni, creati ſunt in ſtatu viæ, ita vt habuerint fidem myſteriorum fidei, vt communiter conceditur, & infra dicetur: ſed in ſtatu viæ non eſt communis omnibus viatoribus viſio diuinæ eſſentiæ, etiam per modum tranſeuntis; cum enim fides ſit propria viatorum, videtur oppoſitum ſtatui viæ, quod omnes viatores videant diuinam eſſentiam, viſio quippe opponitur fidei; quod confirmatur ex his,

his, quæ circa homines viatores fiũt; nam licet plurimi sint maximè à Deo dilecti, non tamen illis cõmunicatur, etiam transeunter, visio diuinæ essentiæ; & si aliquibus communicata fuit, habetur sufficiens fundamentum in sacra Scriptura hoc asserendi: ergo cum non habeatur sufficiens fundamentum in sacra Scriptura asserẽdi, quod Angeli boni præ aliis, in statu viæ, vnquam viderint diuinam essentiam; eo maximè quod ex vna parte Angeli sint consecuti dona supernaturalia secundùm quantitatẽ suorum naturalium, ex alia verò parte certum sit non omnes Amgelos bonos fuisse perfectiores in suis naturalibus, quam omnes Angeli mali, quin potius contrarium est certum, imò probabilius creditur supremum Angelum inter peccantes fuisse primum inter omnes; dicendum est quod nec boni Angeli in statu viæ, vnquam viderunt diuinam essentiam, visione transeunti compossibili cum statu viæ.

Probatur secunda pars conclusionis; tum ex dictis circa primam partem, quæ hanc etiam efficaciter demonstrant; tum quia indecens apparet; quod ille qui clarè Deum vidit, ac ita fuit verè pro tunc beatus, decidat in summam miseriam damnationis, ad quam deciderunt Angeli mali: quamuis enim hoc non implicet, sicut nec implicat quod beati decidant in infernum, si Deus auferret ab eis visionem beatificam, & permitteret talem casum; hoc tamen non videtur conforme suaui Dei prouidentiæ: tum quia videtur inintelligibile, quod Angeli mali tam breui mora peccauerint peccato superbiæ contra Deum, vel constituentes in seipsis perfectam & completam suam beatitudinem, vel credentes se eam propriis viribus posse habere; si paulò ante vidissent diuinam essentiam, cum in ea clarè vidissent, talem beatitudinem in sola quidditatiua Dei visione, qua tunc fruebantur, consistere; & eam esse supernaturalẽ, ac proinde non posse haberi viribus naturæ. Tum denique expressa authoritate D. Th. infrà q. 64. art. 1. ad 4. vbi dicit quod dæmones nunquam habuerunt Verbi visionem.

Ad primum ergo dicendũ, quod in illo loco per delicias paradisi Dei intelliguntur suprema illa dona naturæ & gratiæ, quibus Angeli statim ab initio fuerunt ornati, & quibus benè vtentes fuerunt omnes beati beatitudine naturali, vt dictum est: sed quia plures illis abusi sunt, ideo talem beatitudinem naturalem amiserunt, ab illis exclusi deliciis, ac ita mali & miseri effecti sunt: alij verò perseuerantes in bono vsu harum deliciarum, perstiterunt in beatitudine naturali; & supernaturalem beatitudinem, ad quam fuerunt creati, virtute gratiæ acquisierunt, ac ita perfectè boni & beati effecti sunt. Ad confirmationem dicendum, quod Seraphin dicuntur ibi lapides igniti, quia flagrant Charitate: & quia in statu viæ etiam flagrabãt Charitate, quæ in statu patriæ eadem numero in eis perseuerat; ideo Lucifer dicitur ambulasse in medio ignitorum lapidum, quia iuxta probabiliorem sententiam S. Gregorij, quam amplectitur D. Thom. q. sequenti art. 7. supremus Angelus inter peccantes fuit supremus inter omnes, & consequenter primus Seraphin. Vel etiam potest dici, quod ibi est locutio per anticipationem, id est ambulasti inter spiritus, qui nunc sunt charitate feruentes, & splendentes diuina visione.

Ad secundum dicendum, quod si ille liber est Augustini (de quo dubitatur; propterea quippe D. Thomas, dum eius vtitur authoritate, non adducit nomen Augustini, sed nomen libri) debet intelligi de beatitudine naturali, in qua omnes Angeli fuerunt creati, & in qua boni perseuerant. In secundo loco tantùm vult Augustinus, quod Angeli non fuere diu peregrinati, sicut diu peregrinatus est homo, quia ergo via Angelorum parum durauit, & parum pro nihilo reputatur, ideo Angeli dicuntur nunquam fuisse peregrinati: quod autem Angeli fuerint viatores iuxta mentem Augustini, colligitur ex cap. 81. eiusdem libri. In tertio loco, per participationem lucis & claritatis æternæ, intelligit eminentem quandam cognitionem supernaturalem, sed infra visionem diuinæ essentiæ claram & intuitiuam. In quarto tandem loco, per cognitionem matutinam, vel intelligit Augustinus cognitionem aliquam supernaturalem clarissimam: vel etiam cognitionem naturalem rerum in verbo cognito per eius similitudinem in natura Angeli relucentem, vt docet D. Thomas hîc quæst. 62. art. 1. ad 3. non obstante quod in doctrina Augustini, per cognitionem matutinam ordinariè intelligatur visio rerum in verbo, in seipso cognito: vel etiam intelligit cognitionem rerum in verbo quidditatiuè viso; sed per *ly* à principio non intelligit ipsum instans creationis, sed quasi ipsum principium durationis, quia breui spatio Angeli boni per meritũ adepti sunt præmium visionis beatificę. Quod autẽ hęc sit mens Aug. constat ex eo quod agens de cognitione matutina & vespertina Angelorũ, dicit quod cognitio vespertina, qua Angeli vident res per proprias species, præcessit cognitionẽ matutinam, qua Angeli vident res in verbo: & ex hoc explicat illud Gen. 1. factũ est vespere & mane dies primus &c. vbi vespere præcedit mane, scilicet cognitio vespertina præcedit matutinam.

Ad tertium dicendum, quod quia via hominum est diuturna, conueniens fuit, vt Deus dispensaret specialiter cum Moyse & D. Paulo, vt viderent transeunter diuinam essentiam, propter rationem assignatam: non autem fuit conueniens vt dispensaret cum Angelis, & multò minus cum omnibus, quia eorum via erat parum duratura: tunc autem superiores Angeli

Digitized by Google

Angeli illuminabant inferiores de myſteriis fidei ſibi à Deo reuelatis extra viſionem beatificam. Ad id quod ſubditur, dicendum quod Angeli fuerunt creati cum omni perfectione ſibi connaturali, imò cum perfectione ſupernaturali gratiæ; non autem cum omnimoda perfectione ſupernaturali: & quamuis cognitio fidei ſit imperfecta, ſi comparetur viſioni beatificæ, quia importat obſcuritatem claritati viſionis oppoſitam; abſolutè tamen eſt cognitio perfecta, quia ſupernaturalis & certa, imò perfectior omni cognitione naturali; & fuit congrua ſtatui viæ Angelorum.

DVBIVM IV.

Vtrum omnes Angeli, ſtatim ab initio, acceperint gratiam ſanctificantem, per propriam diſpoſitionem.

SVpponendum eſt, tanquam probabilius, ac magis conſentaneum ſacræ Scripturæ, & Sanctis Patribus, quod omnes Angeli ſtatim à principio ſuæ creationis, acceperunt à Deo liberaliter & gratis omninò influente habitualem gratiam ſanctificantem. Hanc doctrinam expreſsè docet D. Thomas hîc quæſt. 62. art. 2. eamque probat, tum authoritate Auguſtini, tum ratione: poteſt inſuper probari authoritate ſacræ Scripturæ & Sanctorum Patrum: Ezechielis 28. dicitur diabolus fuiſſe plenus ſapientia & decore. Hieronymus in Oſeam c. 3. ait dæmones perdidiſſe priſtinam dignitatem, & nihil gratiæ diuinæ in eis remanere. Gregorius lib. 32. Moralium cap. 24. & 25. item Anſelmus libro de caſu diaboli idem docent: ſicut & Baſilius in Pſal 32. & Cyrillus lib. 6. in Ioannem cap. 6. dicens quod in ipſa creatione dæmon accepit gratiam & iuſtitiam, quam perdidit per peccatum. Poteſt etiam ratione probari: tũ quia Angeli ſunt perfectioris naturæ, quam ſit homo; & tamen conſtat quod primus homo fuit conditus in gratia ſanctificante, vnde multò magis conueniens fuit, quod Angeli crearentur in gratia: tum etiam quia paulò poſt Angeli ſancti meruerunt gloriam, conuertentes ſe perfectè ad Deum; quam etiam mali tunc potuerũt mereri, ſi ſe debitè conuertiſſent; meritum autem non poteſt eſſe ſine gratia ſanctificante, vt communiter conceditur, propterea gratia dicitur ſemen gloriæ: vnde dicendum quod omnes Angeli, ſtatim ab initio ſuæ creationis, habuerunt gratiam ſanctificantem, ita quod ſic Deus eos creauit, vt ſimul conderet naturam, & largiretur gratiam ſingulis, ſecundùm quantitatem ſuorum naturalium, vt docet D. Th. hîc q. 72. art. 6. non quod gratia ſit debita naturæ, ac proinde perfectior gratia perfectiori naturæ, hoc enim eſt falſum, cum gratia ſit ordinis ſupernaturalis: ſed quia ſic Deus omninò liberè voluit & liberaliter cõceſſit; vnde Deus creauit diuerſos ordines Angelorũ ex intentione dandi ipſis gloriã maiorem vel minorem, iuxta diuerſam perfectionem naturæ. quod non obſeruat erga homines in ſtatu naturæ corruptæ, iuxta illud Math. 11. Confiteor tibi pater, Domine cœli & terræ, quia abſcondiſti hæc à ſapiẽtibus & prudentibus, & reuelaſti ea paruulis: & hoc propter rationes ſoli Deo cognitas, forte quia maior perfectio, quæ eſt inter homines, eſt tantùm materialis & numerica, ac proinde non per ſe intenta; ſicut eſt per ſe intenta in Angelis, quorum maior perfectio eſt formalis & ſpecifica. Cum ergo omnes Angeli habuerint gratiã ſanctificantẽ, ſtatim ab initio ſuæ creationis, quærimus in præſenti de modo, quo illã habuerint, vtrũ ſcilicet abſque vlla diſpoſitione ex parte ipſorum, vel vtrum per actualem ipſorum diſpoſitionem.

Prima opinio Capreoli in 2. d. 4. qu. 1. ad. 1. Victoriæ, Soto, & aliorum aſſerit, Angelos habuiſſe gratiam ſanctificantẽ ab initio ſuæ creationis, abſque vlla diſpoſitione ex parte ipſorũ. Probatur: Si Angeli ab initio ſuæ creationis, acceperunt gratiã ſanctificantem per propriam diſpoſitionẽ, talis diſpoſitio debuit præceſſiſſe receptionem gratiæ ſanctificantis, cum omnis diſpoſitio debeat præcedere formam recipiendã, ad quam diſponit: ſed nulla diſpoſitio proportionata gratiæ ſanctificanti, potuit gratiã in Angelo præceſſiſſe, cum talis diſpoſitio debeat eſſe eiuſdẽ ordinis ac gratia, & cõſequenter ordinis ſupernaturalis; conſtat autẽ quod omnis diſpoſitio ſupernaturalis eſt effectus gratiæ, ac proinde illã ſubſequitur, non autem præcedit; licet enim ſint diuerſæ prioritates inter cauſas, cauſa tamen efficiens eſt ſimpliciter prima in ordine executionis: ergo Angeli non acceperunt, ſtatim ab initio, gratiam ſanctificantem, per propriam diſpoſitionem.

Secundò, Si Angeli habuerunt, ſtatim ab initio ſuæ creationis, gratiam ſanctificantem, per propriam diſpoſitionem, talis diſpoſitio debuit eſſe per aliquem ipſorum actum, vt patet, quia creatura intellectualis tantùm diſponitur vitaliter per proprios actus, ad formas ſupernaturales recipiendas: ſed Angeli non potuerunt, ſtatim ab initio habere aliquem actum, quo diſponerentur ad receptionem gratiæ; nam vel ille actus fuiſſet naturalis. (vt videtur dicẽdum, quia ſicut natura præſupponitur ad gratiam, ſic operatio naturalis debet præcedere ſupernatualem) & tunc talis actus, vt pote improportionatus & inferioris ordinis, non potuit eſſe diſpoſitio ad gratiam; vel ille actus fuiſſet ſupernaturalis, & tunc fuiſſet meritorius gratiæ, ſicut fuiſſet diſpoſitio ad illam, cum fuiſſet gratiæ proportionatus: ergo cum non poſſit dici, quòd Angeli, ſtatim ab initio ſuæ creationis meruerint gratiam, nec etiam poteſt dici quòd ſe ad eam diſpoſuerint.

Digitized by Google

Tertiò, Si Angeli ab initio acceperint gratiam sanctificantem, per propriam dispositionem, illam acceperunt per primam operationem ab ipsis elicitam, vt patet, aliàs ab initio eam non accepissent: sed Angeli non acceperunt gratiam sanctificantem per primam operationem, cum talis operatio non fuerit libera, sed necessaria, potius procedens ab authore naturæ Angelicæ, quam ab ipso Angelo, vt docet D. Thomas; constat autem quod operatio dispositiua ad gratiam debet procedere à libero arbitrio: ergo Angeli non acceperunt gratiam sanctificantem, statim à principio per propriam dispositionem; sicut nec Christus Dominus.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod omnes Angeli, statim ab initio, acceperunt gratiam sanctificantem, per propriam dispositionem. ita docent Caietanus 2. 2. q.24. art.3. ad 3. Ferrariensis 3. contra Gentes cap. 110. Bannes hîc q.62. art.3. dubio 2. Nostri Salmantic. ibidem in annotationibus circa art.6. & alij.

Probatur conclusio authoritate D. Thomæ hîc q.62. art.2. Ad 3. sic ait: Quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conuersio in ipsum: & ideo triplex est conuersio in Deum. Vna quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ iam Deo fruentis: & ad hanc conuersionem requiritur gratia consummata. Alia conuersio est, quæ est meritum beatitudinis: & ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conuersio est, per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam: & ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam conuertentis, secundùm illud Thren. vltimo: Conuerte nos Domine ad te, & cõuertemur. Vnde patet quòd non est procedere in infinitum. Idem docet art.6. dicens quòd Angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia & gloria, quia fortius & efficacius ad Deum sunt conuersi. Et 2. 2. q.24. art.3 ad 3. dicit quòd Angelis fuit collata gratia iuxta conatum eorum: & consequenter secundùm propriam singulorum dispositionem fuit singulis collata gratia, maior vel minor.

Secundò, probatur ratione D. Thomæ infra q. 95. art. 1. Per receptionem gratiæ sanctificantis contrahitur spirituale quoddam matrimonium inter Deum & creaturam intellectualem; ad matrimonium autem contrahendum requiritur vtriusque partis consensus, vnde nõ communicatur gratia sanctificans creaturæ intellectuali, nisi adsit eius consensus; maximè quia per gratiam initur amicitia inter Deum & talem creaturam, quæ fundatur in consensu amantium: sed talis consensus est dispositio ex parte creaturæ ad habendam gratiam, cum sit actus supernaturalis ac eiusdem ordinis cum gratia, ac proinde ipsi proportionatus; eamque præcedens in genere causæ materialis dispositiuæ, licet subsequatur in genere causæ efficiẽtis, vt statim amplius explicabitur: ergo omnes Angeli, statim ab initio, acceperunt gratiam sanctificantem per propriam dispositionem.

Tertiò, Ex vna parte est lex posita à Deo, vt nullus homo adultus siue compos rationis accipiat gratiam sanctificantem, nisi mediante propria dispositione, vt communiter conceditur, & docet D. Thomas infra q.95. art. 1. quod ita est vniuersale; vt ibidem ad 5. asserat idem Angelicus doctor, quod primus parens statim ab initio gratiam sanctificantem accepit, mediante dispositione, videlicet proprio consensu: ex alia verò parte modus habendi gratiam per propriam dispositionem est nobilior, quam modus habẽdi eam sine tali dispositione; qui enim eam recipit per propriam dispositionem, cooperatur eius receptioni; qui autem eam recipit sine tali dispositione, vt paruulus, se habet merè passiuè, & ad instar cuiusdam inanimis ad hanc receptionem; constat autem, quòd se habere actiuè cooperando ad receptionem alicuius formæ perfectæ nobilius est, quam se habere merè passiuè; actiuum quippe, vt pote actuale, est perfectius passiuo, vt pote potentiali; & generaliter verum est, quod agere est nobilius quam pati: sed ex vna parte non est fundamẽtum eximendi Angelos ab hac generali lege, cum sint statim ab initio præditi perfectissimo libero arbitrio: ex alia etiam parte debemus concedere Angelis nobilissimum modum habendi gratiam sanctificantem, qui conueniat creaturæ intellectuali, cum habeat naturam intellectualem nobilissimam: ergo omnes Angeli, statim ab initio, acceperunt gratiam sanctificantem per propriam dispositionem, quomodo autem hoc fiat commodius explicabitur in solutione obiectionum.

AD primum ergo dicendum, quod dispositiones requisitæ ad receptionem alicuius formæ, sunt in duplici differentia: quædam sunt præuię, præcedentes scilicet duratione introductionem ipsius formæ, vt septem priores gradus caloris in ligno in ordine ad receptionẽ formæ ignis: Aliæ sunt simultaneæ & concomitantes ipsam introductionem, vt gradus caloris vt octo; & hæ dispositiones in diuerso genere causæ præcedunt & subsequuntur ipsam formam, vt dictum est in philosophicis; præcedunt quidem in genere causæ materialis dispositiuæ, subsequuntur autem in genere causæ efficientis. Quamuis autem causa efficiens sit simpliciter prima in ordine executionis: sufficit tamen prioritas in genere causæ materialis, vt illud quod sic præcedit dicatur disponere ad formam, quæ simul realiter introducitur, & est prior in genere causæ efficientis. Dicimus igitur, quod omnes Angeli statim ab initio, virtute gratiæ actualis conuersi sunt in Deum authorem

Digitized by Google

rem supernaturalem, & quod simul acceperũt gratiam sanctificantem; ita quod ex vna parte illa conuersio præcesserit in genere causæ materialis dispositiuæ infusionem gratiæ, ex alia verò parte subsecuta sit in genere causæ efficientis,quatenus talis conuersio fuit meritoria; non quidem ipsius gratiæ, quæ fuit principium merendi, & ita non potuit esse terminus meriti;sed gloriæ: hæc autem conuersio supernaturalis processit virtute gratiæ actualis,maioris & minoris singulis Angelis à Deo liberaliter concessæ, secundùm quantitatem suorum naturalium, & ita secundùm eandem quantitatem fuit eis etiam concessa gratia sanctificãs & gloria, quia Deus voluit in Angelis proportionare perfectionem supernaturalem vniuscuiusque cum propria eius perfectione naturali.Ex dictis colligitur hanc dispositionem Angelorum ad receptionem gratiæ sanctificantis fuisse simultaneam, & non simpliciter præuiam, cum ex ordinatione Dei statim ab initio acceperint gratiam: si autem Deus ordinasset, non statim ab initio, sed paulò post Angelis communicare gratiam sanctificantem,potuisset in eis præcessisse duratione reali aliqua dispositio ad gratiam habitualem sanctificatem,virtute gratiæ actualis prius duratione communicatæ.

Ad secundum dicendum,quod Angeli omnes in primo instanti suæ creationis habuerunt duos actus conuersionis in Deum: vnum quidem naturalem in Deum vt authorẽ & finem ordinis naturæ, alium autem supernaturalem in Deum vt authorem & finem ordinis gratiæ: primus actus cõuersionis est prior alio nõ prioritate durationis, sed prioritate naturæ,cum natura sit prior gratiâ & fundamentũ ipsius; sunt autem pro eadem duratione reali simul compossibiles, quia sunt ad inuicẽ subordinati, maximè quia sunt de eodem obiecto,quamuis sub diuersa ratione.Possunt igitur in codẽ instanti Angelico esse plures operationes, si simul sint compossibiles: si autẽ non sint simul cõpossibiles, sed debeant sibi succedere, pertinent ad diuersa instantia Angelica. Actus autem conuersionis Angelicæ, qui fuit dispositio propria & proxima ad receptionem gratiæ, fuit supernaturalis,vt probat ratio (actus quippe conuersionis naturalis ad summũ potuit quodãmodo esse dispositio valde remota & deficiẽs, vt pote ordinis naturæ inferioris ad ordinẽ gratiæ:)non tamen sequitur, quod talis actus fuerit meritorius gratiæ, quia gratia sanctificãs est principiũ quodãmodo effectiuũ meriti, quod autem est sic principiũ non potest esse finis meriti siue effectus; nam aliàs in eodem ordine causæ esset prius & posterius, quod est impossibile.

Ad tertium dicendum, quod ille primus actus conuersionis supernaturalis, qui fuit dispositio in Angelis ad receptionem gratiæ, fuit liber quantum ad exercitium, quamuis fuerit necessarius quoad specificationem, vt dicetur infra: hæc autem libertas exercitij sufficit ad hoc vt Angeli dicantur se disposuisse liberè ad receptionem gratiæ; imò sufficit ad hoc quod talis actus fuerit meritorius gloriæ:quamuis autem talis actus siue operatio prima fuerit à Deo speciali modo dirigente Angelum, ne in prima illa operatione deficeret; tamen fuit etiam eliciuè ab Angelis seipsos in Deum conuertentibus. Ad illud quod subditur de Christo, dicendum cum D.Thoma quod Christus Dominus recepit gratiam sanctificantem mediante propria dispositione: & esto sic non recepisset, nulla tamen esset consequentia de Angelis, propter disparem rationem;quia in Christo domino gratia sanctificãs consequitur ad gratiam vnionis hypostaticæ,quasi per modum proprietatis & connaturaliter,vnde potuit resultare ab anima Christi verbo vnita,absque vlla alia dispositione: hoc autem non est in Angelis, & ita indiguerunt dispositione ad receptionem gratiæ sanctificantis.

DVBIVM V.

Vtrum Angeli in statu viæ fuerint perse primò, directè, & immediatè impeccabiles circa finem naturalem præcisè sumptum.

Svpponendum est, quod Angeli, sicut & homo, cum sint naturæ intellectualis, habent duos fines vnum naturalem proportionatum ipsi naturæ, & est Deus vt author naturæ, prout attingibilis viribus eiusdem naturæ: hunc finem cognouerunt Philosophi lumine naturali, & in eius assecutione per contemplationem & dilectionem perfectam, secundùm virtutem naturæ, constituerunt beatitudinem naturalem creaturæ intellectualis. Alium verò supernaturalem, ad quem creatura intellectualis fuit eleuata, ex summa Dei bonitate, quæ voluit se tali creaturæ summè communicare: hic finis est Deus vt author gratiæ, prout attingibilis immediatè in seipso per visionem beatificam, virtute luminis gloriæ, & per dilectionem fruitionis, virtute Charitatis consummatæ. Poterat Deus creaturam intellectualem intra ordinem naturæ omninò relinquere, creando & conseruando ipsam in puris naturalibus: sed vt dictum est,ad ordinem supernaturalem eam eleuando, ad perfectam & consummatam illam beatitudinem, tanquam ad vltimum finem ordinauit. Cum autem per peccatum deuiemus & auertamur ab vltimo fine, inquirimus quomodo Angeli se habuerint in statu viæ,circa vltimum finem naturalem, vtrum scilicet sic ei fuerint attemperati, vt circa illum fuerint perse primò, directè, & immediatè impeccabiles: non enim est dubium,quin fuerint peccabiles circa ipsum ex consequenti, indirectè, & mediatè per hoc

Digitized by Google

quod fuerint peccabiles circa finem supernaturalem per se primò, directè, & immediatè; cum enim in præceptis supernaturalibus inuoluatur aut supponatur intrinsecè aliquid regulatum dictamine rationis naturalis, vt in præceptis fidei & Charitatis inuoluitur hoc dictamen rationis naturalis; quod Deo sit in omnibus credendum, vt pote primæ veritati; & quod sit perfectissimo modo possibili Deus diligendus, cum sit summum bonum; inde est, quod cum Angeli fuerint per se primò, directè, & immediatè peccabiles circa finem supernaturalem, transgrediendo quodcumque præceptum supernaturale, vt constabit ex dicendis dubio sequenti; etiam fuerunt peccabiles ex consequenti, indirectè, & mediatè circa finem naturalem. Vnde solùm restat inquirendum, vtrum fuerint peccabiles aut impeccabiles circa finem naturalem per se primò, directè, & immediatè: esse autem peccabilem hoc modo creaturam intellectualem circa finem naturalem, est ipsam posse velle per se primò, directè, & immediatè aliquid contrarium bono naturæ, & Deo vt fini naturali, puta mendacium, furtum, aut quid simile, transgrediendo præcepta vel purè naturalia, vel positiua pertinentia ad ordinem naturæ.

Prima opinio Suaris lib. 3. de Angelis cap. 7. Molinæ, Vasquis, & aliorum in præsenti negat, Angelos in statu viæ fuisse per se primò, directè, & immediatè impeccabiles, circa finem naturalem præcisè sumptum: imò addit, non posse dari per diuinam potentiam, aliquam creaturam intellectualem, quæ adhuc per se primò, directè, & immediatè, sit ex natura sua impeccabilis circa vltimum finem naturalem. Probatur, Angeli non sunt puri actus, sed sunt actus admixti potentialitati, etiam intra ordinem naturæ, cum in hoc ordine non sint suum esse, at habeant esse receptum: sed ratio, cur Sancti Patres docent absolutè, non posse dari aliquam creaturam impeccabilem, est quia nulla creatura potest dari, quæ sit purus actus: ergo Angeli in statu viæ non fuerunt per se primò, directè, & immediatè impeccabiles circa finem naturalem præcisè sumptum. Maximè, quia iidem Sancti Patres, nulla facta mentione eleuationis creaturæ intellectualis ad finem supernaturalem, dicunt absolutè quod nulla est dabilis creatura, quæ sit impeccabilis: quod non esset absolutè verum, si aliqua esset impeccabilis circa finem naturalem.

Secundò, Angeli mali peccant quotidie circa finem naturalem, vt dum odio habent homines, & eis suadent omnia genera peccatorum, vt certum est, & communiter conceditur: ergo Angeli in statu viæ non fuerunt impeccabiles per se primò, directè, & immediatè circa finem naturalem præcisè sumptum; tum quia si fuissent tūc impeccabiles circa illum finem, hoc habuissent ex naturali determinatione & ab intrinsecis naturæ, & ita nunc etiam Angeli damnati essent circa illum finem impeccabiles, quia adhuc integram habent naturam, propterea D. Th. supra q. 60. art. 5. docet quod in dæmonibus remanet dilectio naturalis ipsius Dei, vt est bonum vniuersale; tum quia ex eo quod videmus nunc homines peccare circa finē naturalem, colligimus ipsum in statu innocentiæ circa illum potuisse per se primò, directè, & immediatè peccare, quamuis fuisset perfectus, eo modo quo Angeli in statu viæ, tam quoad cognitionem speculatiuam & practicā intellectus, quam quoad rectitudinem voluntatis in ordine ad bonū naturale.

Tertiò, ex opposito sequuntur aliqua inconuenientia. Primum est, quod Angeli naturaliter cognoscerent dari finem supernaturalem, ac regulam supernaturalem suarum actionum; nam cum ex vna parte cognoscant manifestè, se esse defectibiles & peccabiles, cum hoc sit intraneū omni creaturæ factæ aut factibili, cum sit ex nihilo; ex alia verò parte sciant, se non esse defectibiles à prima regula naturali, nec peccabiles circa finem naturalem per se primò, directè, & immediatè, necessariò sequitur, quod naturaliter cognoscant dari primā regulā supernaturalem, à qua possint deficere; & dari finem supernaturalem, contra quem possint per se primò, directè, & immediatè peccare. Secundum est, quod nunc Angeli mali voluntas ferretur in aliquid, quod esset extra latitudinem sui obiecti; cum enim nunc possit ferri circa malum morale ordinis naturalis, in quod secundùm se non potest ferri; aliàs potuisset in statu viæ in illud ferri, sequitur quod nunc feratur in aliquid, quod est extra latitudinem sui obiecti. Tertium est, quod Angeli mali post peccatum plus libertatis haberent, quam in statu viæ, quandoquidem nunc possent eligere aliquid contra finem naturalem, tunc autem non potuissent. Quartum denīque, quod ex eleuatione ad finem supernaturalem, haberent Angeli hanc imperfectionem, quod possent peccare circa finem naturalem, cum antea id non possent.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angeli in statu viæ fuerunt per se primò directè, & immediatè impeccabiles, circa finem naturalem præcisè sumptum. 2. vnde non potuere tunc transgredi præcepta, tum purè naturalia. 3. tum alia positiua ordinis naturalis 4. ex quo sequitur, quod si non fuissent eleuati ad finem supernaturalem, fuissent simpliciter ab intrinseco impeccabiles circa finem naturalem. ita docent Capreolus in 2. d. 22 q. 1. ar. 3. Caietanus in præsenti, Ferrariensis 3. contra Gentes c. 100. Nostri Salmanticenses, & cōmuniter alij Discipuli D. Th. quamuis Bannes & Nazarius limitent hanc impeccabilitatem in ordine ad præcepta iuris naturalis, & non extendant in ordine ad præcepta iuris positiui pertinentia ad statum naturæ.

Probatur

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thomæ quæstione sequenti art.1. ad 3. vbi sic ait, Naturale est Angelo, quod conuertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quod est principium naturalis esse: sed quod conuertatur in ipsum, secundùm quod est obiectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo auerti potuit peccando in quibus verbis intendit D.Thomas dicere, quod Angeli in statu viæ non potuerunt auerti à Deo authore naturæ, siue primo principio & vltimo fine ordinis naturalis, quia vt sic in eum mouentur naturaliter Angeli motu dilectionis, vt constat ex obiectione, cui satisfit. Sed clarius id dicit & docet quæst.16. de malo art.3. vbi sic ait: Et quicquid aliud dici potest, quod ad ordinem naturæ pertineat, in hoc eius (scilicet diaboli) malum consistere non potuit &c. Vnde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundùm aliquid supernaturale & adducit rationem statim expendendam, quæ procedit de impeccabilitate non solùm per impotentiam moralem, sed etiam per impotentiam physicam & metaphysicam. Et tandem eadem quæstione art. 5. ad 10. sic ait: Liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile, quantum ad naturalia sua, sed solùm habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quæ potest conuerti, vel ab eis auerti. Deinde probatur ratione D.Thomæ: Intellectus Angeli est tantæ perfectionis & actualitatis, vt sit semper in actuali consideratione sui; cum eius essentia, & quicquid ad ipsam pertinet, sit obiectum maximè ipsi proportionatum, & inter omnia alia obiecta ipsi connaturalissimum; propterea ab hanc omnimodam cōmensurationem non opus est specie impressa ad talem considerationem siue cognitionem, vt dictum est supra disp.5. Hæc autem cognitio siue cōtinuata consideratio est comprehensiua perfectè, propter eandem connaturalitatem & commensurationem essentiæ Angelicæ cum proprio intellectu; vnde tali cōsideratione intimè penetrāte essentiā, continuò attingitur in ea Deus vt author & finis naturæ Angelicæ, & vt suprema ratio ac supremus gubernator illius, per leges & præcepta dirigentia ad finem naturalem; Deus enim vt attingibilis secundùm has rationes est veluti conclusio quædam naturaliter contenta in essentia Angeli propter intimam dependentiam & connexionem creaturæ intellectualis perfectæ cum suo primo principio, & vltimo fine sibi proportionato siue ordinis naturalis: Ex hac verò continua consideratione actuali finis naturalis, remanet necessariò determinatus intellectus Angelicus, ad considerandum actu omnia agibilia circa talem finem, quoties occasio eorū occurrerit, cum id exigat perfecta actualitas naturæ Angelicæ, vt nihil ordinabile ad finē suum connaturalem & proportionatū attingat, nisi attingendo ipsum finem, & cum debito ordine ad ipsum; cum enim intellectus Angelicus non sit discursiuus cognoscit simul media & finem, & media in fine, ac proinde non potest habere inconsideratione circa media ad finem, tam speculatiuā, quam practicā, quoties occasio eorum occurrerit: Aliunde autem voluntas Angelica est ab intrinseco determinata, ad ordinandū se & omnia sua in Deum, vt vltimū finem suum naturalem, & ad diligendū ipsum sic sumptum super omnia, de quo nullus dubitat quia ei ab intellectu continuò proponitur, vt summū bonum ordinis naturalis: ergo Angeli in statu viæ fuerunt per se primò, directè, & immediatè impeccabiles circa finem naturalem præcisè sumptū, patet hæc consequentia ex antecedenti, in quo excluduntur omnia, quæ possent esse causa peccabilitatis aut defectibilitatis circa finem naturalem: Quod potest confirmari, tum ex his quæ in hominibus cōtingunt, tum ex his quæ acciderunt circa primum peccatū Angelorum; nam homines peccāt per se primò, directè, & immediatè circa finē naturalem, quia non sunt continuò in actuali consideratione ipsius, quia sūt creaturæ intellectuales valde potentiales, vnde non semper apprehēdunt Deum vt vltimum finem naturalem super omnia diligendum nec media ordinabilia ad talem finem semper considerant in ordine ad ipsum, sed sæpe ea seorsim attingunt. Similiter Angeli mali peccauerunt ex quadam inconsideratione circa finem supernaturalem, respectu cuius non petunt ex natura sua esse semper in actuali consideratione, natura quippe creata quantumuis perfecta, petit tantùm esse actu in ordine naturali, & potest esse in potentia in ordine supernaturali siue in ordine ad supernaturalia. Hanc rationem breuius proponit D. Thomas quæst. 16. de malo art.3. ait enim: Malum non inuenitur in his, quæ sunt semper actu sed solùm in his, in quibus potentia potest separari ab actu, vt dicitur in 9. metaphysicæ: Angeli autem omnes sic conditi sunt, vt quicquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant: vnde relinquitur, quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo, quòd pertinet ad ordinem naturalem, sed secundùm aliquid supernaturale. Denique, Potest dari per diuinam potentiam aliqua creatura intellectualis ita perfecta, vt sit impeccabilis per se primò, directè, & immediatè circa finem naturalem; cum ad hoc tantùm requiratur duplex determinatio: vna ex parte intellectus ad actualem continuam considerationem ipsius finis naturalis, speculatiuam & practicam, ac quorumlibet agibilium per se primò, directè, & immediatè respicientium talem finem, quæ

quæ determinatio sit sufficiens applicare voluntatem ad prosequendum omnia media tali fini conformia: Alia autem ex parte voluntatis, sufficiens ipsam mouere ad diligẽdum super omnia vltimum finem naturalem, & ad excludenda omnia tali fini per se primò, directè, & immediatè contraria, id est non mediante alio fine; in hoc enim nulla apparet repugnantia: ergo cum talis creatura non foret perfectior formaliter Angelis creatis, esset quippe in eodẽ formali gradu immaterialitatis cum ipsis, cum omnes Angeli sint in supremo gradu immaterialitatis possibilis conuenire creaturæ, scilicet per exclusionem omnimodã materiæ physicæ (excludere enim materiam metaphysicam, videlicet essentiam vt distinctam ab esse, proprium est creatoris, cuius essentia est suum esse per se subsistens & irreceptum;) inde est quod Angeli ab intrinsecis suæ naturæ sunt impeccabiles per se primò, directè, & immediatè circa finem naturalem: hæc enim impeccabilitas illius creaturæ possibilis, & duplex assignata determinatio ei conuenirent ratione perefectionis, & actualitatis propriæ naturæ formaliter consideratæ, siue quia esset in summo gradu immaterialitatis compossibilis creaturæ, quem dicimus reperiri in qualibet natura Angelica.

Probatur & explicatur ex dictis secunda ac tertia pars conclusionis. Dicimus enim, quod ex vi duplicis determinationis assignatæ, hoc habebant Angeli in statu viæ, quod non possent non actu considerare omnia necessaria ad impletionem quorumcumque præceptorum, siue purè naturalium, siue positiuorum directè, immediatè, ac per se primò pertinentium ad finem naturalem; ita quod de facto ea obseruarent, quotiescumque occurreret occasio adimplendi ea, & ipsa in exercitio inexcusabiliter obligarent; quia hoc exigit perfectio naturæ Angelicæ.

Probatur quarta pars conclusionis. Ex dictis Angeli sunt per se primò, directè, & immediatè impeccabiles circa finem naturalem; & tantùm sunt ex consequenti, indirectè, & mediatè circa illum peccabiles, in quantum finis naturalis coniungitur fini supernaturali, & præcepta naturalia sunt connexa supernaturalibus, vt dictum est, & amplius dicetur in solutione argumentorum: ergo si Angeli non fuissent eleuati ad finem supernaturalem, ac proinde non habuissent præcepta supernaturalia fuissent simpliciter ab intrinseco impeccabiles circa finem naturalem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Angeli dicant potentialitatem, etiam in ordine naturali, quia non sunt suum esse: tamen hæc potentialitas est necessariò ac immobiliter coniuncta cum actu, tam in linea essendi, quam in linea operandi; quamuis enim non sint suum esse, illud tamen immobiliter habent, nec possunt amittere: similiter quamuis non actu omnia simul naturalia considerent, tamen semper actu considerant vltimum finem naturalem, illumque semper actu diligunt, ex quo habent quod considerent omnia ad illum conducentia, & de facto amplectãtur cum occasio occurrerit; quia hanc perfectionem exigit natura Angelica intra ordinem naturalem. Ad illud quòd subditur, dicendum quod sufficit creaturam omnem intellectualem esse eleuabilem ad finem supernaturalem, ad hoc vt simpliciter & absolutè dicatur à Sanctis Patribus, quod nulla est dabilis creatura, quantumcumque perfecta, quæ sit impeccabilis: intelligunt enim Sancti Patres de impeccabilitate simpliciter & absolutè tali, & non de impeccabilitate secundùm quid, siue circa finem naturalem per se primò, directè, & immediatè.

Ad secundum dicendum, quod impeccabilitas Angeli per se primò, directè, & immetè circa finem naturalem in hoc fundatur, quod voluntas Angelica est per se & ab intrinseco determinata ad omne bonum naturæ, si præcisè & solitariè sumatur, non autem si hoc bonum sumatur vt coniunctum cum bono supernaturali, à quo potest auerti: vnde illud vt sic coniunctum potest indifferentur amplecti, vel respuere: & ita non est mirum, quod Angeli mali continuò peccent ex consequenti, indirectè & mediatè circa finem naturalem; ex auersione quam habent ad finem supernaturalem, cui finis naturalis coniungitur: cum tamen Angeli in statu viæ fuerint impeccabiles per se primò, & immediatè circa prædictum finem naturalem. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd circa impeccabilitatem per se primò, directè, & immediatè in ordine ad finem naturalem non mutatur natura Angelica, quia etiam Angeli mali non sunt peccabiles per se primò, directè, & immediatè circa prædictum finem naturalem; at tantùm ex consequenti, indirectè, & mediatè propter coniunctionem eius ad finem supernaturalem, à quo sunt auersi: propterea si bonũ naturæ eiusque finis connaturalis sumantur secundùm se & solitariè, non potest Angelis etiam malis proponi malum ei oppositum sub ratione conuenientis, nec vt prosequendum sub ratione boni. Ad illud D. Thomæ dicendum, quòd solùm probat, dæmones habere inclinationem naturalem in bonum naturæ, ac proinde in Deum authorem ipsius; ritè ordinatam, vt pote à Deo procedentem, ex eo quod tale bonum non potest solitariè sumptum ab eis respui, cum hoc tamen stat, quod dæmones actu elicito possunt prædictum bonum & finem naturalem odio habere, vt coniunctum bono & fini supernaturali. Ad secundam impugnationem dicendum, quod natura humana non habet tantam perfectionem & actualitatem, quantam habet natura

Angelica;

Angelica; vnde non mirum, si sibi relicta sit peccabilis per se primò, directè, & immediatè circa finem naturalem, cum tamen Angelica sit impeccabilis hoc modo circa illum: vtrũ autem virtute iustitiæ originalis homo fuerit in statu innocentiæ impeccabilis circa finem naturalem solitariè sumptum; siue vtrum fuerit circa ipsum perse primò, directè, & immediatè impeccabilis, dubium est.

AD tertium dicendnm, quod nullum tale sequitur incõueniens. Non primum, quia licet Angeli manifestè cognoscãt se esse impeccabiles & indefectibiles per se primò, directè, & immediatè circa finem naturalem: & simul sciant se non esse omninò impeccabiles & indefectibiles; hoc tamen sciunt sub communi ratione, in quantũ sunt creaturæ, quibus ab intrinseco conuenit defectibilitas; non autẽ sciunt naturaliter, circa quid in particulari sint defectibiles: & ita ex hac cognitione naturali suæ defectibilitatis, non possunt cognoscere dari finem supernaturalem, ac regulã supernaturalem suarum actionum. Nec sequitur secundũ, vt constat ex dictis; quia nunc etiam voluntas Angeli mali non potest per se primò, directè, & immediatè ferri circa malum morale ordinis naturalis; at tantùm ex consequenti, in illud ferri in statu viæ. Nec tertium, quia hæc extensio libertatis ad eligendum malum est imperfectio eiusdẽ libertatis, propterea excludimus à Deo talem extensionem: & insuper hanc extensionem habent Angeli ex natura sua, siue ex conditione creaturæ, & non tantùm per peccatum; quia vt dictum est, adhuc post peccatum possunt tantùm ex consequenti, indirectè, & mediatè eligere aliquid contra finem naturalem; quod etiam poterant in statu viæ. Nec tandem quartum, nam vt dictum est, Angeli ex conditione naturali creaturæ habent, quod sint simpliciter defectibiles: vnde quod deficiant circa finem naturalem, prouenit tantùm vt à conditione, ex eorum eleuatione ad finem supernaturalem; nam ex seipsis sunt defectibiles ex consequenti, indirectè, & mediatè circa finem naturalem; si tamen prius, directè, & immediatè deficiant circa finem supernaturalem: & sic deficiunt nunc mali Angeli circa finem naturalem, deficiendo circa finem supernaturalem, vt odiendo Deum, & inuidendo saluti æternæ ac beatitudini supernaturali hominum: nec vllum est inconuenieniens, quod asseratur dona Dei esse occasionem & conditionem deficiendi naturæ defectibili, cum talis defectus procedat vt à causa, ab ipsa imperfectione naturæ.

***

DVBIVM VI.

Vtrum de potentia Dei absoluta possit dari Angelus ita perfectus, vt ex natura sua sit omninò impeccabilis.

SVpponendum est, quod alij proponunt hoc dubium aliis verbis: vtrum scilicet per potentiam Dei absolutam possit dari creatura aliqua intellectualis, quæ per se & ex natura sua sit penitus impeccabilis: sed in idem reincidit, nam talis creatura, cum ex summa sua perfectione & actualitate haberet hanc omnimodam impeccabilitatem, deberet esse perfecta in gradu intellectualitatis & immaterialitatis, ac proinde deberet esse naturæ Angelicæ; sub natura quippe Angelica comprehenditur omnis creatura perfectè intellectualis & immaterialis: tres quippe gradus immaterialitatis distinguntur. Primus & summus excludit omnem materiam, etiam metaphysicam, videlicet essentiam receptiuam ipsius esse, siue essentiam distinctam per modum potentiæ ab esse quod est actus ipsius: & hic gradus immaterialitatis conuenit soli Deo creatori, qui est suum esse, & est incommunicabilis creaturæ. Secundus & medius excludit quidem omnem materiam physicam, sed non metaphysicam: & hic gradus conuenit omnibus Angelis, qui sunt substantiæ separatæ à materia physica, sed non sunt suum esse; & ita sunt actus, sed non puri, at admixti potentiæ. Tertius tandem & infimus includit quidem, tam materiam physicam, quam metaphysicam; sed tamen dicit actum incompletum simpliciter eleuatum à materia physica, & quantum ad esse, & quantum ad operari, vt pote spiritualem quoad substantiam: & hic gradus conuenit homini. Titulus autem dubij procedit, non de facto, sed de potentia, & adhuc de potentia absoluta Dei: nam de facto concedunt communiter authores, quod nullus Angelus creatus fuerit ita perfectus, vt ex natura sua fuerit omninò impeccabilis; cum ex sacra Scriptura constet, plures ex Angelis actu peccasse, & ita fuerunt peccabiles, ab actu quippe ad potentiã valet consequentia: quod plures peccauerint habetur ex illo Iob. 4. Ecce qui seruiunt ei, non sunt stabiles, & in Angelis suis reperit prauitatẽ: & 2. Petri. 2. habetur, Si enim Deus Angelis peccantibus non pepercit; imò D.Th. quæstione sequenti secutus. S. Gregoriũ docet vt probabilius, supremum omniũ Angelorum, siue primum Seraphinum fuisse primũ peccantium: vnde benè sequitur, dubium procedere de possibili secundùm potentiã Dei absolutam, in ordine ad creaturã perfectè intellectualẽ, in sua natura relictã, tam quoad cognitionẽ boni & mali moralis, quam quoad proprias vires, ita vt ex vna parte non suspendatur concursus pri-

mæ causæ ei connaturaliter debitus, ex alia verò parte non adiuuetur aut firmetur dono supernæ gratiæ. Et quia peccatum, vt est in moralibus, dicit auersionem a Deo vltimo fine, in quantum peccator elicit operationem talem, quæ non possit ordinari ad Deum, vt pote exorbitans à regulis rationis; ac proinde peccator illam eliciens constituit sibi in vltimum finem illud, in quod hanc operationem dirigit: in Deo autem distinguimus duplicem rationem vltimi finis; videlicet vltimi finis naturalis, & vltimi finis supernaturalis, sicut in eo distinguimus duplicem rationem primi principij, videlicet naturalis & supernaturalis; primũ quippe principium & vltimus finis se mutuò inferunt: dicitur autem primum principium & vltimus finis ordinis naturalis, in quantum condidit naturam & terminat omnia ad naturã perse pertinentia, vt sunt eius operationes; dicitur verò primum principium & vltimus finis ordinis supernaturalis, in quantum suis creaturis cõmunicat gratiam & gloriã, quæ sunt ordinis diuini participatiuè, & terminat omnia ad ordinem gratiæ & gloriæ pertinẽtia, vt sunt operationes elicitæ ex auxiliis diuinæ gratiæ. Vt igitur aliquis Angelus diceretur ex natura sua omninò impeccabilis, deberet habere ex vi suæ naturæ, quod nullo modo posset auerti à Deo, tam vt est vltimus finis naturalis, quam vt est vltimus finis supernaturalis: & quærimus in præsenti dubio, vtrum de potentia Dei absoluta sit possibilis talis Angelus, qui non possit, in propria natura præcisè consideratus, auerti ab vltimo fine tam naturali, quam supernaturali simul; in dubio autem præcedenti determinatũ est Angelos in propria natura cõsideratos, non potuisse in statu viæ auerti à Deo vltimo fine naturali solitariè & præcisè sũpto, siue non potuisse ab eo auerti per se primò, directè, & immediatè.

Prima opinio Okami in 1.d.44.quæst. vnica, & Maioris in 2. d.23.quæst.2. asserit, de potentia Dei absoluta posse dari aliquem Angelum, aut creaturam intellectualem ita perfectam, vt ex natura sua esset omninò impeccabilis, id est tam circa vltimum finem naturalem, quam circa supernaturalem. Hanc opinionem tenentur sequi Molina & alij dicentes, possibilẽ esse creaturam intellectualem, de potentia Dei absoluta, cui sit connaturale videre diuinam essentiam in seipsa, aut habere lumen gloriæ. His aliquantum fauent Scotus in 2.d.23.quæst. vnica, & Valentia in hac 1.p.disp.4.quæst.14.puncto 1. dum dicunt se contrariam sequi sententiam, non tam propter vim rationum, quam propter authoritatem Sanctorum Patrum. Probatur prædicta opinio: Est possibilis respectu diuinæ omnipotentiæ quæcumque creatura intellectualis, quantumcumque perfecta, dummodo non dicat infinitam perfectionem, vt communiter conceditur, saltẽ in schola D.Th. vbi dicitur diuinam potentiam ideo esse infinitam, quia data quacumque creatura potest perfectiorem & perfectiorem in infinitum producere: sed quod aliqua creatura intellectualis sit ex natura sua omninò impeccabilis, hoc non dicit in ipsa infinitam perfectionem, at tantùm maximam, vt constat in Christo & in beatis; nam coniunctio ad Verbum non dicit in anima Christi infinitam perfectionem, & tamen reddit ipsam omninò impeccabilem, & gratia consummata beatorum dicit similiter finitam perfectionẽ, & tamen reddit eos omninò impeccabiles; & tãdem perfectio naturalis, quæ actu est in Angelis, reddit eos impeccabiles circa finem naturalem, vnde maior perfectio possibilis, etsi non infinita, redderet eos omninò impeccabiles, idest tam circa finem naturalem, quam circa finem supernaturalem: ergo de potentia Dei absoluta potest dari Angelus ita perfectus, vt ex natura sua sit omninò impeccabilis.

Secundò, vt aliqua creatura intellectualis sit ex natura sua omninò impeccabilis, requiritur, & sufficit quod ex parte intellectus naturaliter discernat inter bonum & malum morale; ac iudicet practicè quoties occurrerit, quod bonum sit amplectendum, & malum fugiendum: & quod ex parte voluntatis sit determinata ad bonum morale in communi, & tantùm sit indifferens circa particularia bona moralia; & hoc tam circa finem naturalem, quam circa finem supernaturalem; non enim aliunde potest peccatum contingere, quam ex defectu alicuius ex prædictis, illis autem positis talis creatura est omninò firmata in bono, tam in ordine ad finẽ naturalem, quam in ordine ad supernaturalem: sed potest dari, de potentia Dei absoluta, talis creatura intellectualis, nam prædictæ conditiones in ipsa requisitæ, non important infinitam perfectionem, si sint secundùm gradus finitos & limitatos; nec aliunde est de intrinseco conceptu voluntatis liberæ vt sit ex se indifferens ad bonum & malum morale, sed sufficit quod sit indifferens ad hoc & illud bonum morale in particulari; quinimò voluntas creata est determinata ad bonum morale in communi, vnde si esset perfecta, non posset bona moralia in particulari respuere eligendo mala, si intellectus ei semper omnia in particulari debitè proponeret; quod est possibile, cum talis debita propositio fiat actu appetitui sensibili per sensum: ergo de potentia Dei absoluta, potest dari Angelus ita perfectus, vt ex natura sua sit omninò impeccabilis.

Tertiò, indefectibilitas conuenit de facto rebus corporeis in suis operationibus, in ordine ad proprium finem, vt constat in cœlis qui nullam patiuntur motus inordinationem, & in brutis animalibus quæ immobiliter se habent ad bonum: ergo multò magis de possibili, secũdùm potentiam Dei absolutam, cõueniet creaturæ

Digitized by Google

turæ intellectuali ſimilis indefectibilitas à proprio fine;cum enim hæc indefectibilitas ſit perfectio, ſi conueniat de facto naturæ imperfectiori, multò magis de poſſibili, ſaltem ſecundum potentiam Dei abſolutam, conueniet naturæ perfectiori; & ita de potentia Dei abſoluta poteſt dari Angelus ita perfectus, vt ex natura ſua ſit omninò impeccabilis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod nec de potentia Dei abſoluta poteſt dari Angelus ita perfectus, aut alia creatura intellectualis, vt per ſe & ex natura ſua ſit omninò impeccabilis. 2. quamuis hæc omnimoda impeccabilitas & indefectibilitas poſſit ei conuenire ab extrinſeco, ex dono ſcilicet diuinæ gratiæ. Ita communiter docent non ſolùm diſcipuli D.Th. ſed etiam alij Scholaſtici.

Probatur prima pars concluſionis authoritate ſacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. 1. ad Timotheum 6. dicitur de Deo; Qui ſolus habet immortalitatem: quæ verba, iuxta communem intelligentiam ſanctorum Patrum, excludunt à ſolo Deo indefectibilitatem & impeccabilitatem; ibi quippe immortalitas opponitur non ſolùm morti naturali, ſeu amiſſioni ipſius eſſe, ſed etiam morti peccati; vnde immortalitas idem eſt ibi, ac omnimoda immutabilitas & immobilitas à bono, quam ſoli Deo attribuit Apoſtolus, ac proinde remouet ab omni creatura, tam actuali, quam poſſibili de quacumque potentia, ſiue ordinaria ſiue abſoluta. Colligitur etiam ex illo Iob 4. iam citato: Ecce qui ſeruiũt ei, non ſunt ſtabiles, & in Angelis ſuis reperit prauitatem, quantò magis qui habitant domos luteas? Licet autem hæc authoritas procedat de creaturis actualibus, illam tamen ſancti Patres extendunt ad omnes poſſibiles; vnde Hieronymus lib. 2. contra Iouinianum cap. 3. docet omnem creaturam peccare poſſe, & inter alia dicit: Si altiſſima illa ſublimitas cecidit, quis cadere non poſſit. Tandem colligitur ex illo Marci 19. Nemo bonus, niſi ſolus Deus: quem locum intelligit Auguſtinus non ſolùm de bonitate trãſcendentali, ſed etiam de omnimoda bonitate morali, ſiue de immobilitate à bono. Ambroſius lib. 3. de fide cap. 2. ait: Ergo corruptelæ & mortis, etiam ſi non moriatur aut peccet, capax tamen eſt omnis creatura. Hieronymus epiſt. 146. ait, Solus Deus eſt, in quem peccatũ non cadit: cætera, cum ſint liberi arbitrij, in vtramque partem ſuam poſſunt flectere voluntatem. Auguſtinus de fide ad Petrum cap. 3. loquens de Deo ſic ait: Quia ſummè bonus eſt, dedit omnibus naturis quas fecit, vt bonæ ſint; non tamen bonæ tantùm, quantũ creator omnium bonorum, quia non ſolùm ſummè bonus, ſed etiam ſummũ & incommutabile bonũ eſt, quia æternum bonum eſt: nullum habens defectum, quia non eſt ex nihilo: nullum habens profectum, quia nullum habens initium. Ideo quippe naturæ à Deo factæ proficere poſſunt, quia eſſe cœperunt: ideo deficere, quia ex nihilo factæ ſunt. Hæc autem ratio conuincit non ſolùm de creaturis actualibus, ſed etiam de poſſibilibus ſecundùm quamcumque potentiam; cum ſit impoſſibile dari creaturam, quæ non ſit producta ex nihilo: eandem rationem repetit cap. 23. & lib. de ciuitate Dei cap. 6. Anſelmus lib. 2. cur Deus homo cap. 10. ſic ait: Quare creatura non poteſt eſſe impeccabilis per ſuam naturam? quia non poteſt eſſe Deus. Idem docet Gregorius lib. 5. Moralium cap. 28. Et tandem Thomas quæſt. ſequenti art. 1. id probat ex profeſſo: vnde inter alia habet: Tam Angelus, quam quæcumque creatura rationalis, ſi in ſua natura conſideretur; peccare poteſt: & cuicumque creaturæ hoc conuenit, vt peccare non poſſit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ: & adducta ratione, quam ſtatim examinabimus, ita concludit: Sic igitur in ſola voluntate diuina peccatum eſſe non poteſt; in qualibet autem voluntate creaturæ poteſt eſſe peccatum, ſecundùm conditionem ſuæ naturæ. Idem docet quæſt. 24. de veritate art. 7. dicens: Nulla creatura nec eſt, nec eſſe poteſt, cuius liberum arbitrium ſit naturaliter confirmatum in bono, vt hoc ei ex puris naturalibus conueniat, quod peccare non poſſit.

Secundò, probatur ratione D. Thomæ q. ſequenti art. 1. quam ſic proponit: Peccare nihil eſt aliud, quam declinare à rectitudine actus, quam debet habere, ſiue accipiatur peccatum in naturalibus, ſiue in artificialibus, ſiue in moralibus. Solum autem illum actum à rectitudine declinare non contingit, cuius regula eſt ipſa virtus agentis: ſi enim manus artificis eſſet ipſa regula inciſionis, nunquam poſſet artifex, niſi rectè lignum incidere: ſed ſi rectitudo inciſionis ſit ab alia regula, contingit inciſionem eſſe rectam & non rectam. Diuina autem voluntas ſola eſt regula ſui actus, quia non ad ſuperiorem finem ordinatur: omnis autem voluntas cuiuſlibet creaturæ rectitudinem in ſuo actu non habet, niſi ſecundùm quod regulatur à voluntate diuina, ad quam pertinet vltimus finis; ſicut quælibet inferioris debet regulari ſecundùm voluntatem ſuperioris, vt voluntas militis ſecundùm voluntatem ducis exercitus: ſic igitur in ſola voluntate diuina peccatum eſſe non poteſt; in qualibet autem voluntate creaturæ poteſt eſſe peccatum ſecundùm conditionem ſuæ natuæ. Hanc D.Thomæ rationem ſic declarat Caietanus dicens: Scito quod fundatur ſuper hoc, quod actus rectus dicit duo, actum & rectitudinem: ac per hoc principia eius ſunt duo, ſcilicet potentia operatiua, & regula. Et propterea ſecundùm coniunctionem potentiæ cum regula, erit coniunctio actus cum rectitudine; ita quod ſi coniunctio eſt inſeparabilis, etiam

Digitized by Google

etiam actus necessariò erit rectus; & si coniunctio illorum principiorum est separabilis, actus etiam poterit esse non rectus: Et similiter si coniunctio est ex natura actus, naturaliter erit rectus: & si ex dono gratiæ, actus stante dono erit rectus, & non ex vi naturæ; & propterea per se nota est illa propositio: virtus operatiua, quæ est sua regula, non potest naturaliter deficere à rectitudine actionis. Ex quibus omnibus sic formatur ratio, siue amplius expenditur ratio D.Thomæ: Vt de potentia Dei absoluta posset dari Angelus ita perfectus, aut alia creatura intellectualis, vt per se & ex natura sua esset omninò impeccabilis; deberet ex eadem potentia Dei absoluta posse dari Angelus, aut alia creatura intellectualis talis conditionis, vt ex se ipsa & ab intrinsecis principiis suæ naturæ esset indefectibilis, in omni sua operatione, tam circa finem vltimũ naturalem, quam circa supernaturalem: Nam ex vna parte peccare nihil est aliud, quam dificere aut declinare à rectitudine actus, quam debet habere in ordine ad proprium finem, siue accipiatur peccatum in naturalibus, siue in artificialibus, siue in moralibus; contingit quippe peccatum in hoc triplici genere rerum: ex alia verò parte creatura intellectualis est ordinata secundùm suam voluntatem ad bonum vt sic in tota sua amplitudine sicut per intellectum est ordinata ad verum vt sic in tota sua latitudine; vnde vt censeatur simpliciter indefectibilis à proprio fine, eius indefectibilitas debet attendi in omni sua operatione, tam circa finem vltimum naturalem, quam circa supernaturalem ad vtrumque enim ordinatur, vel ex propria natura, vel ex eleuatione diuina: defectus autem rectitudinis in actu aut operatione contingit ex eo, quod non sit conformis propriæ regulę, per hoc quod potentia operatiua operando transgreditur regulam, qua debet mensurari eius operatio; sicut rectitudo in actu aut operatione attenditur ex eo, quod talis actus aut operatio sit conformis propriæ regulæ, per hoc quod potentia operatiua operando obseruat regulam, qua debet mensurari eius operatio: sed de potentia Dei absoluta non potest dari Angelus, aut alia creatura intellectualis talis conditionis, vt ex seipsa & ab intrinsecis principiis suæ naturæ esset indefectibilis in omni sua operatione circa finẽ vltimum supernaturalem (quamuis esset indefectibilis circa finem vltimum naturalem, vt dictum est dubio præcedenti): nam tunc solummodo aliquis est ex natura sua indefectibilis in omni sua operatione circa finem vltimũ supernaturalem, quando eius virtus operatiua est regula agẽdi in ordine supernaturali, vel est ex natura sua tali regulæ immobiliter coniuncta; sicut si manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex, nisi rectè lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam, quando manus artificis est immobiliter coniuncta tali regulæ; & non esse rectam, quando non est coniuncta: constat autem, quod virtus operatiua cuiuscumque Angeli aut alterius creaturæ intellectualis, non potest esse regula agendi, & maximè circa finem supernaturalem; nec ex natura sua potest esse tali regulæ immobiliter coniuncta circa talem finem supernaturalem; hoc enim soli diuinæ voluntati competit, quod sit regula sui actus: cuius ratio est, quia finis ad quem operationes diriguntur, est regula agẽdi, cum operationes debeant ipsi conformari ac proportionari; vnde cum sola voluntas diuina non ordinetur ad superiorem, sed sit realiter vltimus suus finis, cum ipsa sola sit summũ bonum, & summo bono competat ratio vltimi finis, nam perfectè satiat appetitum; inde est quod sola voluntas diuina est regula sui actus: Ex alia verò parte, cum voluntas creata ordinetur ad finẽ à se distinctum, imò ad superiorem finem, non est regula sui actus, sed debet regulari à voluntate diuina, ad quam dicto modo pertinet vltimus finis creaturæ intellectualis, sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundùm voluntatem superioris, vt volũtas militis secundùm voluntatem ducis exercitus, quia vltimus finis militiæ, scilicet victoria, per se primò pertinet ad ducem: præterea virtus operatiua creaturæ intellectualis non est ex natura sua immobiliter coniuncta cum diuina voluntate, aut vltimo fine supernaturali, cum in ordine supernaturali non sit ex se in actu, at pura potentia, vt patet ex ipsis terminis, quia ordo supernaturalis excedit totam naturam; inde est quod circa operationes directas ad finem supernaturalem, debet perfici tam in intellectu, quam in voluntate, virtute superioris ac diuini ordinis; sic enim tantummodo potest proportionari tali ordini: ergo de potentia Dei absoluta non potest dari Angelus ita perfectus, aut alia creatura intellectualis, vt per se & ex natura sua sit omninò impeccabilis.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate. S. August. & D. Thom. Augustinus de fide ad Petrum cap. 23. dans rationem propter quam Angeli beati nunc sint stabiles in bono, ac omninò impeccabiles, sic ait: Sed hoc ipsum quod ab illo statu beatitudinis, in quo sunt, mutari in deterius nullatenus possunt, non eis naturaliter insitum; sed postquã creati sunt, gratiæ diuinæ largitate collatum: si enim Angeli naturaliter incommutabiles fierent, nunquam de eorum cõsortio diabolus & eius Angeli cecidissent. D.Th. autem q. seq. art. 1. ait: Cuicumque creaturæ hoc cõuenit, vt peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Deinde probatur ratione: Ideo quæcũque creatura intellectualis nõ est ex na-

tura

tura ſuâ omninò impeccabilis, id eſt circa finem ſupernaturalem, quia eius voluntas non poteſt eſſe regula ſui actus, cum non ſit vltimus ſuus finis, qui eſt regula agendi; per hoc quod non ſit ſummum bonum, quod ſolum eſt vltimus finis creaturæ intellectualis, vt pote ſolum capax ſatiandi perfectè eius appetitum; non eſt autem ſummum bonum, quia cum ſit producta ex nihilo, habet eſſe ab alio receptum, & ita non eſt ſuum eſſe per ſe ſubſiſtens, nec proinde continet omnem perfectionem eſſendi, quam exigit ſummum bonum: nec poteſt eſſe ex natura ſua tali regulæ immobiliter cõiucta, cum vltimus finis illius ſit ſupernaturalis, & ita eleuatus ſupra eius naturam; vnde eſt ſimpliciter in potentia ſecundùm ſuam naturã in ordine ad illum, quamuis ſit in actu ſecundùm ſuam naturam, in ordine ad finem naturalem, vt oſtentum eſt dubio precedenti: poteſt tamen ex dono gratiæ diuinæ eſſe immobiliter coniuncta primæ regulæ & vltimo fini ſupernaturali; tam quoad intellectũ per lumen gloriæ, ipſum intuitiuè & quidditatiuè videndo, ac ita ipſum poſſidẽdo; quam quoad voluntatẽ per Charitatem conſummatã, diligendo, ipſoq; fruendo, & eſt impoſſibile tum ab intrinſeco, tum ab extrinſeco, quod tunc ab illo ſeparetur; quia ex diuina ordinatione ſtatus beatitudinis ſupernaturalis eſt æternus, & fieri non poteſt quod qui videt Deum ſummum bonum in ſeipſo, poſſit ab eo auerti ipſumque relinquere, voluntas quippe eſt naturaliter & neceſſariò determinata ad volendum beatitudinem, & ad amandum ſummum bonũ, quia in eo nulla poteſt apparere ratio mali, aut defectus boni, ratione cuius poſſit reſpui: ergo poteſt dari creatura intellectualis ommino impecabillis ab extrinſeco, ex dono ſcilicet diuinæ gratiæ, ſiue poteſt ei conuenire omnimoda impeccabilitas & indefectibilitas, ex prædicto dono diuinæ gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe impeccabile ex natura ſua, importat infinitã perfectionem; quia quod eſt tale, debet eſſe ſummum bonum, purus actus, vltimus finis, ac prima regula ſuarum actionum, vt dictum eſt. Similiter importat infinitam perfectionem, habere cõnaturaliter ſibi debitum aliquod principium extrinſecum, reddens omninò impeccabile; quia tale principium debet eſſe ſupernaturale, vt pote perfectè coniungens ſubiectum vltimo fini ſupernaturali; & ita tale ſubiectum, cui connaturaliter conueniret, vt pote illi principio proportionatum, deberet eſſe ſupra totam naturam; quod dicit infinitam perfectionem. Vnde ad primam inſtãtiam dicendum, quod coniunctio animæ Chriſti ad verbum, non eſt ipſi animæ cõnaturalis, nec gratia conſummata eſt connaturalis ipſis beatis ſecundùm ſua naturalia conſideratis; ſed eſt omninò eis extrinſeca, quaſi non naturaliter debita: vnde non mirum, quod non importent infinitam perfectionem in ſubiecto; quamuis tam illa coniunctio, quam gratia conſummata dicant quandam infinitam perfectionem, videlicet ex parte termini, nam terminus illius coniunctionis eſt verbum diuinum in ſua ſubſtantia, & terminus gratiæ conſummatæ, vt pote includentis viſionem beatificam, eſt Deus in ſeipſo poſſeſſus: & per hoc patet ad ſecundam inſtantiam. Ad tertiam autem dicendum, quod eſt infinita diſtantia inter ordinem naturalem, & ordinem ſupernaturalem: vnde eſſe impeccabile circa finem ſupernaturalẽ importat infinitam perfectionem in ſubiecto, ſi eſſe ſic impeccabile eſſet ei connaturale: eſſe autem impeccabile circa finem naturalẽ tantùm, adhuc connaturaliter, dicit quidem maximam perfectionem, ſed tamen finitam, & compoſſibilem perfectæ naturæ creatæ, vt dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod eſt impoſſibilis talis creatura, quæ ex ſe & ſecundùm ſua naturalia ſit determinata, vel quoad intellectũ, vel quoad voluntatem, in ordine ad obiecta ſupernaturalia, ſiue in ordine ad finem ſupernaturalem; propter exceſſum infinitum ordinis ſupernaturalis ſupra ordinem naturalem: vnde talis determinatio, ſi daretur, non eſſet ſecundùm gradus finitos & limitatos, at eſſet infinita & illimitata, quia eſſet in ordine ad bonum in tota ſua amplitudine, quod vt ſic eſt infinitũ. quod non eſt ita de bono morali naturali, & ita voluntas creata poteſt ex ſe ipſa eſſe determinata ad bonum morale naturale, ſi ſit perfecta; & ita non eſt de intrinſeco cõceptu ipſius, quod ſit ex ſe indifferens ad bonum & malum morale, ſed ſufficit quod ſit indifferens ad hoc & illud bonum morale in particulari, dũmodo bonum morale ſit ordinis naturalis; Nec intellectus creatus poteſt ſecundùm ſe præcisè conſideratus, proponere voluntati bona moralia in ordine ad finem ſupernaturalem, quia hic finis virtutem eius naturalem excedit: cum tamen ſenſus poſſit debitè proponere appetitui ſenſibili bona ſibi proportionata.

Ad tertium dicendum, quod tam cœli, quã bruta animalia ordinantur ad finem naturalem ſibi proportionatum, qui eſt aliquod bonum particulare: vnde non mirum, ſi ex diuina motione & impreſſione ſic naturaliter & immobiliter ei coniungantur, vt deficere non poſſint: quod etiam ſupra diximus de natura Angelica in ordine ad proprium & proportionatum finem, ſcilicet naturalem; & in hoc eſt paritas, eſt autẽ diſparitas, ſi ſumatur creatura intellectualis in ordine ad finem ſupernaturalem, qui importat bonum abſolutè, ſiue in tota ſua amplitudine, excedens infinitè inclinationem naturalem creaturæ. Quamuis autem creaturę corporeæ non deficiant circa proprium finem, non

tamen propterea sunt dicendæ perfectiores creaturis intellectualibus, quæ sæpe deficiunt; quia est maxima perfectio in creaturis intellectualibus, quod sint capaces acquirendi finem supernaturalem, quamuis plures ab illo deficiant, & hæc perfectio dicit quandam infinitatem; & ita excedit omnem perfectionem cuiuscumque creaturæ corporeæ. Vnde optimè hoc explicat Augustinus lib. 12. de ciuitate Dei cap. 1. dicens: Neque ideo cætera in hac creaturæ vniuersitate meliora sunt, quia misera esse non possunt: neque enim cætera membra corporis nostri, ideo dicendum est oculis esse meliora, quia cæca esse non possunt. sicut autem melior est natura sentiens, etiam cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest: ita rationalis natura præstantior est, etiam misera, quam illa quæ rationis, vel sensus est expers, & ideo in eam non cadit miseria.

QVÆSTIO LXIII.

De angelorum malitia quo ad culpam, in nouem articulos diuisa.

DEINDE considerandum est, quomodo angeli facti sunt mali. Et primo quantum ad malum culpæ. Secundò, quantum ad malum pœnæ.

CIRCA primum quæruntur nouem.

¶ Primo, vtrum malum culpæ in angelo esse possit.
¶ Secundo, cuiusmodi peccata in eis esse possunt.
¶ Tertio, quid appetendo angelus peccauit.
¶ Quarto, supposito quod aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, vtrum aliqui naturaliter sint mali.
¶ Quinto, supposito quòd non, vtrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis.
¶ Sexto, supposito quod non, vtrum aliqua mora fuerit inter creationem & lapsum.
¶ Septimo, vtrum supremus inter cadentes, fuerit simpliciter inter omnes angelos summus.
¶ Octauò, vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi.
¶ Nonò, vtrum tot ceciderint quot remanserunt.

ARTICVLVS I.

Vtrum malum culpæ possit esse in angelis.

320 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quod malum culpæ in angelis esse non possit. Quia malum culpæ non
1. 2. q. 89. potest esse nisi in his quæ sunt in potentia vt dicitur in 9.
ar. 4. & 1. 2. Metaph. Subiectum enim priuationis est ens in potentia
di. 5. q. 1. a. sed angeli, cum sint formæ subsistentes non habent esse in
1. & cont. potentia. ergo in eis non potest esse malum culpæ.
c. 108 109 ¶ 2 Præterea, Angeli sunt digniores quam corpora cæ-
& 110. & lestia. Sed in corporibus cælestibus, non potest esse malum,
opusc. 15. vt Philosophi dicunt. Ergo neque in angelis.
19. & 20. ¶ 3 Præterea, Id quod est naturale, semper inest. Sed
* 11. 9. 102. naturale est angelis quòd moueantur motu dilectionis in
19. item 3. Deum. Ergo hoc ab eis remoueri non potest. Sed diligen-
306 do Deum non peccant. Ergo angeli peccare non possunt.

¶ 4 Præterea, Appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in angelis non potest esse apparens bonum quod non sit verum bonum. Quia in eis vel omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id quod est vere bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum peccat. Ergo angelus appetendo non peccat.

SED contra est, quod dicitur Iob. 4. In angelis suis reperit prauitatem.

CONCLVSIO.

Quæuis creatura rationalis in suis naturalibus constituta errare ac peccare potest: Deus verò nec errare neque peccare potest, cum solus sui actus regula sit.

RESPONDEO dicendum, quòd tam angelus quàm quæcunque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, potest peccare. Et cuicunque creaturæ hoc conuenit vt peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cuius ratio est, quia peccare nihil est
b aliud quàm declinare a rectitudine actus, quam debet ha-
a 52 bere, siue accipiatur peccatum in naturalibus, siue in artificialibus, siue in moralibus. Solum autem illum actum a rectitudine declinare non contingit, cuius regula est ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquam posset artifex nisi rectè lignum incidere, sed si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem esse rectam & non rectam. Diuina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finē ordinatur. Omnis autem voluntas cuiuslibet creaturæ, rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundum quod regulatur a voluntate diuina, ad quam pertinet vltimus finis: sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundum voluntatem superioris, vt voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate diuina peccatum esse non potest, in qualibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ.

AD primum ergo dicendum, quod in angelis non est potentia ad esse naturale. Est tamen in eis potentia secundum intellectiuam partem ad hoc quod conuertatur in hoc vel in illud. Et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

AD secundum dicendum, quod corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem. Et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in angelis est actio liberi arbitrij, secundum quam contingit in eis esse malum.

AD tertium dicendum, quod naturale est angelo, quod se conuertat motu dilectionis in Deum, secundum quod est principium naturalis esse. Sed quod conuertatur in ipsum secundum quod est obiectum beatitudinis supernaturalis: hoc est ex amore gratuito, à quo auerti potuit peccando. d 3:6 a

AD quartum dicendum quod peccatum mortale in actu liberi arbitrij contingit esse dupliciter. Vno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur. sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia vel errore. Alioquin id quod est malum, non eligeretur vt bonum. Errat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus, etiam si in vniuersali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in angelo peccatum esse non potuit: quia nec in angelis sunt passiones, in quibus ratio aut intellectus ligetur, vt ex supradictis patet: nec iterum primum peccatum habitus præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ: ita quod defectus inducens peccatum sit solum ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ: sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab ecclesia institutum. Et huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo angelus peccauit conuertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam diuinæ voluntatis.

ARTICVLVS II

Vtrum in angelis possit esse tantùm peccatum superbiæ & inuidiæ.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiæ & inuidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicuius peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum, vt August. dicit 14. de Ciuit. Dei. Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse. 321

¶ 2 Præterea, Sicut superbia & inuidia sunt peccata spiritualia, ita accidia & auaritia, & ira. Sed spiritui conueniunt peccata spiritualia. sicut & carni peccata carnalia. Ergo non solum superbia & inuidia in angelis esse potest: sed etiam accidia & auaritia.

¶ 3 Præterea, Secundum Greg. * in moralibus, ex superbia nascuntur plura vitia, & similiter ex inuidia. Posita autem causa ponitur effectus. Si ergo superbia & inuidia in angelis esse possunt, pari ratione & alia vitia in eis esse possunt. L. 31. Moral. 31.

SED contra est, quod Augustin. dicit 14. li. de Ciui. Dei, * quod diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid huiusmodi. Est tamen superbus & inuidus. L. 14. ca. 3. a medio tom. 5.

CONCLVSIO.

Quæuis peccata in angelis esse possunt secundum reatum, secundum affectum autem primum peccatum aliud esse non potuit, quàm superbia, quod consequi potuit in illis aliquod inuidiæ peccatum.

RESPONDEO dicendum, quod peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter. Vno modo secundum reatum, alio modo secundum affectum. Secundum reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt. Secundum affectum verò illa solum peccata in malis angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici nō contingit ad bona, quæ sunt propria, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inueniri possunt; nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodammodo conueniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non seruatur, & hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo quo debet. Vnde

de peccatum primum angeli non potest esse aliud quàm superbia. Sed consequenter potuit in eis esse etiam inuidia. Eiusdem enim rationis est quod affectu tendat in aliquid appetendum, & quod renitatur opposito. Inuidus autem ex hoc de bono alterius dolet, inquantum bonum alterius æstimet sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi inquantum affectauit excellentiam singularem: quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideo post peccatum superbiæ consecutum est in angelo peccante malum inuidiæ, secundum quod de bono hominis doluit: & etiam de excellentia diuina, secundum quod eo Deus contra voluntatem diaboli ipsius vtitur in gloriam diuinam.

Ad primum ergo dicendum, quòd dæmones non delectantur in obscœnitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales. Sed hoc totum ex inuidia procedit, quod in peccatis hominum quibuscunque delectantur inquantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum, quòd auaritia, secundum quod est speciale peccatum est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in vsum vitæ humanæ, quæcunque pecunia æstimari possunt. Et ad ista non afficiuntur dæmones: sicut nec ad delectationes carnales. Vnde auaritia propriè sumpta in eis esse non potest. Sed si auaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic auaritia continetur in superbia, quæ est in dæmonibus. Ira verò cum quadam passione est sicut concupiscentia. Vnde ipsa in dæmonibus esse non potest, nisi metaphoricè. Accidia verò est quædam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quòd sola superbia & inuidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt: ita tamen quod inuidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum, quòd sub inuidia & superbia, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia omnia peccata, quæ ab illis deriuantur.

ARTICVLVS III.

Vtrum diabolus appetierit esse vt Deus.

321 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd diabolus non appetierit esse vt Deus. Illud enim quod non
2.d.4.q 1. art.3. cadit in apprehensione, non cadit in appetitu: cùm bonum apprehensum moueat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem: In solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturarum aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione. Implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere esse vt Deus.

¶ 2 Præterea, Illud quod est finis naturæ absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo angelus appetiit esse vt Deus, non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quod in hoc non peccauerit.

¶ 3 Præterea, Angelus in maiori plenitudine sapientiæ conditus est quam homo. Sed nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo nedum Deo: quia electio non est nisi possibilium, de quibus est consilium. Ergo multo minus peccauit angelus appetendo esse vt Deus.

Sed contra est, quod dicitur Isai. 14. cap. ex persona diaboli: Ascendam in cælum, & ero similis Altissimo. Et Aug.
Q. 113. à medio tom. 4. * dicit in lib. de quæstionibus vet. test. quòd elatione inflatus voluit dici Deus.

CONCLVSIO.

Peccauit angelus appetendo esse vt Deus, non quidem per æqualitatem, sed appetendo vt vltimum finem, quod virtute suæ naturæ consequi poterat: vel appetendo assequi beatitudinem propriis viribus absque diuinæ gratiæ auxilio.

RESPONDEO dicendum, quòd angelus absque omni dubio peccauit appetendo esse vt Deus, Sed hoc potest intelligi dupliciter. Vno modo per æquiparantiam. Alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse vt Deus: quia sciuit hoc esse impossibile naturali cognitione. Nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitiuam ipsius
d virtutem, * vt in particulari deficiens eligeret impossibile,
320 sicut in nobis interdum accidit. Et ideo dato, quòd esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium: est enim
115 vnicuique naturale desiderium ad conseruandum suum
25 esse. * Quod non conseruaretur si transmutaretur in alteram naturam. Vnde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur. Quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subiecti: æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quē peruenire non posset nisi esse desineret. Manifestum est autem, quòd Deus excedit angelum, non secundum aliqua accidentalia, sed secundum gradum naturę & etiam vnus angelus alium. Vnde impossibile est, quòd vnus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quòd appetat esse æqualis Deo. Appetere autem esse vt Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Vno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari. Et sic si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodo similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, vt scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propria virtute & non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc in quo non natus assimilari: sicut si quis appeteret creare cœlum & terram quod est proprium Dei: in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse vt Deus, non vt ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter: quia sic suum non esse appeteret, cùm nulla creatura esse possit nisi per hoc, quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit vt finem vltimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire: auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit vt vltimum finem illam similitudinem quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis
Anselm. * qui dicit quod appetiit illud ad quod peruenisset, si stetisset. Et hæc duo quodammodo in idem redeunt: quia secundum vtrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei: quia verò quod est per se, est principium & causa eius quod est per aliud: ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere. In quo etiam peruersè voluit Deo assimilari. *Ex cap. 4. lib. de casu diaboli habere potest.*

Et per hoc patet responsio ad omnia obiecta.

ARTICVLVS IV.

Vtrum aliqui dæmones sint naturaliter mali.

AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphy. vt 323
Augustin. introducit 10. de Ciuit. Dei * quod est quoddam genus dæmonum natura fallax, simulans Deos, & animas defunctorum. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali. *2.d.7.q.1. art 2.co. Et 3. cont. cap. 107 vsque 111. Et mal. q. 16 art. 2.*

¶ 2 Præterea, Sicut angeli sunt creati à Deo ita & homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali. De quibus dicitur Sap. 17. Erat eorum malitia naturalis. Ergo & angeli aliqui possunt esse naturaliter mali. ** c.11. parum à pr.*

¶ 3 Præterea, Aliqua animalia irrationabilia habent quasdam naturales malitias: sicut vulpes naturaliter est subdola: & lupus naturaliter est rapax, & tamen sunt creaturæ Dei. Ergo & dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

SED contra est, quòd Dion. * dicit 4. cap. de di. no. quòd dæmones non sunt naturaliter mali. *cap. 4. p. 4. circa med.*

CONCLVSIO.

Dæmones aliqui, cùm ad vniuersale bonum inclinentur, non sunt naturaliter mali.

RESPONDEO dicendum, quod omne quod est, inquantum est, & naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, vtpote ex principio bono existens, quia semper effectus conuertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquid malum esse adiunctum sicut igni coniungitur hoc malum, quod est esse consumptiuum aliorum. Sed bono vniuersali nullum malum potest esse adiunctum. Si ergo aliquid sit cuius natura quidem ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum non inquantum malum, sed per accidens, inquantum est coniunctum cuidam bono. Si vero aliquid sit, cuius natura ordinetur in aliquod bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. manifestum est autem, quòd quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum vniuersale *, quod potest apprehendere, & quod est obiectum voluntatis. Vnde cum dæmones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcunque malum *. Et ideo non possunt esse naturaliter mali. 291

AD primum ergo dicendum, quòd Augustin. ibidem reprehendit Porphy. de hoc quod dixit, quòd dæmones erāt naturaliter fallaces: dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propria voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse natura fallaces: quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitiuam. Natura autem sensitiua ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse coniunctum malum. Et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere possunt ad malum per accidens, tamen inquantum malum est coniunctum bono.

AD secundum dicendum, quòd malitia aliquorum hominum potest dici naturalis, vel propter consuetudinem, quæ est altera natura, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitiuæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi vel concupiscentes. Non autem ex parte naturæ intellectualis.

AD tertium dicendum, quod animalia bruta secundum naturam sensitiuam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus coniuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adiungitur dolositas. Vnde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani: sicut Dion. dicit * 4. cap. de diu. nom.

ARTICV

ARTICVLVS V.

Vtrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.

324 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis. dicitur enim Io. 8 de diabolo: Ille homicida erat ab initio.

2. d. 3. q. 2. & ma q. 16. art. 4. & Io. 8. l. 6. col. 3.

¶ 2 Præterea, Secundum Augustinum 1. super Gen. * ad litteram. Informitas creaturæ non præcessit formationem tempore sed origine tantum. Per cælum autem quod legitur primo creatum: vt ipse dicit in 2. lib. † intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit, fiat lux, & facta est lux; intelligitur formatio eius per conuersionem ad verbum. Simul ergo natura angelica creata est, & facta est lux. Sed simul dum facta est lux: distincta est à tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam angeli fuerunt beati, & quidam peccauerunt.

* lib. 1. super Gen. c. 1. 5. & 15. parum à princ. † lib. 2. c. 8 parum à princ.

¶ 3 Præterea. Peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni angeli. Ergo & dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

¶ 4 Præterea Natura angelica virtuosior est, quàm natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis incipit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moueri sursum. Ergo & angelus in primo instanti suæ creationis potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cùm gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, vt supra dictum est. * Ergo fuissent statim beati, & ita nunquam peccassent. Quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non rectè operando peccauerunt.

q. 62. a. 6.

SED contra est, quod dicitur Genes. 1. Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona. Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo & dæmones aliquando fuerunt boni.

CONCLVSIO.

Angelus cùm fuerit à Deo productus, in primo instanti sui esse non peccauit, nec peccare potuit per inordinatum suæ voluntatis actum.

RESPONDEO dicendum, quòd quidam posuerunt quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis: quia ex quo est factus diabolus, iustitiam recusauit Cui sententiæ, vt August. * dicit 11. de Ciuit. Dei, quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est Manichæis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali. Sed quia hæc opinio auctoritati scripturæ contradicit: (dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo. Isa. 14. Quomodo cecidisti Lucifer, qui manè oriebaris? Et Ezech. 28. In deliciis paradisi Dei fuisti, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri) ideo à magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est. Vnde aliqui dixerunt, quod angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccauerunt. Sed hæc opinio etiam à quibusdam improbatur ea ratione: quia cùm duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur, quòd in eodem nunc vtraque operatio terminetur: manifestum est autem quod peccatum angeli fuit operatio creatione posterior. Terminus autem creationis est ipsum esse angeli. Terminus vero operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quòd in primo instanti quo angelus esse cœpit, fuerit malus. Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successiuè aguntur. Sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio & localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul & in eodem instanti potest esse terminus primæ & secundæ mutationis: sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aër à luna. Manifestum est autem, quod creatio est instantanea, & similiter motus liberi arbitrij in angelis. Non enim indigent collatione & discursu rationis, vt ex supra dictis patet. * Vnde nihil prohibet simul & in eodem instanti esse terminum creationis, & terminum liberi arbitrij. Et ideo aliter dicendum est, quod impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrij. Quamuis enim res aliqua in primo instanti quo esse incipit simul incipere possit operari, tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente à quo habet esse: sicut moueri sursum inest igni à generante. Vnde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiua actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectiuam operationem: sicut si tibia, quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod angelos in esse produxit, scilicet Deus non potest esse causa peccati. Vnde non potest dici, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

lib. 11. de ciuit. Dei, cap. 13 circa finem, tom. 5.

q. 58. art. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd sicut Augustin. * dicit 11. de Ciuit. Dei: cùm dicitur quòd diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est peccare putandus est: sed ab initio peccati, scilicet, quia nunquam à peccato suo recessit.

lib. 11. cap. 15. circa medium, tomo 5.

AD secundum dicendum, quòd illa distinctio lucis & tenebrarum secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur: accipienda est secundum Dei præscientiam. Vnde August. * dicit 11. de ciuit. Dei, quòd solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam priusquam caderent præscire casuros.

lib. 11 cap. 19. in med. tom. 5.

AD tertium dicendum, quòd quicquid est in merito, est à Deo. Et ideo in primo instanti suæ creationis angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, vt dictum est *.

In corp. ar.

AD quartum dicendum. quòd Deus non discreuit inter angelos ante auersionem quorundam, & conuersionem aliorum, vt Augustin. * dicit 11. de ciuit. Dei. Et ideo omnes in gratia creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt, suæ beatitudinis præcedens meritum mortificantes. Et ideo beatitudine, quam meruerunt, sunt priuati.

lib. 11. de ciuit. Dei, cap. 11. & 13. om. 5.

ARTICVLVS VI.

Vtrum aliqua mora fuerit inter creationem & lapsum angeli.

AD SEXTVM sic proceditur. Videtur, quòd aliqua mora fuerit inter creationem & lapsum angeli: dicitur enim Ezech. 28. Ambulasti perfectus in viis tuis à die conceptionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te. Sed ambulatio, cùm sit motus continuus requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli & eius lapsum. 325

q. 16. ar. 9. art. 1. cor.

¶ 2 Præterea, Orig. * dicit, quòd serpens antiquus non statim supra pectus & ventrem suum ambulauit. Per quod intelligitur eius peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis, peccauit.

Homil. 1. in Ezech. non longe ante medium, tomo 2.

¶ 3 Præterea, Posse peccare, commune est homini & & angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis & eius peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli & eius peccatum.

¶ 4 Præterea, Aliud instans fuit in quo diabolus peccauit ab instanti in quo creatus fuit: sed inter qualibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem eius & lapsum.

SED contra est: quod dicitur Ioan. 8. de diabolo, quòd quod in veritate non stetit. Et sicut Augustin. * dicit 11. de ciuit. Dei, oportet vt hoc sic accipiamus quod in veritate fuerit, sed non permanserit.

Lib. 11. de ciuit. Dei, c. 15. parum ante medium, to. 5.

CONCLVSIO.

Probabilius est & Sanctorum dictis magis consonum, angelum statim post primum instans suæ creationis peccasse, præcipuè si fuit in gratia creatus: non inconuenit autem, si non fuit in gratia creatus, moram aliquam fuisse inter creationem & lapsum.

RESPONDEO dicendum, quòd circa hoc est duplex opinio. Sed probabilior & sanctorum dictis magis consonans est, quod statim post primũ instans suæ creationis diabolus peccauerit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrij proruperit, & cum gratia fuerit creatus, vt supra diximus. * Cùm enim angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, vt supra dictum est, si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Si vero ponatur quod angelus in in gratia creatus non fuerit, vel quòd in primo instanti actum liberi arbitrij non potuerit habere: nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem & lapsum. Q. 62. a. 3

AD primum ergo dicendum, quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrij tendentis in bonum.

AD secundum dicendum, quod Origen. dicit, quòd serpens antiquus non à principio, nec statim supra pectus ambulauit propter primum instans, in quo malus non fuit.

AD tertium dicendum, quòd angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem *. Et ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudinis præstitisset fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine. Et ideo ratio non sequitur. 330

AD quartum dicendum, quòd inter qualibet duo instantia, esse tempus medium habet veritatem inquantum tempus est continuum, vt probatur in 6 phys. * sed tamen in angelis qui non sunt subiecti cœlesti motui, qui primo per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsa successione operationum intellectus, vel etiam affectus *. Sic igitur instans primum in angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, qua se in seipsam conuertit per vespertinam cognitionem, quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hac operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem verbi sunt conuersi. Quidam verò in seipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, vt August. * dicit 4 super Gen. ad lit. Et sic prima operatio fuit omnibus communis. Sed in secunda sunt distincti. Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, * sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.

Lib. 6. phys. tx. 2. & sequentibus tom. 2. b 308 427

Li. 4. c. 24. in fin. habetur in fensu tom. 3.

ARTICV

ARTICVLVS VII.

Vtrum angelus ſupremus inter peccantes fuerit ſupremus inter omnes.

326 ADSEPTIMVM ſic proceditur. Videtur, quòd ille Angelus, qui fuit ſupremus inter peccantes, non fuerit ſupremus inter omnes. Dicitur enim Ezec. 28. Tu Cherub. extentus & protegens, poſui te in monte ſancto Dei. Sed ordo Cherubim eſt ſub ordine Seraphim, vt Dion. dicit. 7. ca. angelicæ hierar.* Ergo angelus qui fuit ſupremus inter peccantes non fuit fuit ſupremus inter omnes.

[Inf. q. 9. ad 3. & 2. d. 2. art. 1. & 3. ... 109. ... 13. c. 19. & Eph. ... Et ... 40. ... 6. ... 6. & 7. cælit. hier.]

¶ 2 Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem conſequendam. Si igitur angelus qui fuit ſupremus inter omnes peccauit, ſequitur, quod ordinatio diuina fuerit fruſtrata in nobiliſſima creatura. Quod eſt inconueniens.

¶ 3 Præterea, Quanto aliquid magis inclinatur in aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus poteſt ab illo deficere. Sed angelus quanto eſt ſuperior, tanto magis inclinatur in Deum. Ergo minus poteſt à Deo peccando deficere. Et ſic videtur, quod angelus, qui peccauit, non fuerit ſupremus inter omnes, ſed de inferioribus.

SED contra eſt, quod dicit Greg. in hom.* de Centum ouibus, quod primus angelus qui peccauit dum cunctis agminibus angelorum prælatus eorum claritatem tranſcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.

[Hom. 34. in Euang. ...]

CONCLVSIO.

Cum peccatum angeli ex arbitrij libertate proceſſerit, conſonum magis eſt ſupremum angelum inter peccantes fuiſſe ſupremum inter omnes.

RESPONDEO dicendum, quòd in peccato eſt duo conſiderare, ſcilicet pronitatem ad peccandum, & motiuum ad peccandum. Si ergo conſideremus in angelis pronitatem ad peccandum, minus videtur quod peccauerint ſuperiores angeli, quam inferiores. Et propter hoc Damaſ.* dicit, quod maior eorum qui peccauerunt, fuit terreſtri ordini prælatus. Et videtur hæc opinio conſonare poſitioni Platonicorum, quam Aug. recitat in li. de ciu. Dei,† octauo & decimo. Dicunt enim, quod omnes dij erant boni. Sed dæmonum quidam boni quidam mali. Deos nominantes ſubſtantias intellectuales, quæ ſunt à globo lunari ſuperius, dæmones vero ſubſtantias intellectuales, quæ ſunt à globo lunari inferius, ſuperiores hominibus ordine naturæ. Sed eſt abiicienda hæc opinio tanquam à fide aliena: quia tota creatura corporalis adminiſtratur à Deo per angelos, vt Aug. dicit 3. de Trinit.* Vnde nihil prohibet dicere inferiores angelos diuinitus diſtributos eſſe ad adminiſtrandum inferiora corpora, ſuperiores vero ad adminiſtrandum corpora ſuperiora, ſupremos vero ad aſſiſtendum Deo. Et ſecundum hoc Damaſ.† dicit, quòd illi, qui ceciderunt, fuerũt de inferioribus. In quorum etiam ordine aliqui boni angeli permanſerunt. Si vero conſideretur motiuum ad peccandũ, maius inuenitur in ſuperioribus quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum ſuperbia, vt ſupra dictum eſt.* Cuius motiuum eſt excellentia, quæ fuit maior in ſuperioribus. Et ideo Greg.† dicit, quòd ille qui peccauit, fuit ſuperior inter omnes. Et hoc videtur probabilius. Quia peccatum angeli non proceſſit ex aliqua pronitate, ſed ex ſolo libero arbitrio. Vnde magis videtur conſideranda eſſe ratio quæ ſumitur à motiuo ad peccandum. Non eſt tamen inde alij opinioni præiudicãdum, quia etiam in principe inferiorum angelorum potuit eſſe aliquod motiuum ad peccandũ.

[Lib. 2. c. 4. — Li. 8. ca. 6. & 7. & li. 10. c. 9. 10. & 11. ... — Lib. 3. de Trin. c. 4. & 5. 10. & ... — De fide catholi. lib. 2. ca. 4. — Art. 2. huius q. — † Gre. loco ... arg. ſed contra.]

AD primum ergo dicendum quòd Cherubin interpretatur plenitudo ſcientiæ. Seraphin interpretatur ardentes, ſiue incendentes. Et ſic patet, quod Cherubin denominatur à ſcientia, quæ poteſt eſſe cum mortali peccato:* Seraphin verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali eſſe non poteſt. Et ideo primus angelus peccans, non eſt denominatus Seraphin ſed Cherubin.

c
327

AD ſecundum dicendum, quòd diuina intentio non fruſtratur nec in his qui peccant, nec in his, qui ſaluantur. Vtrorumque enim euentum Deus præcognoſcit, & ex vtroque habet gloriam, dum hos ex ſua bonitate ſaluat, illos ex ſua iuſtitia punit. Ipſa vero creatura intellectualis dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc eſt inconueniens in quacunque creatura ſublimi. Sic enim creatura intellectualis inſtituta eſt à Deo, vt in eius arbitrio poſitum ſit agere propter finem.

AD tertium dicendum, quòd quantacunque inclinatio ad bonum fuerit in ſupremo angelo, tamen ei neceſſitatem non inducebat. Vnde potuit per liberum arbitrium eam non ſequi.

ARTICVLVS VIII.

Vtrum peccatum primi angeli fuerit aliis cauſa peccandi.

327 AD OCTAVVM ſic proceditur. Videtur, quòd peccatum primi angeli peccantis non fuit aliis cauſa peccandi. Cauſa enim prior eſt cauſato. Sed omnes ſimul peccauerunt, vt Damaſ.* dicit. Ergo peccatum vnius non fuit aliis cauſa peccandi.

[... d. 4. a. 2. & d. 34. in expoſ. litt. ad 2. — Lib. 2. ca. 4. — Art. 2. huius q.]

¶ 2 Præterea, Primum peccatum angeli non poteſt eſſe niſi ſuperbia, vt ſupra dictum eſt.* Sed ſuperbia excellentiam quærit. Magis autem excellentiæ repugnat, quòd aliquis inferiori ſubdatur, quam ſuperiori. Et ſic non videtur quod dæmones peccauerint per hoc, quòd voluerunt ſubeſſe alicui ſuperiorum angelorum potius quàm Deo. Sic autem peccatũ vnius angeli fuiſſet aliis cauſa peccandi ſi eos ad hoc induxiſſet, vt ſibi ſubiicerentur. Non ergo videtur quòd peccatum primi angeli fuerit cauſa peccandi aliis.

¶ 3 Præterea, Maius peccatum eſt velle ſubeſſe alteri contra Deum quàm contra Deum alteri velle præeſſe: quia minus habet de motiuo ad peccandum. Si ergo peccatum primi angeli fuit aliis cauſa peccandi in hoc quòd eos, vt ſibi ſubiicerentur, induxit: grauius peccaſſent inferiores angeli, quàm ſupremus. Quod eſt contra illud Pſalm. 103. Draco iſte, quem formaſti. Dicit gloſ.* Qui cæteris in eſſe erat excellentior, factus eſt in malitia maior. Non ergo peccatum primi angeli fuit aliis cauſa peccandi.

[In glo. ordinaria ibi & dicitur eſſe Aug.]

SED contra eſt, quod dicitur Apoc. 12. quod draco traxit ſecum tertiam partem ſtellarum.

CONCLVSIO.

Primi angeli peccatum fuit aliis cauſa peccandi: non quidem cogens, ſed quadam quaſi exhortatione inducens.

RESPONDEO dicendum, quòd peccatum primi angeli fuit aliis cauſa peccandi: non quidem cogens, ſed quadam quaſi exhortatione inducens. Cuius ſignum ex hoc apparet, quod omnes dæmones illi ſupremo ſubduntur, vt manifeſte apparet per illud quod dicit Dominus Mat. 25. Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo & angelis eius. Habet enim hoc ordo diuinæ iuſtitiæ, vt cuius ſuggeſtioni aliquis conſentit in culpa, eius poteſtati ſubdatur in pœna, ſecundum illud 2. Pet. 2. A quo quis ſuperatus eſt, huic ſeruus addictus eſt.

AD primum ergo dicendum, quòd licet ſimul dæmones peccauerint, tamen peccatum vnius potuit eſſe aliis cauſa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum vel exhortandum, vel etiam conſentiendum temporis mora, ſicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, & ad conſentiendum, & locutione vocali ad exhortandum: quorum vtrumque tempore agitur. Manifeſtum eſt autem, quod etiam homo ſimul dum aliquid iam corde concepit, in eodem inſtanti incipit loqui. Et in vltimo inſtanti locutionis, in quo aliquis ſenſum loquentis capit, poteſt aſſentire ei quod dicitur, vt patet maximè in primis conceptionibus, quas quiſque probat audiens. Sublato ergo tempore deliberationis, quod in nobis requiritur in eodem inſtanti, in quo primus angelus ſuam affectionem intelligibili locutione expreſſit, poſſibile fuit aliis in eam conſentire. 327

AD ſecundum dicendum, quod ſuperbus cæteris paribus magis vult ſubeſſe ſuperiori, quàm inferiori. Sed ſi aliquam excellentiam conſequatur ſub inferiori, quàm ſub ſuperiori conſequi non poſſit, magis eligit inferiori ſubeſſe, quàm ſuperiori. Sic igitur non fuit contrà ſuperbiam dæmonum, quod ſubeſſe inferiori voluerunt in eius principatum conſentientes: ad hoc eum principem & ducem habere volentes, vt virtute naturali ſuam vltimam beatitudinem conſequerentur: præſertim quia ſupremo angelo naturæ ordine etiam tunc ſubiecti erant. [Q. 26. a. 6.]

AD tertium dicendum, quòd ſicut ſupra dictum eſt,* angelus non habet aliquid retardans, ſed ſecundum ſuam totam virtutem mouetur in illud ad quod mouetur ſiue in bonum, ſiue in malum. Quia igitur ſupremus angelus maiorem habuit naturalem virtutem, quàm inferiores, intenſiori motu in peccatum prolapſus eſt. Et ideo factus eſt etiam in malitia maior.

ARTICVLVS IX.

Vtrum tot peccauerunt, quot permanſerunt.

ADNONVM ſic proceditur. Videtur, quòd plures peccauerunt de angelis, quam permanſerunt. Quia vt dicit Philoſoph.* malum eſt vt in pluribus, bonum vt in paucioribus. 328

[Lib. 2. Eth. c. 6. à medio tom. 5.]

¶ 2 Præterea, Iuſtitia & peccatum eadem ratione inueniuntur in angelis & hominibus. Sed in hominibus plures inueniuntur mali, quàm boni: ſecundum illud Eccl. 1. Stultorum infinitus eſt numerus. Ergo pari ratione in angelis.

¶ 3 Præterea, Angeli diſtinguuntur ſecundum perſonas, & ſecundum ordines. Si igitur plures perſonæ angelicæ remanſerunt, videtur etiam, quod non de omnibus ordinibus aliqui peccauerunt.

SED contra eſt, quod dicitur 4. Reg. 6. Plures nobiſcum ſunt, quam cum illis. Quod exponitur de bonis angelis qui ſunt nobiſcum in auxilium, & de malis qui nobis aduerſantur.

CONCLVSIO.

Plures angeli permanſerunt in gratia quàm peccauerunt.

RESPONDEO dicendum, quod plures angeli permanſerunt quàm peccauerunt. Quia peccatum eſt contra naturalem inclinationẽ. Ea vero quæ contra naturam fiunt, vt in paucioribus accidunt. Natura enim conſequitur ſuum effectum, vel ſemper, vel vt in pluribus.

AD primum ergo dicendum quod Philoſophus loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc, quòd ſequuntur bona ſenſibilia, quæ ſunt pluribus nota, deſerto bono rationis, quod paucioribus notum eſt. In angelis autem non eſt niſi natura intellectualis. Vnde non eſt ſimilis ratio. Et per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

AD tertium dicendum, quòd ſecundum illos qui dicunt, quòd diabolus maior fuit de inferiori ordine angelorum, qui præſunt terreſtribus manifeſtum eſt, quòd non de quolibet ordine ceciderunt, ſed de infimo tantum. Secundum verò illos, qui ponunt maiorem diabolum de ſupremo fuiſſe ordine; probabile eſt, quod de quolibet ordine aliqui ceciderunt: ſicut in e quemlibet ordinem homines aſſumuntur in ſupplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrij, quæ ſecundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti poteſt. In ſacra Scriptura tamen nomina quorundam ordinum, vt Seraphim & & Tronorum, dæmonibus non attribuuntur, quia hæc nomina ſumuntur ab ardore charitatis, & ab inhabitatione Dei, quæ non poſſunt eſſe cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubin, Poteſtatum & Principatuum: quia hæc nomina ſumuntur à ſcientia & potentia, quæ bonis, maliſque poſſunt eſſe communia. e

e
316
326

modo cecidisti de cœlo Lucifer, qui mane oriebaris? &c. Qui dicebas in corde tuo; in cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis: ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo: in quibus verbis apparet superbia propriè & specialiter dicta; imò immensa superbia, vt satis legenti patet. Ezechielis 28. dicitur: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti: omnis lapis pretiosus operimentum tuum &c. Tu Cherub extensus & protegens: Et posui te in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti. Perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te, eleuatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo in terram proieci te: In quibus verbis primò describitur maxima perfectio primi Angeli peccantis, tum secundùm dona naturæ, tum secundùm dona gratiæ, à die conditionis, siue ab initio creationis ipsius: deinde exprimitur eius peccatum, scilicet primum, quo illam perfectionem & sapientiam suam perdidit, & dicitur in eo consistere, quod eleuatū est cor eius in decore suo, videlicet superbiendo circa propriam excellentiam. Nec potest dici, quod hæc testimonia sacræ Scripturæ non sunt intelligenda in sensu litterali de Angelo peccante, at tantùm in sensu spirituali, qui non efficaciter concludit; nam primum testimonium litteraliter interpretatur de Nabuchodonosor rege Babylonis S. Hieronymus lib. 5. in Isaiam cap. 14. Secundum autem interpretatur de rege Tyri in principio commentariorum illius capitis: vel quod si illa loca sint intelligenda de primo Angelo peccante, non tamen de primo eius peccato. Sed vtraque responsio deficit: prima quidem; quia communiter Sancti Patres intelligunt litteraliter prædicta testimonia de primo etiam peccato Angeli, vt dicetur in secunda ratione conclusionis adducenda ex eorum authoritate; vnde cum sacra Scriptura possit habere plures sensus litterales, vt ostensum est supra disp. secunda proœmiali, dicendum est prædicta testimonia intelligenda esse etiam litteraliter de primo peccato Angeli, quamuis primum litteraliter intelligatur de casu regis Babylonis, & secundum de casu regis Tyri: Nec obstat quod in præcedentibus & subsequentibus ipsius textus sint aliqua, quæ Angelo peccanti conuenire non possunt; nam pari modo potest dici, quod ibi sint aliqua, quæ prædictis regibus litteraliter non possunt conuenire, vt dum dicitur, Tu Cherub extensus, &c. Vbi nota quod plura sunt loca sacræ Scripturæ litteraliter de pluribus intelligenda, in quibus tamen sunt plures propositiones, quæ vni tantùm, & aliæ quæ alteri tantùm litteraliter conueniunt, vt constat ex Psalm. 88. Deus iudicium tuum regi da, &c. Qui litteraliter est intelligendus, tam de Christo Domino, quam de Salomone, vt communiter conceditur, & tamen non omnia ibi prolata conueniunt Christo, aut Salomoni, vt patet consideranti: deinde, esto prædicta testimonia solùm intelligenda essēt in sensu spirituali de primo Angeli peccato; potest tamen ex illis satis efficax deduci argumentum, sensus enim spiritualis sacræ Scripturæ communiter receptus à Sanctis Patribus & Expositoribus maximam habet authoritatem; nam in eo gradu certitudinis ex eo probatur aliqua veritas, in quo certum est prędictum sensum spiritualem contineri sub sensu litterali vt docet supra D. Th. q. 1. art. 10. ad 1. quia sensus spiritualis continetur saltem mediatè sub littera & sub intentione Spiritus Sancti: constat autem quod communis consensus Sanctorum Patrum & interpretum est maximi ponderis & certitudinis. Secunda autem responsio deficit, quia in primo testimonio dicitur, quod propter illud peccatum Lucifer cecidit de cœlo, & detractus est in infernum: in secundo autem dicitur, quòd propter illud peccatum perdidit sapientiā suam in decore suo, id est dona supernaturalia diuinæ gratiæ, & quod in terram proiectus sit, siue eiectus è cœlo; constat autem ruinam & casum Angeli statim contigisse post primum peccatum, vt dicetur infra. Confirmatur hoc totum ex cap. 41. Iob. vbi dicitur quod diabolus est rex super omnes filios superbiæ, vnde communiter dicitur, quod sit caput superborum, sicut Christus Dominus est caput humilium; ex eo vtique quia primum eius peccatum fuit maximè superbiæ.

Secundò, probatur authoritate Sanctorum Patrum. Augustinus lib. 12. de ciuitate Dei c. 6. ait de malis Angelis: Ab illo, qui summus est, auersi, ad se conuersi sunt, & hoc vitium nihil aliud quam superbia est: & lib. 3. de doctrina Christiana cap. 37. ait quod sub figura regis Babyloniæ in citato loco Isaiæ, summam exprimente superbiam, diabolus intelligitur. in quo etiam consentiunt Ambrosius in illud Psal. 118. Increpasti superbos. Gregorius lib. 32. moraliū cap. 18. Bernardus ser. 4. de Ascensione Domini: & tandem Hieronym. in locum illum Isaiæ; qui etiam docet illud secundum testimonium Ezechielis intelligendum litteraliter de primo peccato Angeli, in quo testimonio hæc verba, Tu Cherub extensus & protegens, posui te in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorū ambulasti; perfectus in viis tuis, &c. de nullo homine dicit posse intelligi; vbi etiā asserit hoc peccatum verè fuisse superbiæ. Videantur alij sancti Patres citati apud authores, & maximè apud Bannes tum hic art. 3. tum art. 7.

Tertiò, probatur ratione D. Th. hîc ar. 2. tum 3. contra Gentes c. 109. vbi etiam sic proponit: Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ

paratæ esse peccatum ex hoc, quod proprium bonum & perfectionem in vltimum finem non ordinauit; sed inhæsit proprio bono, vt fini; & quia ex fine necesse est, vt regulæ actionis sumantur, necesse est, vt ex se ipsa, in qua finem constituit, alia regulariter disponeret; & vt eius voluntas ab alio superiori non regularetur: hoc autem soli Deo debetur. Velle autem alios regulare, & voluntatem suam à superiori non regulari, est velle præesse, & quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiæ. Vnde cõuenienter dicitur, quod primum peccatum dæmonis fuit superbia. Quam rationem etiam affert in 2.d.5.q.1.art.3. vbi inter alia hæc habet: Et sic primum Angeli peccatum superbia fuit. quod patet: tum ex desiderato, quia eminentiã dignitatis appetiit: tum etiam ex motiuo, quia ex consideratione propriæ pulchritudinis in peccatum ruit. Quæ ratio D. Th. sic amplius dilucidatur: Velle non subiici Deo, nec regulari ab ipso; sicut & velle alia sibi subiicere & regulare, est actus superbiæ propriè & specialiter dictæ; siue hæc se teneant ex parte obiecti voliti, siue ex parte modi volendi; nam licet velle non subiici superiori, vt se tenet ex parte obiecti, cõstituat supremam speciem superbiæ propriè & specialiter dictæ; tamen etiam velle non subiici superiori, vt se tenet ex parte modi volendi, importat peccatum superbiæ propriè & specialiter dictæ; siquidem velle aliquid ex parte obiecti voliti, & velle illud ex parte modi volendi, ad eandem speciem pertinent; cum enim voluntas sit virtualiter reflexiua supra suum actum, simul & semel vult ipsum obiectum directè, cum omnibus formaliter & expresse se tenentibus ex parte ipsius; indirectè autem vult suum actũ volendi cum omnibus se tenentibus ex parte ipsius: sed primum Angeli peccatum fuit velle non subiici Deo, nec regulari ab ipso, & ex consequenti fuit velle alia sibi subiicere & regulare: non quidem ex parte obiecti voliti formaliter, principaliter, & expresse, quia hæc sunt intrinsecè mala, & ita non potuerunt esse directè volita tunc ab Angelo, benè ordinato, vt in sequentibus ostendetur; sed fuit non velle subiici Deo, nec regulari ab ipso, ex parte modi volendi: nam tunc Angelus videns propriam suã excellẽtiam & dignitatem, quæ est quoddam obiectum bonum; ipsam inordinatè appetiit, vel tanquam sufficientem ad propriam beatitudinem per modum obiecti beatifici, vel tanquam sufficientem per modum principij ad acquirendam vlteriorem beatitudinem, nempe supernaturalem; quod est virtualiter, implicitè, & interpretatiuè velle non subiici Deo, nam sic inordinatè volens suam excellentiam, non voluit eam debito modo, quo tenebatur eam velle, nec secundùm mensuram à Deo taxatã & præfixam, quæ consistebat in hoc, quod est velle eam, subiiciendo & dirigendo se & eam in vlteriorem finem, siue in Deum vt obiectum supernaturalis beatitudinis: sic autem inordinatè adhærens propriæ excellentiæ, ipsi adhæsit vt vltimo fini, saltem virtualiter: quod enim appetitur propter se absque ordinatione ad vlteriorem finem, appetitur vt vltimus finis: cum autem sit de ratione vltimi finis, vt sit regula eorum quæ ad ipsum ordinantur; & aliunde omnia ordinentur ad vltimum finem, aut verè, si sit verè vltimus finis; vel quantum ad affectum ordinantis, si sit tantùm vltimus finis ex affectu ipsius; inde est quod Angelus inordinatè adhærens propriæ excellentiæ vt vltimo fini, non solùm non voluit subiici Deo & ab eo regulari, sed etiã voluit virtualiter & implicitè alia sibi subiicere & regulare, quod est maximæ superbiæ: ergo primum Angeli peccatum fuit superbiæ propriè & specialiter dictæ. Quod sic amplius declaratur: Quando peccatum est de obiecto malo, tunc iuxta naturam talis obiecti est species peccati; quamuis ex parte modi tendendi contrahat conditionem superbiæ communem omni peccato, inquantum omne peccatum est contra vel præter leges Dei, cui propterea peccans, saltem interpretatiuè non vult subiici: tamen quando peccatum est circa obiectum bonum, & tantùm habet rationem peccati ex parte modi tendendi in tale obiectum, vt contingit in præsenti (non enim primò peccauit Angelus appetens aliquod malum, sed peccauit appetens malè aliquod bonum, nempe propriã excellentiam, quæ est quoddam bonum rationi conforme, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ;) tunc species peccati sumitur ex modo tendẽdi, cum tantùm ex parte ipsius formaliter & explicitè sit defectus in operatione: ergo cum modus, quo Angelus appetiit propriam excellentiam, dum primò peccauit, sit superbiæ propriè & specialiter dictæ; illã quippe appetiit superbè, quia eam appetiit absque subiectione ad regulam & mensuram sibi à Deo præfixam; sequitur quod hoc primum Angeli peccatum fuit superbiæ propriè & specialiter dictæ.

AD primum ergo dicendum cum Caietano hîc art.2. quòd primum peccatum Angeli non fuit in hoc, quod se nimia cum delectatione amauerit, aut quod suam excellentiam inordinatè appetierit vt delectabilem: tum quia sicut delectabile non potest esse primum appetitum, sed appetitus delectabilis sequitur naturaliter appetitum conuenientis, quemadmodũ ipsa delectatio est quies in bono conuenienti coniuncto; ita prima deformitas in appetitu alicuius obiecti nõ est deordinatio appetitus boni delectabilis, sed illius boni ad quod consequitur ratio delectabilis: tum quia inordinata affectio ad delectabile, nullũ speciale vitiũ constituit, sed spectat ad eadem vitia, à quibus respiciũtur diuersa bona delectabilia, vt sunt cibi, hono

honores, diuitiæ, venerea, &c. Quod confirmatur ex opposito: nam ordinata delectatio non constituit specialem virtutem, sed est conditio consequens singulas; vnde malè ponitur luxuria velut vitium generale ad delectabile vt sic: tum quia Angelus in primo instanti suæ creationis summè delectatus est in seipso, & secũdùm vltimũ suæ potentiæ quoad intensionem se dilexit, & tamen in eo non peccauit; quod satis indicat peccatum eius non fuisse in nimia delectatione de propria excellentia: sed in eo quod sciens & volens appetiit illam, quasi sibi conuenientem, inordinatè tamen ac superbè; nõ quod actu positiuo voluerit nõ subiici Deo, sic enim voluisset obiectũ formaliter & explicitè malum; sed quia sciens & prudens se teneri circa propriam excellentiam affici iuxta regulam & mensuram sibi à Deo præfixam, quasi dissimulans non habuit actum circa illam regulam, & tamen sic inordinatè processit in affectum suæ excellentiæ: non seruare autem regulam superioris, & nihilominus operari quærendo propriam excellentiã, non habet rationem puræ negationis, sed habet rationem alicuius positiui prohibiti, cui annexa est priuatio ordinis debiti: vnde ibi est peccatum commissionis, & non omissionis; nam omissionis peccatum non includit intrinsecè positiuam operationem malam, vel ex obiecto, vel ex modo tendendi.

Ad secundum dicendum, quòd peccatum superbiæ non solùm consistit in eo, quod quis appetat id quod non est sibi debitum, & quod non potest propriis viribus adipisci: sed etiam in eo quod quis appetat inordinatè propriam excellentiam & perfectionem, siue quod erga eam afficiatur, præter aut contra regulam & mensuram sibi à superiori præfixam, sic enim est nolle subiici superiori, ac illum spernere, saltem implicitè & interpretatiuè: & inde est, quod Apostolus. 1. ad Cor. 4. ait, Quid habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis? quibus verbis constat sanctum Apostolũ constituere vanam gloriam & superbiã in hoc, quod quis glorietur de propria excellentia, non referendo ipsam ad Deum primum eius principium, ac vltimum finem.

Ad tertium dicendum cum D.Th. in 2. d. 5. q. 1. art. 3. ad 2. quantùm ad primã partem, quòd odiũ respectu Dei præsupponit in Angelo voluntatis prauitatem, vt dicit August. super Genesim ad litteram. 11. quod sic patet: quia nullius rei potest esse odium, nisi quod est dissonũ & contrariũ voluntati: illud autẽ quod est optimum, nihil defectus habens admixtũ, non est contrarium nisi voluntati non rectæ: & ita odiũ præsupponit aliquod peccatum, per quod voluntas deordinatur; & sic non fuit peccatũ eius odij. Igitur odium Dei consecutũ est in Angelo, inordinatũ sui amorẽ, tum amicitiæ, tum cõcupiscentiæ; eodẽ quippe actu inordinato amoris suiipsius, vt terminato ad propriã personam, dilexit se amore amicitiæ; vt terminato verò ad propriam excellentiã, dilexit se amore concupiscentiæ; est quippe hic actus virtualiter duplex propter duos fines, quos respicit; videlicet finem *cui*, qui est persona dilecta, cui vult aliquod bonum; & finem *cuius gratia*, qui est bonum volitũ personæ dilectæ; vterq; enim finis hic inadæquatus requiritur ad amorem, amare quippe aliquem, est velle illi bonũ, siue tale bonum sit distinctum, siue identificatũ cum ipso: & propterea in actu amoris, quo se Angelus inordinatè dilexit, volens sibi propriam excellentiã, non seruato ordine regulæ & mensuræ à Deo præfixæ, fuit vna tãtùm inordinatio pertinens ad speciẽ superbię propriè & specialiter dictę: & hanc inordinationem subsecuta est alia odij Dei, in posteriori naturæ, vt pote contrarij eius volũtati deordinatæ. Quantùm ad secundã partem dicendũ, quòd inuidia cuiuscumq; boni, siue diuini increati, siue creati, non potuit esse primũ Angeli peccatũ: quia vt docet D. Th. loco citato, inuidia est dolor alienæ prosperitatis, in quantũ est impeditiua alicuius boni proprij; diuina autem fœlicitas (& idem proportionaliter dicendum de creata) non est impeditiua alicuius proprij boni, nisi quod inordinatè desideratur; quia à Deo omne bonũ descendit: & ita inuidia præsupponit aliquod peccatum, per quod volũtas deordinaretur. Creata autem vnius fœlicitas non est impeditiua boni alterius, quia Deus distribuit sua bona aptè & accõmodatè ad naturam vniuscuiusque; vnde nisi bonum propriũ inordinatè appetatur, bonum alterius non est ipsi dissonum & contrariũ. Sanctus autẽ Basilius & alij tantùm volunt, quod in primo illo instãti, in quo Angelus peccauit, fuit etiã peccatum inuidiæ. Et ad primam probationẽ in contrariũ dicendum cum D.Th. hic art. 2. quod Angelus malus in eodẽ instanti potuit habere plures operationes cõpossibiles, & ita simul habere primũ actum superbiæ circa propriam excellentiam, & ex illo in posteriori naturæ consequentes actus odij, tum Dei, tum bonorum Angelorum sibi resistentiũ, item inuidiæ de eorum fœlicitate; instantia autẽ Angelica cõputantur iuxta operationes Angelorũ simul incõpossibiles, ac proinde successiuas. Ad secundã autem impugnationẽ dicendum, quòd sicut nunc in Angelis malis non sunt incompossibiles prædicti actus, quia sunt de diuersis obiectis & sub diuersis rationibus; sic nec tunc fuerunt incompossibiles ob eandem rationem; maximè quia tunc non erant beati per fectè, vnde potuit in eis esse aliquis dolor & pœna.

Digitized by Google

DVBIVM II.

Vtrum primum Angeli peccatum, fuerit appetere omnimodam æqualitatem per æquiparantiam cum Deo.

SVpponendum est, tanquam omninò certum ex sacra Scriptura, quòd Angelus primò peccauit, appetendo esse vt Deus; sicut constat ex adductis dubio præcedenti testimoniis Isaiæ & Ezechielis: sed quia hoc potest intelligi dupliciter, vno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem: ideo incipimus in præsenti quærere, vtrum primum Angeli peccatum, fuerit appetere omnimodam æqualitatem per æquiparantiam cum Deo: appetere autem hanc omnimodam æqualitatem cũ Deo, idem est ac appetere esse Deum per essentiam; nihil enim est Deo æquale per æquiparantiam, nisi fuerit Deus per essentiam, siue habuerit essentiam diuinam; vnde de facto nihil est æquale Deo per æquiparantiam, solùm hæc æqualitas reperitur inter diuinas personas, habentes eandem numero diuinam essentiam, & eandem penitus indiuisibilem perfectionis ac virtutis magnitudinem, propterea sunt idem Deus: nec etiam de possibili secundùm vllam potentiam potest aliquid aliud esse Deo æquale per æquiparantiam, quantum ad effectum; cum non sit possibilis, secundùm rationem communis pluribus, diuina essentia; & diuisa secundùm rem in illis: & ita solùm restat inquirendum, vtrum quantum ad affectum possit esse hæc omnimoda æqualitas per æquiparantiam cum Deo.

Prima opinio Molinæ hîc art. 3. disp. vnica membro 3. Vasquis hîc disp. 234. Suaris lib. 7. de malis Angelis cap. 12. & aliorum asserit, quod licet primum Angeli peccatum non fuerit aut potuerit esse, appetere omnimodam æqualitatẽ cum Deo, appetitu absoluto & efficaci; potuit tamen esse appetere illam æqualitatem appetitu conditionato & inefficaci, siue per quandam simplicem complacentiam, per quam Angelus complaceret in æqualitate sui cum Deo, sub hac conditione ex parte obiecti præcisè se tenente, id est si hæc æqualitas esset sibi possibilis. Probatur, Quamuis obiectum simpliciter impossibile non possit absolutè & efficaciter appeti: potest tamen conditionatè & inefficaciter appeti: id est si esset possibile, nam posita illa conditione ex parte obiecti, potest tale obiectum apprehendi vt conueniens; imò experimur nos habere sæpe similem appetitum conditionatum & inefficacẽ de obiectis impossibilibus, sunt enim aliqui homines, qui sic appetunt esse Angelos: ergo Angelus potuit primò peccato, sic conditionatè & inefficaciter appetere omnimodam æqualitatem per æquiparantiam cum Deo.

Secundò, Si quid obstaret, cur non posset dici, Angelum primò peccato appetiisse conditionatè & inefficaciter omnimodam æqualitatem cum Deo; maximè quia hæc æqualitas est impossibilis simpliciter; impossibile autem simpliciter non potest appeti: sed hæc ratio nulla est; tum quia Aristoteles 3. Ethicorum cap. 2. asserit voluntatem esse impossibilium, secus verò intentionem & electionem; tum quia D. Thomas quæst. 16. de malo art. 5. ad 9. & 12. quæst. 13. art. 5. ad 1. asserit voluntatem imperfectam & incompletam, quæ dicitur velleitas, posse versari circa impossibile; tum quia de facto Angeli dãnati sic conditionatè & inefficaciter appetunt Deum non esse: ergo Angelus primo peccato, potuit appetiisse conditionatè & inefficaciter omnimodam æqualitatem cum Deo.

Tertiò, Intellectus Angeli potuit versari circa hanc omnimodam æqualitatem cum Deo: hoc enim de facto experimur in nobis, quod noster intellectus considerat impossibilia, & format de illis propositiones conditionatas; & habemus de hoc exemplum apud Augustinum, qui alloquens Deum ex feruenti erga eum dilectione aiebat: Si ego possem esse Deus, mallem te, quam me esse Deum: ergo etiam voluntas, ob maximam sympathiam, quam habet cũ intellectu, poterit versari circa hanc omnimodam æqualitatem cum Deo, illam appetendo conditionatè & inefficaciter.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod primum Angeli peccatum, non fuit appetere omnimodam æqualitatem per æquiparantiam cũ Deo: quia fuit omninò illi impossibile hanc æqualitatem appetere, siue absolutè & efficaciter. 2. siue inefficaciter & conditionatè, conditione se tenente ex parte obiecti præcisè. 3. & quamuis illam potuisset sic conditionatè appetere: tamen secundùm communem & regularem cursum, primum eius peccatum non potuit consistere in tali appetitu. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, vt Capreolus in 2. d. 4. quæst. vnica art. 1 Ferrar. 3. contra Gentes cap. 109. Medina & Aluares. 12. quæst. 13. art. 5. Caietanus, Nostri Salmanticenses & alij in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ, in 2. d. 5. & ibidem ad Annibaldum quæst. 1 art. 2. vbi sic ait: Aliquis potest alterius æqualitatem appetere dupliciter. Vno modo, vt sit ei æqualis absolutè quantum ad omnia: & sic Angelus diuinam æqualitatem appetere non potuit. Idem docet 3. contra Gentes cap. 109. vbi ait, quod appetere omnimodam æqualitatem cum Deo fuit Angelo impossibile; & quod in intellectu eius cadere non poterat, appetere vt bonum suum esset diuino bono æquale. Et tandem hîc art. 3. ait: Angelus absque omni dubio peccauit, appetendo esse vt Deus sed hoc potest intelligi dupliciter: vno modo per

Digitized by Google

per æquiparantiam; alio modo per similitudinem: primo quidem modo non potuit appetere esse vt Deus. Quod etiam docet S. Anselmus in lib. de casu diaboli cap. 4. vbi sic introducit Discipulum loquentem: Si Deus cogitari non potest, nisi ita solus, vt nihil illi simile cogitari possit; quomodo potuit diabolus velle, quod non potuit cogitare? non enim ita obtusæ mētis erat, vt nihil aliud simile Deo cogitari posse nesciret. Et hoc dictum virtualiter approbat, dum non refutat, & assignat alium modū quo Angelus primò peccare potuit, & de facto peccauit. Deinde probatur prima ratione indicata à D. Thoma, & iam tacta in ipsa conclusione: Vt aliquid appetatur absolute efficaciter, debet apprehendi & iudicari ab intellectu, vt quid bonū & conueniens ipsi appetenti, & vt sic proponi voluntati; non enim potest voluntas ferri appetitu absoluto & efficaci, nisi in bonum sibi ab intellectu propositum; quod quidem sit verum bonum, si iudicium intellectus sit verum; vel sit tantum bonum apparens, si iudicium intellectus sit falsum; quia ex vna parte voluntas est naturaliter determinata ad bonum, ex alia verò est subordinata intellectui; vnde fertur semper in bonum cognitum: vt autem aliquid apprehendatur & iudicetur ab intellectu, vt quid bonum & conueniens ipsi appetenti, debet apprehendi & iudicari vt quid possibile ipsi; nam possibilitas siue ratio entis possibilis est primum fundamētum, & prima radix bonitatis & aliarum proprietatum entis; imò implicat aliquid concipi vt bonum & conueniens alicui, nisi intelligatur vt perficiens ipsum, ac proinde vt possibile coniungi ipsi aliquo modo; & è contra quod apprehenditur & iudicatur vt impossibile, respectu alicuius, non potest apprehendi & iudicari vt quid bonum & conueniens ipsi: sed non potuit apprehendi & iudicari omnimoda æqualitas per æquiparantiam cum Deo, ab Angelo vt sibi possibilis, saltem in illo principio, in quo perfectissimus eius intellectus, nullo modo affectu poterat obcæcari, vt sic turpiter erraret: ergo primum Angeli peccatum non fuit appetere absolutè & efficaciter omnimodam æqualitatem per æquiparantiam cum Deo. Tria ad hanc rationem respondent aduersarij. Primum est, quòd potuit ante peccatum esse error in intellectu Angeli, & ita potuit falsò iudicare possibilem sibi hanc omnimodam æqualitatem cum Deo. Secundum est, quòd in intellectu Angeli potuit esse falsa apprehensio de possibilitate huius omnimodæ æqualitatis, quamuis non fuerit falsum iudicium, in quo tantùm est error, cum in eo tantùm sit affirmatio & negatio; & hanc falsam apprehensionem potuit sequi appetitus talis æqualitatis. Tertium tandem est, quòd posita illa falsa apprehensione simplici de possibilitate huius omnimodæ æqualitatis (potuit enim hoc impossibile apprendi falsò, tanquam possibile, sicut falsò apprehendimus Deum esse corporeum) potuit esse in Angelo aliquis appetitus subitaneus talis æqualitatis, qui proinde sit tantùm imperfectè liber: hic enim appetitus non procedit ex ponderatione rationum, sed quasi ex instinctu naturæ. Sed tamen hæ omnes responsiones in multis deficiunt. Prima quidem deficit: tum quia in Angelis error est pœna peccati, vnde non potuit præcessisse primū peccatū; subsequitur autem, quia per peccatum acquisiti sunt habitus vitiosi, quibus intellectus Angelicus obscuratur & perturbatur; tum quia, licet in aliis tunc Angelus potuisset errare, non tamē potuit errare in his duobus principiis sibi euidenter notis; quod scilicet ipse esset ens per participationem, & Deus ens per essentiam; se enim perfectè cōprehendebat, & in seipso cognoscebat Deum perfectè, quantū ad eius perfectiones lumine naturali cognoscibiles; & ex his duobus principiis facilè deducebat, quod non poterat habere omnimodam æqualitatem cum Deo, cum sit impossibile ens per participationem æquari omnimodè enti per essentiam, sicut nec partem æquari toti; maximè quia ens per participationem habet esse receptum, ens verò per essentiā est suum esse per se subsistens. Secunda autem deficit: tum quia est necessarium iudicium practicum, imò & imperium saltem virtuale, & hoc vt efficaciter moueatur voluntas ad prosecutionem alicuius obiecti, vt dicetur suo loco: tum quia intellectus ob suam eminentiam & perfectionem, non solùm proponit voluntati obiectum conueniens aut disconueniens præcisè, sicut proponit æstimatiua appetitui sensibili propter suam limitationem; sed proponit sic conueniens aut disconueniens, facta collatione rationum, quibus apparet conueniens aut disconueniens; in quo necessariò includitur iudicium: quod ita verum est, vt etiam in actibus subitis voluntatis est subordinatio ipsorum ad iudicium intellectus ipsis proportionatum, scilicet subitum; nunquam enim aliquis appetit, quod non iudicat appetendum, iudicio subito vel deliberato, expedito vel impedito. Tertia tandem deficit: tum quia Angelus in illo principio fuit perfectissimè sui iuris ac proinde perfectissimè liber: tum quia, vt dictum est, non potuit non præcessisse perfectum iudicium circa impossibilitatem huius omnimodæ æqualitatis: tum quia primum illud peccatum Angeli fuit maximum peccatum, & ita debuit procedere ex perfecta deliberatione: vnde non potuit esse appetitus subitaneus eo modo quo intelligunt aduersarij. Denique, probatur alia ratione D. Thomæ locis citatis: quam sic proponit hîc art. 3. Et ideo dato, quod esset possibile (videlicet creaturam posse acquirere omnimodam æqualitatem cum Deo) hoc esset contra naturale desiderium: est enim vnicuique naturale desiderium, ad conseruandum suum

suum esse, quod non conseruaretur, si transmutaretur in alteram naturam: vnde nulla res, quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum, sicut asinus non appetit esse equus: quia si transferretur in gradum superioris naturæ, iam ipsum non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur: quia enim homo appetit esse in altiori gradu, quantum ad aliqua accidentalia, quæ possunt crescere absque corruptione subiecti, æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem peruenire non posset, nisi esse desineret: manifestum est autem, quod Deus excedit Angelum, non secundùm aliqua accidentalia, sed secundùm gradum naturæ; & etiam vnus Angelus alium: Vnde impossibile est, quod vnus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori; nedum quod appetat esse æqualis Deo. Hanc eandem rationem breuius, sed non minus clarè & efficaciter proponit his verbis in 2. ad Annibaldum d.5. quæst.1. art.2. Aliquis potest alterius æqualitatem appetere dupliciter. Vno modo, vt sit ei æqualis absolutè quantum ad omnia: & sic Angelus diuinam æqualitatem appetere non potuit, sicut non potuit appetere se non esse, nihil enim potest esse Deo æquale, nisi sit id quod est Deus: quia est bonitas & magnitudo per se existens, cui nihil bonitatem vel magnitudinem participans æquari potest si autem appeteret se esse hoc idem quod est alter, ex hoc ipso appetit se non esse. Vnde nullus potest appetere esse hoc, quod est alter; sed tantùm vel talis, vel taliter se habēs. Ad hanc etiam rationem D. Thomæ tria respondent aduersarij. Primum est, quod Angelus cognoscens omnimodam æqualitatem cum Deo, esse maximum bonum appetibile, non cognosceret ex positione ipsius sequi suum non esse. Secundum est, quod hæc ratio tantùm excludit appetitum absolutum & efficacem sed non inefficacem & conditionatum sic; quod Angelus appetat diuinam æqualitatem, sub hac conditione, si est compossibilis cum proprio esse Angeli. Tertium tandem est, quod per accidens potest appeti non esse, propter aliquod maximum bonum, vel tanquam medium ad illud bonum obtinendum, vel tanquam consequens obtentionem illius boni: quod confirmant multis exemplis; nam potest quis appetere non esse, ne offendat Deum; damnati appetunt non esse, vt liberentur à miseriis, quod est quoddam bonum; denique potest quis appetere vnionem hypostaticam, ad quam sequitur destructio proprij esse. Sed tamen hæ responsiones non satisfaciunt. Non quidem prima, quia vt dictum est, Angelus tunc se perfectè comprehendebat, & euidenter sciebat se non posse transferri & eleuari ad omnimodam æqualitatem cum Deo, siue ad habendam diuinam naturam, absque eo quod desineret esse, cum naturaliter sibi notum esset, se non posse esse duplicis naturæ substantialiter; ac ita non posse permanere in gradu inferiori naturæ Angelicæ, acquirendo gradum superiorem diuinæ naturæ: cum distinctio specierum secundùm diuersos gradus rerum proueniat. Nec satisfacit secunda responsio, vt ostendetur circa probationem secundæ partis conclusionis. Nec tandem satisfacit tertia: quia ex D. Thoma 1.2.q.16.art.2. vnusquisque naturaliter est determinatus ad volendum proprium esse affectu prosecutionis, cum ipsum esse propriū sit fundamentum omnium aliorum, quæ affectu prosecutionis appetit, nam illa omnia appetit vt sibi bona & conuenientia: & in hoc differt appetitus per affectum remotionis, quòd per hunc consequenter potest appeti ipsum non esse: cuius differentiæ rationem adducit D. Thomas q.16. de dæmonibus art.3. ad 5. dicens: quod cum aliquis vult à se aliquid remouere, vtitur se vt termino *à quo*, quod non est necesse saluari in motu: & ideo potest aliquis appetere se non esse, vt careat miseriis. Sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, vtitur se vt termino *ad quem*: huiusmodi autem terminum necesse est saluari in motu; & ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non manet: constat autem, quod appetitus, quo Angelus appeteret omnimodam æqualitatem cum Deo, esset per affectum prosecutionis, vnde cum ad illum sequeretur ipsum Angelum appetere se non esse, talis appetitus est impossibilis. Vnde ad primam & secundam instantiam dicendum, quod procedunt de appetitu per affectum remotionis, non autem per affectum prosecutionis: vel dicendum quod voluntas est quidem determinata quoad specificationem ad dilectionem proprij esse præcisè considerati, non autem vt habet aliquod malum adiunctum: Ad tertiam autem instantiam dicendum, quod per *ly* esse proprium, intelligitur non esse existentiæ, sed esse essentiæ, siue esse essentiale specificum & indiuiduale, quo res essentialiter constat, vt constat ex D. Thomā hic art.3. vbi vtitur nomine naturæ; hoc autem esse essentiæ saluaretur in vnione hypostatica, & ita hæc potest appeti.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D. Th. q. 16. de dæmonibus art. 3. ad 9. vbi sic ait: Voluntas, quæ dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum: quia nullus tendit in id, quod existimat impossibile, vt dictum est: sed est quædam imperfecta voluntas, quæ dicitur velleitas, qua scilicet aliquis vellet id, quod existimat impossibile, sed sub hac conditione, si possibile esset. Talis autem non est voluntas auersionis & conuersionis, in qua peccatum & meritum consistit. Ex quibus cōstat iuxta mentem D. Thomæ, non posse dari actum appetitus conditionatum tantùm ex parte obiecti circa

ca impossibile iudicatum tale; sed talem actum debere esse conditionatum ex parte sui: id est non potest quasi dicere voluntas, volo hoc si esset possibile; sed debet dicere, vellem hoc si esset possibile. Deinde probatur ratione: est impossibile quod voluntas feratur actualiter extra suum obiectum, siue actu efficaci & perfecto, siue actu inefficaci & imperfecto, vt communiter conceditur, & constat inductione in omnibus potentiis; & ratione conuincitur, cum enim quælibet potentia specificetur à proprio obiecto, debet necessariò esse perfecta commensuratio inter ipsam potentiam, actum eius adæquatum, & proprium obiectum: sed obiectum propriũ voluntatis & appetitus eius, est bonum & conueniens ipsi appetenti, quod proinde debet esse & iudicari ipsi possibile, vt constat ex dictis circa primam partem conclusionis; vnde quandiu aliquid iudicatur impossibile, nullo modo potest appeti; nec ista conditio, si hoc esset possibile, facit quod tale obiectum iudicetur possibile, vt patet: ergo cum Angelus semper apprehendat & iudicet, omnimodam æqualitatem cum Deo sibi esse impossibilem, & nunquam apprehendat vt possibilem; inde est, quod nunquã potuit eam appetere, etiam inefficaciter & conditionatè, conditione se tenente ex parte obiecti præcisè: quamuis eam potuerit appetere conditionatè conditione se tenente etiam ex parte actus. Vbi nota, quod non datur possibilitas conditionata, sicut datur futuritio conditionata: cuius ratio est, quia possibilitas passiua rei dicit non repugnantiam ipsius ad esse, quæ ipsi ab intrinseco conuenit, sicut & repugnantia ad esse, quam dicit impossibilitas passiua ipsius, vnde nulla conditio adhibita potest facere, quod aliquod impossibile fiat possibile, vel possibile fiat impossibile, simpliciter loquendo: futuritio autem rei dependet ab extrinseco, scilicet à voluntate Dei quæ est causa omnium; & ita aliquid dicitur futurum absolutè, quando Deus vult vt sit absolutè; dicitur autem futurum conditionatè, quando Deus vult vt sit futurum sub aliqua conditione.

Probatur tertia pars conclusionis. Tum quia actus, quo primò Angelus peccauit, fuit appetitus circa vltimum finem, qui proinde debuit esse absolutus, & non conditionatus ex parte obiecti, secundùm communem & regularem cursum rerum: quòd ille actus fuerit circa vltimũ finem, constabit ex infra dicendis; quòd autem appetitus vltimi finis debeat esse, secundùm communem & regularem cursum rerum, absolutus, & non conditionatus, etiam patet, quia vltimus finis, in cuius adeptione consistit quies & beatitudo, toto naturæ conatu appetitur, sicut & ipsa beatitudo. Tum etiam, quia si homines graues non solent primò occupari, saltem regulariter, circa obiecta impossibilia adiecta conditione de eorum possibilitate, dum instant alia agenda; multò magis dicendum est, quod Angelus perfectissimæ & ordinatæ naturæ, non potuit primò, saltem secundùm communem & regularem cursum rerum, versari circa omnimodam æqualitatem cum Deo, appetitu conditionato & inefficaci, quamuis sic potuisset circa illam versari dum ipsi instabat maximum negotium, appetendi videlicet vltimum finem. Tum denique, quia sic appetere condtionatè omnimodam æqualitatẽ cum Deo, videlicet si esset possibilis, non est ex natura rei malum, cum possit sic bono fine appeti nempe ad magis diligendũ Deum; & aliunde esset de obiecto bono, si consideretur sub hac possibilitate: Vnde non potuit Angelus circa hoc primò peccare, secundùm communem & regularem cursum rerum.

Ad primum ergo dicendum, quòd obiectum apprehensum & iudicatum simpliciter impossibile, posita quacumque conditione ex parte ipsius, nunquam apprehenditur vt conueniens & possibile, vt dictum est: & ita volũtas nunquam actu in illud fertur, etiam imperfectè; sed tamen ferretur, si apprehenderetur vt possibile: nec experimur nos actu ferri per appetitum in id, quod iudicamus simpliciter impossibile; at tantùm experimur nos ita dispositos, quod ferremur in illud, si iudicaremus esse possibile.

Ad secundum dicendum, quòd illa ratio assignata est optima. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd Aristoteles ibi non intelligit de impossibili simpliciter, sed de impossibili tantùm ex suppositione & per accidens, videlicet de immortalitate pro hoc statu quod tamen simpliciter est possibile, vnde non mirum, si possit apprehendi & iudicari vt conueniens; & consequenter voluntas potest ferri in illud; non autem intentio & electio, hæc enim duo cum immediatè tendant ad opus, non possunt versari circa impossibile etiã per accidens, quandiu concipitur vt tale: & hoc vult D.Th. in 1. 2. loco citato, vbi sic ait. Voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti: sed voluntas incompleta est de impossibili (id est ex suppositione & per accidens tali) quæ secundùm quosdam velleitas dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis iam determinatum ad id, quod est huic agendum: & ideo nullo modo est, nisi possibilium. Deinde ad vtrumque locum D.Th. dicendum, quod licet loqueretur de impossibili simpliciter, tamen intelligit de appetitu conditionato ex parte ipsius actus, vt dictum est circa secundam partem conclusionis. Ad aliud quod subditur, dicendũ quod si Angeli damnati appetunt Deum non esse, propria malitia & odio in ipsum Deum, perturbantur & obcæcantur, ne actu considerent, quod est impossibile Deum non esse: vel etiam

Digitized by Google

etiam potest dici, quod impossibile simpliciter potest appeti per accidens, ratione alicuius boni cui coniungitur, non autem potest appeti per se siue per modum finis, siue per modum medij vtilis; & ita dæmones appetunt per accidens Deum non esse, quia per se appetunt suam beatitudinem, cui Deum opponi vident vt pote cruciantem. Nec inde sequitur, quòd potuerint appetere omnimodam æqualitatem cum Deo, per accidens; tum quia hæc, si potuisset appeti, fuisset per se appetita, vt per se bona; tum quia fuisset appetita affectu prosecutionis, & aliunde infert non esse ipsius appetentis, non autem potest quis appetere se non esse, etiam per accidens affectu prosecutionis.

Ad tertium dicendum, quòd licet voluntas habeat eandem amplitudinem, ac intellectus, si sumatur adæquatè, id est quoad velle & nolle; potest enim versari circa omne illud, circa quod versatur intellectus, vel per actum volitionis, vel per actum nolitionis, & ita potest nolle quod iudicat impossibile: tamen non est eiusdem amplitudinis, si inadæquatè sumatur quoad actum volitionis præcisè; vnde cum hic actus tantùm possit ferri in bonum & conueniens, etiā potest tantùm ferri in possibile, quod solum est conueniens. Ad illud quod subditur, dicendum talem actum fuisse conditionatum ex parte sui, & non tantùm ex parte obiecti; vnde non fuit formaliter in S. Augustino, at tantùm interpretatiuè: sic igitur debet exponi, Si ego possem esse Deus, ita vt iudicarem hoc possibile, tunc reuera elicerem hunc actum, quo mallem te, quam me esse Deum: & idem dicendum de his, qui vellent Deum infinitè amare. Et ita concludendum est, quod nullo modo possumus appetere impossibile simpliciter iudicatū tale: & quamuis aliquando experiamur nos habere complacentiam circa aliqua impossibilia simpliciter: talis complacentia non est de ipsis impossibilibus, sed de cogitatione actuali ipsorum, quæ est quid possibile positum in actu: vel talis complacentia non est actus voluntatis, at appetitus sensitiui, consequens apprehensionem simplicem sensus de possibilitate illorum impossibilium.

DVBIVM III.

Vtrum primum Angeli peccatum, fuerit appetere Vnionem Hypostaticam, vel nolle subiici Christo.

Svpponendum est, tanquam communiter receptum, fuisse reuelatum mysterium Incarnationis, statim à principio, omnibus Angelis: quod Colligitur ex S. Augustino lib. 5. de Genesi ad litteram, & D. Thoma quæstione sequenti art. 1. ad 4. vbi sic ait: Mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli à principio aliquo modo cognouerunt; maximè ex quo beatificati sunt visione Verbi. Cuius ratio est, quia Christus Dominus ex vna parte fuit præuisus & volitus ante omnem creaturam, in ordine intentionis; ex alia verò parte fuit prædestinatus in caput & Dominum omnium creaturarū, præcipuè intellectualium, ita vt ex tunc influxerit moraliter omnibus illis omnia dona tam naturalia, quam supernaturalia, quæ receperunt, vt suo loco dicetur; Deus enim voluit omnia esse propter Christum, & ad ipsum tanquam ad finem omnia alia ordinauit: propterea cōueniens fuit, vt statim ab initio reuelaretur Christus omnibus Angelis, tanquam Dominus subditis; ac proinde debuit illis reuelari mysterium Incarnationis, quod consistit in vnione hypostatica humanitatis assumptæ cum secunda persona Sanctissimæ Trinitatis. Facta autem hac reuelatione de Christo, conueniens etiam fuit, quòd Deus imposuerit omnibus Angelis præceptum adorandi Christum verum Deum & hominē, ac suum vniuersæque creaturæ Dominum: quod præceptum aliqui colligūt ex illo ad Hebræos. 1. Et cum iterum introduxit Primogenitum in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes Angeli Dei. Imò vt valde probabile docēt plures authores, quòd facta hac reuelatione de Christo Domino, debuerunt Angeli ex naturali obligatione, absque speciali præcepto positiuo, Christum adorare, tanquam Deum ac Dominum suum, ipsique subiici; ex dignitate quippe eius personæ consequitur talis obligatio, vt docent Ambrosius, & alij Sancti Patres, imò & Glossa super cap. 2. epistolæ ad Hebræos, vbi Apostolus explicat litteraliter de Cristo, illud psalmi 8. Gloria & honore coronasti eum, & constituisti eum super opera manuum tuarum: omnia subiecisti sub pedibus eius. Tandem sequitur ex prædicta reuelatione, Angelos fuisse obligatos non repugnare diuinæ dispositioni circa Vnionem hypostaticam. Ex his autem, tanquam certis & indubitatis, sequitur præsens dubium, Vtrum primum Angeli peccatū fuerit, appetere Vnionem hypostaticam, vel nolle subiici Christo.

Prima opinio aliquorum extra scholam D. Thomæ, præcipuè Suaris lib. 7. de malis Angelis cap. 13. asserit, primum Angeli peccatum fuisse appetere vnionem hypostaticam: cui alij addunt, tale primum peccatum fuisse in hoc consummatum, quod Angelus videns non sibi concedendam hanc vnionem hypostaticam, inuidit illi homini futuro Deo, noluit ei subiici, & occidere appetiit. Probatur hæc opinio, quātum ad primam partem, authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. Isaiæ 14. sic describitur primum Angeli peccatum: In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, ascendam, super

Digitized by Google

super altitudinem nubium, similis ero altissimo. Ezechielis. 28. habetur: Dixisti, Deus ego sum, & in cathedra Dei sedi. Item Eleuatum est cor tuum, quasi cor Dei: quæ omnia indicant Angelum primò peccasse appetendo esse Deum; non quidem per transmutationẽ sui in Deum, aut per participationem diuinæ naturæ, quasi realiter multiplicabilis numero, cum vtrumque videret esse simpliciter impossibile; sed per vnionem hypostaticam, per hoc quod eius natura assumeretur à Deo, sicut assumendam nouerat humanam Christi naturam. Idem videntur docere Augustinus & Bernardus postea citandi: ergo primum Angeli peccatum fuit appetere Vnionem hypostaticam.

Secundò, primum Angeli peccatum fuit maximè superbiæ, quæ secundùm occurrentes circunstantias tunc esse potuit, vt constat ex modo loquendi sacræ Scripturæ, ac Sanctorum Patrum; maior quippe superbia excogitari nequit, quam prædictis Isaiæ & Ezechielis testimoniis describitur, vt consideranti patet; & consequenter talis superbia debuit esse appetitus inordinatus summæ excellentiæ, quam tunc Angelus potuit sibi appetere: sed summa excellentia, quam tunc Angelus potuit sibi inordinatè appetere, fuit Vnio hypostatica; quod sit sũma excellentia possibilis creaturæ, patet, quia per eam eleuatur ad esse diuinum; quod eam potuerit appetere, etiam patet, quia per reuelationem nouerat eam creaturæ possibilem; quod tandem inordinatè eam appetierit, constat, quia eadem reuelatione nouerat, diuinam esse dispositionem, quod talis vnio soli humanitati cõcederetur, & huic dispositioni diuinæ tenebatur subiici, & non repugnare: ergo primum Angeli peccatum, fuit appetere Vnionem hypostaticam.

Tertiò, probatur quoad secundam partem, authoritate Sanctorum Patrum. Augus. lib. 11. de Genesi ad litteram cap. 14. sic ait de primo Angeli peccato: Porro hæc inuidia sequitur superbiam (vtique circa vnionem hypostaticam; circa idem quippe obiectum debuit esse superbia & inuidia Angeli quamuis sub diuersa ratione), non præcedit: non enim causa superbiendi est inuidia, sed causa inuidendi est superbia: cum enim superbia sit amor excellentiæ propriæ, inuidia verò sit odium fœlicitatis alienæ, quid vnde nascatur, satis in promptu est: ergo primum Angeli peccatum fuit consummatum in inuidia fœlicitatis Christi. Quod etiam noluerit subiici Christo, hoc suadet maxima illius Angeli descripta superbia, adiuncta cognitione dignitatis suæ supra naturam humanam, cui inuidebat eleuari ad Vnionem hypostaticam. Quod tandem appetierit Christũ occidere, colligitur ex illo Ioannis 8. Ille (scilicet diabolus) homicida erat ab initio, & in veritate non stetit.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd primum Angeli peccatum, non fuit appetere Vnionem hypostaticam 2. aut nolle subiici Christo, ipsique inuidere, & velle eum occidere 3. quamuis omnia illa peccata, statim post primum, commisisse credendum sit. Ita communiter discipuli D. Thomæ, ac plures alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum, quos referemus dubio 5. ex illis enim habetur, primum Angeli peccatum fuisse in hoc, quod superbierit circa propriam excellentiam: vnde Ezechielis 28. sic describitur primum Angeli peccatum: Eleuatum est cor tuum in decore tuo: perdidisti sapientiam tuam in decore tuo, in terram proieci te: ergo cum ille Angelus non habuerit excellentiam vnionis hypostaticæ, vt plusquam certum est, primum eius peccatum non fuit appetere Vnionẽ hypostaticam. Deinde probatur ratione, Primum Angeli peccatum debuit esse primus motus siue appetitus inordinatus ipsius circa suum vltimum finem, vt fusè probabitur dubio 5. & nunc breuiter suadetur: tum authoritate D. Thomæ 1. 2. q. 163. art. 1. in simili de primo peccato hominis, vbi sic ait, Ille motus habet rationem primi peccati, in quo prius inordinatio inuenitur; manifestum est autem, quòd primò inuenitur inordinatio in motu interiori animæ, quam in actu exteriori corporis; inter motus autem interiores prius mouetur appetitus in finem, quã in id quod quæritur propter finem; & ideo ibi fuit primũ peccatum hominis, vbi potuit esse primus appetitus inordinati finis: tum etiam, quia primum quod occurrit creaturæ intellectuali, est determinare de vltimo fine, siue intendere ad vltimum finem in particulari, cum in adeptione ipsius debeat consistere eius beatitudo & perfecta quies, ad quam naturaliter tendit natura; quod ita regulare est, vt secundùm communem cursum aliter fieri non possit; vnde primum Angeli peccatum, cum certum sit fuisse in actu connaturali, secundùm communem ac regularem cursum, fuit circa suum vltimum finem, quodammodo intrinsecum, & non tantùm extrinsecum: sed vnio hypostatica, quamuis sit finis extrinsecus omnium creaturarum, in quantum ad eius exaltationem omnes creaturæ sunt conditę, iuxta illud Apostoli, Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei; tamen non est vltimus finis intrinsecus Angeli, scilicet ab ipso adipiscendus, & possidendus; qui proinde ipsum sollicitet in primo instanti perfectæ deliberationis; cum nec naturaliter ordinetur Angelus ad habendam vnionem hypostaticam, nec supernaturaliter ad eam habendam eleuetur: ergo primum Angeli peccatum, non fuit appetere Vnionem hypostaticam.

Probatur secunda pars conclusionis, quan-

tum ad primum, ratione D.Thomæ 2.2. q.163. art.1. vbi sic ait: Naturaliter autem est prius bonum malo; Vnde & omnes passiones, quarum obiectum est bonum, naturaliter sunt priores passionibus quarum obiectum est malum, vnaquæque scilicet sua passione opposita: quia enim bonum quæritur, ideo refutatur oppositum malum: ergo, cum subiici Christo habeat rationem mali, respectu Angeli mali, cum in illud feratur actu nolitionis, quæ est tantùm circa malum; inde est quod nolle subiici Christo non fuit primum Angeli peccatum; sed fuit appetere aliquid inordinatè actu volitionis siue affectu prosecutionis. Quod etiam probatur ratione adducta pro prima parte. Probatur quantum ad secundum & tertium; tum ex dictis circa primam partem conclusionis; tum quia inuidere alicui, ipsumque velle occidere, reperitur in Angelo malo, per hoc quod hic apprehendit fœlicitatem illius vt sibi contrariā: quod non esset, si non afficeretur inordinatè circa propriam excellentiam; cum enim Deus accommodatè distribuat vnicuique sua bona, nunquam bonum vnius est contrarium bono alterius, nec fœlicitas vnius impedit fœlicitatem alterius, quandiu vnumquodque appetit ordinatè suum bonum: ergo primum Angeli peccatum non fuit inuidere Christo, & velle eum occidere, sed prius fuit Angelum inordinatè ac superbè affici circa propriam excellentiam.

Probatur tertia pars conclusionis. Commisso primo peccato, circa propriam excellentiam, remansit Angelus deordinatus, & sua malitia obcæcatus, vt inordinatè appeteret omne illud, quod apprehēdit cōducere ad propriam excellentiam, affectu prosecutionis; affectu verò remotionis, omne illud, quod apprehendit contrarium eidem propriæ excellentiæ, dummodo non apprehendat illud vt simpliciter impossibile: sed commisso primo peccato, Angelus apprehendit vt conducens ad propriam excellentiam vnionem hypostaticā, nolle subiici Christo, ipsi inuidere, & occidere ipsum: ergo credendum est commisisse hæc peccata, & plura alia, statim post primum, in eodem tamen statu viæ: nunc enim propter odium in Deum conceptum, ac obstinationem in malo, non potest appetere vnionem hypostaticam, cum per illam deberet Deo coniungi in vnitate personæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Angelus primo suo peccato appetiit quidem virtualiter, implicitè, & interpretatiuè esse Deum; quia vt dicetur infra, appetiit suam excellentiam, tanquam summum suum bonum; & voluit in se quiescere, tanquam in vltimo sui fine; & sic voluit sibi attribuere rationem vltimi finis, soli Deo conuenientem: non autem appetiit formaliter & explicitè esse Deum, vel per omnimodam æquiparantiam, vel per vnionem hypostaticam. Quod constat ex ipsismet testimoniis Scripturæ in contrarium adductis: in primo enim Isaiæ tota elatio Angeli ad hoc tendit, vt sit similis Altissimo: in secundo autem Ezechielis explicatur, quo sensu Angelus dixit, Deus ego sum, & in Cathedra Dei sedi; dum postea subiungit, Eleuatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo, id est in contemplatione propriæ excellentiæ superbisti, eam quasi tibi sufficientem existimans; propterea dixit etiam ei propheta, eleuatum est cor tuum, quasi cor Dei, vt indicaret tantùm appetiisse similitudinem Dei in prædictis.

Ad secundum dicendum, quòd primum Angeli peccatum fuit maximæ superbiæ, non tamen fuit circa vnionem hypostaticam: quòd fuerit maximæ superbiæ, constat, quia sibi arrogauit rationem vltimi sui finis, soli tamen Deo conuenientem: quòd autem non fuerit circa vnionem hypostaticam, constat ex dictis, quia hæc non est obiectum, quod primò occurrerit Angelo, in illo instanti viæ primo simul & vltimo plenæ suæ deliberationis: & ita non fuit primum Angeli peccatum circa vnionem hypostaticam, sed circa vltimum finem ipsiusmet Angeli. Ex illo autem primo peccato circa vltimum finem, secuta sunt in posteriori naturæ plura alia peccata in Angelo; nam præter supradicta subsecutum est odium Dei, vt pote resistentis eius superbiæ, inuidia erga Christum de vnione hypostatica, & similia, in quibus nunc perseuerat.

Ad tertium dicendum, quòd plura peccata, quæ subsecuta sunt primum Angeli peccatū, possunt dici complementū illius primi peccati superbię: quod tamē negamus fuisse superbiæ circa vnionem hypostaticam, propter rationem adductam; non enim est necesse, quòd talis superbia & inuidia sint de eodem obiecto, sed sufficit quod sint de obiectis quodammodo coordinatis: Vnde dicimus, quòd primum Angeli peccatum fuit superbiæ circa propriam excellētiam, ad quod subsecutum est aliud inuidiæ erga Christum de vnione hypostatica, & erga Angelos bonos ac homines de eorum fœlicitate; per hoc quod apprehenderit vnionem hypostaticam Christo concessam, & fœlicitatem Angelorum ac hominum contrariari propriæ excellentiæ. Ad aliud patet ex dictis, quomodo nolle subiici Christo, non potuerit esse primum Angeli peccatum; quamuis subsecutum sit ad illud primum, propter maximam Angeli superbiam, qua voluit aliis præesse, & noluit subesse inferiori naturæ humanæ. Ad aliud dicendum, quòd quamuis concedatur Angelū ab initio appetiisse occidere Christum; debet tamen intelligi in posteriori naturæ, post primum peccatum superbiæ circa propriam

excel

excellentiam, cui contrariam apprehendit maximam Christi dignitatem. Deinde dicendum cum S. Augustino libro 11. de Ciuitate Dei cap. 13. quod homicida diabolus dicitur fuisse ab initio, hoc est ab initio humani generis,& in veritate non stetit ab initio suæ conditionis: quia videlicet statim ab initio humani generis, primos parentes tentando,occidit ipsos eorumque posteros, morte spirituali; cum propter peccatum originale ex tentatione diaboli commissum, primi parentes fuerint priuati gratia sanctificante & iustitia originali, in quibus erat perfectissima spiritualis animæ vita; & iis nascantur priuati eorum filij (exceptis Christo,qui non est filius Adæ secundùm seminalem originem, sed tantùm secundùm corpulentam substantiam: Et Beatissima Virgine Dei genitrice Maria,ex singulari priuilegio.)Potest etiam diabolus dici homicida hominum ab initio humani generis, etiam quantum ad mortem corporalem,sed remotè & occasionaliter,in quantum fuit causa moralis peccati originalis, & mors corporalis intrauit in mundum propter illud peccatum.

DVBIVM IV.

Vtrùm primum Angeli peccatum, fuerit appetere tyrannicum principatum supra alias creaturas inferiores.

SVpponendum est, quòd inter Angelos est principatus legitimus; perfectiores enim Angeli,tum in naturalibus,tum in donis supernaturalibus principes sunt inter alios:ponuntur autem tres præcipui principatus sub nomine Hierarchiæ; Hierarchia quippe idem est,ac sacer principatus, sub quolibet verò principatu siue Hierarchia sunt tres ordines:sub primo & supremo sunt Seraphin, Cherubin, & Throni: sub secũdo & medio sunt Dominationes,Principatus,& Potestates: sub tertio & infimo sunt Virtutes, Archangeli, & Angeli; quamuis alij constituant in secunda Hierarchia Virtutes,& in tertia Potestates, quorum omnium nomina & officia egregiè interpretatur S.Gregor. Homilia 34. in Euangelia. Licet autem determinentur hi tres principatus Angelorum, propter notabilem & eximium perfectionis excessum vnius supra alium: tamen etiam quilibet ordo superior habet quendã principatum supra inferiorem,imò etiam quilibet Angelus superior supra alios omnes inferiores;qui principatus est legitimus,vt pote fundatus in eorum perfectione naturali & supernaturali; vnde in appetitu ordinato ipsius non potuit esse peccatum, imò nunc illum exercent sine peccato, dum superiores illuminant inferiores, eisque imperant. Igitur peccatum, quod esse potuit in Angelis circa principatum, debuit esse appetitus tyrannici principatus;per hoc scilicet,quod Angelus supremus vellet dominari reliquis ad nutum, tanquam Dominus; aut vellet omnia dona supernaturalia mediante seipso illis à Deo communicari: & idem dicendum de quolibet Angelo superiori respectu inferiorum. Vnde quærimus in præsenti dubio: Vtrum primum Angeli peccatum, fuerit appetere tyrannicũ principatum super alias creaturas inferiores,& maximè intellectuales; eadem quippe ratio est de omnibus inferioribus quantum ad hoc: non autem potest esse aliquod dubium in ordine ad Deum, vel ad creaturas superiores; quia naturaliter sciebant Angeli, nec ignorare poterant omnes creaturas Deo esse subiectas,& inferiores superioribus; vnde non potuerunt Angeli inferiores appetere tyrannicum principatum in superiores, saltem quantum ad naturalia, cum illum iudicarent esse impossibilem; & ita tantùm restat dubium de superioribus in ordine ad inferiores per distributionem accõmodam. Dubium autem est de primo peccato, nam quòd etiam circa hoc postea peccauerint valde credibile est,ob immensam Angeli mali superbiam: procedit autẽ principaliter de primo Angelo peccante,cum in ipso fuerit maius motiuum huius appetitus inordinati; ipse quippe,iuxta probabiliorẽ sententiam,fuit primus& supremus inter omnes Angelos,vt infra dicetur.

Prima opinio Molinæ hîc art.3. Becani 1.p. tractatu 3.cap.4.q.8. & aliorum asserit,primum Angeli peccatum fuisse, appetere tyrannicum principatum supra alias creaturas inferiores. Probatur authoritate sacræ Scripturæ:Isaiæ 14. sic describitur primum Angeli peccatum, inducendo Angelum superbum ita loquentem; *In cœlum conscendam,super astra Dei exaltabo solium meum, similis ero altissimo:* quibus verbis exprimitur appetitus inordinatus Angeli, de principatu super alias creaturas intellectuales sibi inferiores;nam per astra Dei intelliguntur Angeli, vt constat ex eodem capite, dum primo Angelo peccanti dicitur: *Quomodo cecidisti de cœlo Lucifer,qui mane oriebaris:* Vnde primum hunc Angelũ voluisse exaltare solium suum super astra Dei,est,ipsum appetiisse tyrannicum principatum super alios inferiores: & in hoc voluit esse similis altissimo, qui habet legitimum principatum super omnia. Item Ezechielis 28. dicitur: *Eleuatum est cor tuum in decore tuo,*quod idem est,ac delectatus in tua perfectione & excellentia,voluisti tyrannicè præesse ac principari aliis creaturis,quę non sunt ita perfectæ & decoræ: ergo primum Angeli peccatum, fuit appetere tyrannicum principatum supra alias creaturas inferiores.

Secundò, probatur authoritate Sanctorum Patrum. Aug. lib. 11. super Genesim ad litterã cap. 23. loquens de Angelo peccante sic ait: *Propriæ potestatis delectatione corruptus est:*

Digitized by Google

Sed Clarius lib. 14. de Ciuitate Dei cap. 11. ait: Postea verò quam superbus ille Angelus, ac per hoc inuidus à Deo ad semetipsum conuersus, & quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spirituali paradiso cecidit. Gregorius magnus lib. 23. moralium cap. 4. ait de hoc primo Angeli peccato: Despecto bono societatis Angelorum, sedem suam ad Aquilonē ponens, & Altissimi similitudinem superbè appetens, per iniquum desiderium quasi ad quoddā culmen conatus est singularitatis ascendere. Bernardus serm. 17. in Cantica sic ait: Ipse autem, si hoc præsciuit (id est prædestinationem hominum ad fœlicitatem Angelis & hominibus communem) in liuore suo inuidit, & molitus est habere subiectos, socios dedignatus: quæ omnes authoritates exprimunt in Angelo peccante, appetitum tyrannici principatus super alias creaturas inferiores: ergo in hoc appetitu fuit primum Angeli peccatum.

Tertiò, Primum Angeli peccatū debuit esse in appetitu inordinato alicuius boni valde ipsi connaturalis, & cuius consideratio ipsi statim occurrerit; nam ex qua parte bonum illud est valde connaturale Angelo, Angelus quasi connaturaliter subitò illud appetiit; ex qua verò parte eius consideratio Angelo statim occurrit, primò illud appetiit, & peccauit quia inordinatè appetiit: sed illud bonum valde Angelo connaturale, & cuius consideratio statim ipsi occurrit, est tyrannicus principatus supra alias creaturas inferiores, cum enim comprehenderet propriam excellentiam, & perfectionem suam eminentem supra alias creaturas inferiores, quas etiam comprehendebat, quodammodo naturale ipsi fuit, velle omninò eis præesse ac principari: ergo primum Angeli peccatum, fuit appetere tyrannicum principatum supra alias creaturas inferiores; maximè cum sit fundamentum huius in sacra Scriptura.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd primum Angeli peccatum, non fuit appetere tyrannicum principatum supra alias creaturas inferiores. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & plures alij.

Probatur conclusio authoritate D. Thomæ, tum 3. contra Gentes cap. 109. tum hîc art. 3. vbi postquam in alio appetitu inordinato constituit primum Angeli peccatum, loquens de hoc appetitu tyrannici principatus, constituit in eo aliud consequens peccatū; vnde ait: Quia verò quod est per se, est principiū & causa eius quod est per aliud; ex hoc etiam consecutum est, quod appetiit aliquem principatum super alia habere, in quo etiam peruersè voluit Deo assimilari.

Secundò, probatur triplici ratione. Prima est, quam indicat D. Thomas verbis relatis, & sic paulò amplius expenditur: Illud quod est per se, est principium & causa eius quod est per aliud, vt communiter conceditur, & constat ex ipsis terminis, nam esse per se est quid absolutum ac independens, esse verò per aliud est respectiuum ac dependēs: sed appetere tyrannicum principatum supra alias creaturas inferiores, est Angelo accessoriū, ac ita per aliud; hoc enim importat, quod appetat propriā excellentiā in ordine ad alios, ac proinde ex consequenti; cum tamen illam possit perse primò, & in se absolutè appetere per motum vltimi finis *cuius gratia*, & in ordine ad seipsum vt ad finem *cui*: constat autem quòd illam appetere hoc vltimo modo est quid in ipsa prius ac per se, appetere verò illam priori modo, est quid in ipsa posterius ac per aliud; rei siquidem absolutæ consideratio in seipsa, est prior & per se; consideratio autem eius in ordine ad aliud extrinsecū, est consideratio posterior, accessoria, & per aliud: ergo cum primum Angeli peccatum fuerit circa aliquod bonum per se primò appetitum, quamuis inordinatè, vt amplius declarabitur dubio sequenti; non fuit appetere tyrannicum principatum super alias creaturas inferiores. Secunda ratio est, quia primū Angeli peccatum non fuit circa aliquod obiectum malum verè, & apparenter bonum, cum ante primum peccatum non fuerit error in intellectu Angeli; at fuit circa aliquod obiectum bonum verè, quod tamen inordinatè & malè malus ipse appetiit, vt docet D. Thomas hîc art. 1. ad 4. & infra probabitur: sed tyrannicus principatus est obiectum verè malum; & non potuit tunc absque errore apprehendi ab Angelo, nisi vt malum; nec etiam potuit tunc esse circa hoc in Angelo inconsideratio, cum enim esset perfectè in actu circa omnia naturalia, quando tunc occurrit illud obiectum, non potuit non apprehendere comprehensiuè, quiquid est de ratione naturali ipsius: ergo primum Angeli peccatum non fuit appetere tyrannicum principatum super alias creaturas inferiores. Tertia ratio est, quia primum Angeli peccatum fuit superbiæ propriè & specialiter dictæ, vt dictū est supra: sed appetere tyrannicum principatum super alios, non est peccatum superbiæ propriè & specialiter dictæ; at ambitionis, quæ est filia superbiæ, & cuius proprius actus est inordinata appetitio excellentiæ, non quidem absolutè & simpliciter (sic enim pertinet ad superbiam propriè & specialiter dictam) sed excellentiæ in honoribus & dignitatibus; vel est peccatum præsumptionis, quæ etiam est filia superbiæ, & cuius proprius actus est immoderata appetitio excellentiæ in actionibus & ministeriis exercendis: ergo primum Angeli peccatum non fuit appetere tyrannicum principatum super alias creaturas inferiores.

AD primum ergo dicendum, quòd ex his testimo

testimoniis sacræ Scripturæ colligitur quidem, Angelum peccasse appetendo tyrānicum principatum super alias creaturas inferiores: sed non colligitur sic primò peccasse, at euidenter colligitur prius peccasse peccato superbiæ propriè & specialiter dictæ, inordinatè appetendo propriam excellentiam in seipsa; quandoquidem in primo testimonio prǣmittitur Angelum dixisse, in cœlum conscendam, quod est superbè eleuari in contemplatione propriæ excellentiæ secundùm seipsam; postea subiungitur, super astra Dei exaltabo solium meum, in quo ponitur inordinata appetitio huius tyrannici principatus super alias creaturas inferiores; & in vtroque voluit esse similis altissimo: in secundo autem testimonio tantùm habetur: quod Angelus superbiuit circa propriam excellentiam; quod debet intelligi circa ipsam in se absolutè sumptam, & non in ordine ad alios, cum consideratio rei in seipsa sit prior, quatenus independens ab extrinseco; consideratio autem ipsius in ordine ad aliud, est posterior, vt pote dependens ab extrinseco.

Ad secundum dicendum, quòd ex primo testimonio S. Augustini solùm habetur, quòd Angelus peccauit in delectatione propriæ potestatis: & quamuis concedatur, quod ibi nomine propriæ potestatis intelligitur hic tyrannicus principatus; (potest enim intelligi propria virtus, perfectio & excellentia;) adhuc tamen non habetur, quod primò peccauit appetendo hunc tyrannicum principatum; nam S. Augustinus præmiserat: factus, continuò se à luce veritatis auertit superbia tumidus: & postea subiunxit: & propriæ potestatis delectatione corruptus est. In secundo autem testimonio Augustinus præmittit appetitui tyrannici principatus superbiam Angeli, inuidiam, auersionem à Deo, & conuersionem inordinatam ad seipsum. Ad authoritatem S. Gregorij similiter dicendum, quod quidem Angelus conatus est ascendere culmen singularitatis, per hoc quod sedem suam ad Aquilonem voluit ponere, & similitudinem Altissimi superbè appetiit; non autem per hoc quod primò appetiit tyrannicum principatum super alias creaturas inferiores. Similiter ad authoritatem D. Bernardi dicendum, quod solùm probat Angelum peccasse, appetendo tyrannicum principatum, non autem probat sic primò peccasse, nam præmittit eius inuidiam, & consequenter superbiam, ex qua oritur inuidia.

Ad tertium dicendum, quod propria Angeli excellentia in ordinem ad ipsummet Angelum cōsiderata, per modū beatitudinis obiectiuæ, est bonū magis connaturale, & prius occurrens ipsi Angelo, quā ipsamet excellentia in ordine ad alios, vt dictum est; ideo quippe vult Angelus suam excellentiam in ordine ad alios, quia ipsā vult in seipsa, & in ordine ad seipsum.

DVBIVM V.

Vtrum primum Angeli peccatum, fuerit in appetitu inordinato suæ beatitudinis naturalis.

Svpponendum est ex dictis, quòd Angelus ab initio suæ creationis fuit beatus beatitudine naturali: & in hac beatitudine consistebat summa eius excellentia & perfectio naturalis quandoquidem beatitudo naturalis est summum bonum ordinis naturalis; sicut beatitudo supernaturalis est summum bonum ordinis supernaturalis, & propterea in ipsa consistit summa excellentia & perfectio supernaturalis creaturæ intellectualis. Igitur quærimus in præsenti, vtrum primum Angeli peccatum, fuerit in appetitu inordinato suæ beatitudinis naturalis, siue in appetitu inordinato propriæ excellentiæ & perfectionis prouenientis ex actuali possessione talis beatitudinis; cuius proinde appetitus est satietatis, & non desiderij. Hoc autem dubium maius habet fundamentum, si supponatur id quod est probabilius, nempe Angelum supremum inter peccantes fuisse supremum inter omnes: cum enim hoc supposito primus Angelus & supremus inter peccantes, fuerit perfectissimus omnium per se primò in ordine naturali, & ex consequenti etiam in ordine supernaturali, quia Deus largitus est gratiam Angelis iuxta quantitatem suorum naturalium; vnde est quod fuerit beatissimus & fœlicissimus omnium beatitudinē naturali, ac proinde in eo fuit maius motiuum superbiendi circa suam beatitudinem naturalem, ac propriam excellentiā ex ea prouenientem, quæ est ratio, qua vtitur D. Thomas ad probandum hic art.7. quod Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes, quod etiam potest probari multiplici authoritate sacræ Scripturæ, ac Sanctorum Patrum: Iob cap.40. dicitur, ipse est principium viarum Dei, id est excellentissima creaturarum, vt ibidem exponit D. Thomas: quod autem sit ibi sermo de primo Angelo peccante siue de diabolo, constat ex his quæ consequenter dicit cap.41. dicit enim, Ipse est rex super omnes filios superbiæ; & mentionem faciens de eius casu addit; Cum sublatus fuerit, timebunt Angeli, & territi turbabuntur; quasi admirantes iudicium diuinæ sapientiæ, quod permiserit cadere perfectissimam omnium creaturarum. Hanc sententiam communiter ferè amplectuntur omnes Sancti Patres. Augustinus lib. 1. de mirabilibus sacræ Scripturæ c.1. Hieronymus in c.40. Iob. Gregorius lib.4. moraliū c.12. & sæpe in sequentibus. Chrysostomus homilia 3. & 5. Bernardus, lib. de gradibus humilitatis, & in sermone 1. aduentus. Hanc etiam docent Origenes tract. 9. in Mattheum, Tertullianus lib. 2. contra Martianum, & communiter Theologi: non tamen propterea contra

contraria opinio est erronea aut temeraria, vt docet D. Th. hîc art. 7. vbi postquam prælegit nostram sententiam tanquam probabiliorem, subiungit: non est tamen inde alij opinioni præiudicandum; & hoc dixit ex reuerentia quam habet in Sanctos Patres, prius quippe citauerat pro illa opinione. S. Damascenum, qui libr. 2. cap. 4. dicit, quod Angelus maior eorum, qui peccauerunt, fuit terrestri ordini prælatus, idest supremus inter inferiores: nec ita vrget in contrarium authoritas sacræ Scripturæ, vt non possit debitè explicari.

Prima opinio Molinæ hîc art. 3. Suaris lib. 7. de Angelis cap. 10. & aliorum, negat primum Angeli peccatum fuisse in appetitu suæ beatitudinis naturalis. Probatur, tum authoritate S. Anselmi lib. de casu diaboli, vbi dicit, diabolum in suo primo peccato, id appetiisse, ad quod peruenisset, si stetisset: tum quia Angelus non potuit peccare, nisi per actum liberum, vt ex se patet, cuius scilicet fuerit Dominus: sed Angelus non habuit, nec habere potuit actum liberum circa suam beatitudinem naturalem; cum voluntas sit naturaliter determinata, tam quoad specificationem, quam quoad exercitium, ad volendum bonum & beatitudinem: ergo primum Angeli peccatum non fuit in appetitu deordinato suæ beatitudinis naturalis.

Secundò, Intellectus & voluntas in multis conueniunt, propter maximam eorum sympathyam; & præcipuè quantum ad hoc, quod eorum actus sint recti, vel inordinati: sed ad deordinationem totalem actus intellectus speculatiui non sufficit, quod intellectus apprehendat esse separata, quę actu sunt à parte rei cöiuncta, at requiritur quod ita de facto iudicet: ergo etiam non sufficit ad totalem deordinationem appetitus voluntatis, quæ sufficiat ad peccatum, quod appetat beatitudinem naturalem sine ordine ad supernaturalé; at requiritur quod appetat positiuè & formaliter, habere beatitudinem naturalem sine supernaturali.

Tertiò, Si primum Angeli peccatum fuit in appetitu inordinato beatitudinis naturalis, non potuit talis inordinatio appetitus in alio consistere, quam in hoc quod Angelus appetiit suam beatitudinem naturalem, non seruando regulam à Deo præfixam tali appetitui, quod scilicet ita feratur in beatitudinem naturalem, vt ipsam ordinet ad beatitudinem supernaturalem, tanquam in vlteriorem, imò vltimum simpliciter finem: sed primum Angeli peccatum non potuit in hac dordinatione præcisè consistere; quia primum Angeli peccatũ fuit superbiæ propriè & specialiter dictæ, ac proinde fuit peccatum commissionis; prædicta autem inordinatio est peccatum omissionis; vel ad summum fuit peccatum pusillanimitatis, quia voluntas Angeli quieuit in minori bono beatitudinis naturalis, & voluit tendere ad bonum excellens & arduum beatitudinis supernaturalis: ergo primum Angeli peccatum non fuit in appetitu inordinato suæ beatitudinis naturalis.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod primum Angeli peccatum verè fuit in appetitu inordinato suæ beatitudinis naturalis. 2. hæc autem inordinatio fuit in hoc, quod Angelus in illo primo instanti perfectæ suæ libertatis & deliberationis appetiit suam beatitudinem naturalem, non seruando regulam à Deo præfixam, siue non ordinando ipsam in beatitudinem supernaturalem: quod idem est, ac Angelum appetiisse appetitu satietatis, siue dilexisse propriam excellentiam prouenientem ei ex beatitudine naturali, non ordinando eam ad Deum vt authorem supernaturalis beatitudinis, seu vt obiectum visionis beatificæ, tanquam ad vltimum finem simpliciter. Ita docent communiter discipuli D. Th. in præsenti, ac plures alij.

Probatur conclusio, quoad vtramq; partem, authoritate sacræ Scripturæ, ac Sanctorum Patrum. Ezechielis 28. describitur primum Angeli peccatum, in hoc quod eleuatum est cor eius in consideratione maximæ suæ perfectionis & excellétię, & inordinatè sit delectatus in ea: Vnde dicitur, In sapientia & prudentia tua fecisti tibi fortitudinem: & acquisisti aurum & argétum in thesauris tuis: in multitudine sapientiæ tuæ eleuatum est cor tuum in robore tuo. Et inferius: Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, & perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti: omnis lapis pretiosus operimentum; Sardius, Topazius, & Iaspis; Chrysolitus, & Onyx, & Berillus; Sapphirus, & Carbunculus, & Smaragdus: aurum opus decoris tui, & foramina tua, in die qua conditus es, præparata sunt. Tu Cherub extensus & protegens, & posui te in monte sancto Dei, in medio lapidũ ignitorum ambulasti. Perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te. In multitudine negotiationis tuæ repleta sunt interiora tua iniquitate, & peccasti; Et eieci te de monte Dei, & perdidi te ô Cherub protegens de medio lapidum ignitorum. Eleuatum est cor tuum in decore tuo, perdidisti sapientiam tuam in decore tuo, in terram proieci te, &c. Augustin. lib. 12. de ciuitate Dei c. 1. in hoc ponit primum Angeli peccatũ, quia ipse sibi ad beatam vitam sufficere voluit: & subdit, Mali Angeli sua potestate (idest virtute & excellentia) potius delectati, velut bonum suum sibi ipsi essent, à superiori bono ad propria defluxerunt. Et cap. 6. ait: Ab illo, qui summè est, auersi ad se conuersi sunt; & hoc vitiũ quid aliud, quam superbia est? Gregor. lib. 34. moralium c. 14. dicit Luciferum peccasse, quia se sibi sufficere iudicauit. S. Leo epist. 93. agens de primo Angeli peccato ait: Lucifer naturali excellentia malè vsus est. Bernardus serm. 1. de verbis

Digitized by Google

verbis Isaiæ, in illud; Sedebo in monte testamenti, ait: Qui sedere præsumpsit, seipso voluit esse contentus. Ambros.epist.33.ad Demetriam,ait dæmonem in sua,quam à Deo acceperat, potētia & dignitate sibi placuisse,& propterea deiectum fuisse. Tandem D.Th. sæpe nostrā conclusionē prædicto modo explicatam docet,vt 3.cōtra Gentes cap.109.vbi sic ait:Potuit igitur in voluntate substantiæ separatæ esse peccatum, ex hoc quod proprium bonum, & perfectionē in vltimum finem non ordinauit, sed inhæsit proprio bono vt fini. & c. 110. ait: Patet etiā, quod non appetiit aliquod bonum, nisi vnum, quod est sibi proprium: sed in hoc fuit peccatum, quod prætermisit superius bonum,in quo debuit ordinari: sicut enim in nobis peccatum est ex hoc, quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis: ita in diabolo peccatum fuit in hoc, quod proprium bonum non retulit ad diuinum bonum. idem docet hîc art.3.

Secundò, probatur ratione: Primum Angeli peccatum, fuit in appetitu inordinato alicuius boni valde excellentis, ipsique Angelo proprij, & quod ipsi in illo primo instanti perfectæ deliberationis statim occurrerit; Ratio primi est, quia qui est valde superbus, vt fuit diabolus,nō superbit, nisi circa bonum valde excellens, nec curat bona ordinaria; Ratio secundi est, quia proprium est superborum potius superbire de proprio, quàm de alieno bono; Ratio tertij est, quia primum Angeli peccatum contigit in illo primo instāti perfectæ deliberationis, vnde debuit esse circa aliquod bonū, quod tunc statim occurrerit; non autē est peccatū superbiæ circa aliquod bonum,nisi in quātum appetitur inordinatè,id est nō seruata regula à superiori præfixa, vt patet: sed hoc bonum valde excellens, ipsique Angelo proprium, & quod ipsi in illo primo instanti perfectæ deliberationis statim occurrerit, fuit eius beatitudo naturalis, siue maxima eius excellētia ex eo prouenienssquod sic declaratur. Quamuis beatitudo supernaturalis & excellentia eiusdem ordinis ex ea proueniens, sint maius & excellentius bonū,quàm beatitudo naturalis & excellentia naturalis ex ea prouenienss; tamen hæc beatitudo naturalis & excellentia ex ea proueniens intellectuali creaturæ est bonum valde excellens, & magis ipsi proprium, vt pote magis cōnaturale, quam sit beatitudo supernaturalis & excellētia ex ea proueniens; vnde in ipsam beatitudinem naturalem connaturalius & intensius propendit; quia si fiat collatio inter bonum excellentius & bonum connaturalius, superbus maiorē habet propensionem circa bonū connaturalius, quam circa bonum excellentius, cæteris paribus; quia est magis intimum superbo affici circa bonum proprium,& sibi naturaliter debitum, licet minus excellens; quam affici circa bonum alienum, & sibi naturaliter non debitū, quia circa bonum proprium non habet tantā dependentiam ab alio, quantam habet circa bonum non sibi debitum, dependentiam autem abhorret superbus, & affectat independentiā: quod autem beatitudo naturalis,& excellētia ex ea proueniens statim occurrerint Angelo, in primo illo instanti perfecti deliberationis, patet; tum quia Angelus est in continua sui suæque excellentiæ contemplatione comprehensiua, potuit autem habere aliquam inconsiderationem circa beatitudinem supernaturalem, & licet illam considerauerit, non tamen habuit euidentem notitiam ipsius, cum illam tantùm ex fide apprehenderit; tum quia primum, quod alicui occurrit, est appetere suam beatitudinem & ordinare se ad vltimum suum finem, in quo debet quiescere, hunc enim appetitum maximè naturalem in omnibus creaturis experimur; beatitudo autem naturalis est per se vltimus finis intrinsecus naturæ, quamuis per accidens vt ita dicamus, siue ex extrinseca Dei eleuatione ordinetur ad alium vlteriorem finem, videlicet supernaturalem, qui consistit in clara Dei visione: quod denique appetitus ille beatitudinis naturalis, absque ordinatione ipsius ad finem supernaturalem, siue ad Deum authorem finis & ordinis supernaturalis, in Angelo fuerit inordinatus, processit ex eo, quod in illo primo instanti plenæ deliberationis, instabat præceptum Charitatis,siue conuersionis in Deum authorem supernaturalem; cum enim secundùm communem sententiam teneatur creatura intellectualis se conuetere ad Deum authorem supernaturalem, iuxta illud, conuertimini ad me, & ego conuertar ad vos; quam obligationem D. Thomas ponit, respectu hominum, in primo instanti perfecti vsus rationis, vt suo loco dicetur; & alij alio tempore; necesse est dicere,quod Angelus in primo illo instanti perfectæ deliberationis; maximè quia simul fuit vltimum viæ, debuit se in Deum authorem supernaturalem conuertere, & ad beatitudinem supernaturalem suam naturalem ordinare, cum hoc ipsi per fidem innotesceret; & ita adhærens propriæ beatitudini naturali, ac propriæ excellentiæ inde prouenienti, non seruata regula prædictæ conuersionis in finem supernaturalem sibi à Deo præfixa, peccauit peccato superbiæ in hoc appetitu, vt pote inordinato, quod quidem peccatum fuit commissionis, licet habuerit annexam omissionem: ergo primum Angeli peccatum fuit in appetitu inordinato suæ beatitudinis naturalis.

Ad primum ergo dicendum cum Caietano hîc art.3.quòd Anselmus sic interpretandus est, nimirum quod illud, ad quod peruenisset Angelus, non facit demonstrationem personalem, & simplicem, id est demonstrat beatitudinem vltimam, non hanc vel illam (id est non natu-

ralem, vel supernaturalem) constat enim, quod si stetisset, ad vtimam beatitudinē peruenisset.

Ad aliud dicendum, quod licet Angelus non sit liber in ordine ad suam beatitudinem naturalem præcisè sumptam, sed sit omninò determinatus ad eam sic diligendam: est tamen liber ad eam diligendam in ordine ad finem supernaturalem, diligendo scilicet ipsam seruato tali ordine, vel illo ordine prætermisso: & ita quamuis Angelus nō possit peccare appetendo suam beatitudinem præcisè sumptam, tamen potest peccare circa illam, vt subordinatam fini supernaturali, si illam appetat non ordinando ipsam ad finem supernaturalem.

Ad secundum dicendum, quòd quamuis intellectus & voluntas in multis conueniant; tamen etiam differunt in multis, & maximè in modo tendendi ad obiectum: vnde in præsenti materia dicimus, quòd intellectus speculatiuus non necessariò fertur ad aliquod obiectum cū omnibus suis circunstantiis; & consequenter potest speculatiuè intelligere absque falsitate, quæcumque sunt distincta, quamuis sint coniuncta: Voluntas autem, quia fertur ad obiectū, vt est à parte rei cum omnibus suis circunstantiis, & sæpe debet ad illud tendere sub prædictis circunstantiis, inde est, quòd si in illud tendat alio modo, quàm sub prædictis circunstantiis, inordinatè tendat. Quamuis etiam possit, quantum ad hoc seruari conuenientia inter intellectum & voluntatem, si dicatur: quòd sicut intellectus speculatiuus esset falsus, si aliquo modo positiuè, vel formaliter, vel virtualiter, vel interpretatiuè iudicaret ex his, quæ realiter coniuncta sunt, vnum esse sine alio; sic voluntas est deordinata, si aliquo modo positiuè, vel formaliter, vel virtualiter, vel interpretatiuè, etiam ex parte solius modi appetendi, appetat habere vnum sine alio, quando tenetur non appetere vnum sine alio, vt contingit in præsenti.

Ad tertium dicendum, quod præceptum Charitatis & conuersionis in Deum Angelo impositum, inter alia habuit, quod esset mensura dilectionis propriæ excellentiæ; nam præceptum fuit Angelo, vt se & omnia sua ad Deū authorem supernaturalem dirigeret; & consequenter fuit ei præceptum, ne diligeret proprium excellentiā, aut suam beatitudinem naturalem, absque prædicta directione & ordine; & ita peccauit peccato commissionis diligens propriam excellentiam, & suam beatitudinem naturalem, non seruata præfixa sibi à Deo regula talis dilectionis, quæ regula est per modum circunstantiæ talis actus; certum est autem, vniuersaliter loquendo, quod quando non omittitur actus, sed circunstātia circa aliquam materiam, tunc peccatur peccato commissionis pertinente ad speciem talis materiæ; & non tantùm peccato omissionis: cum ergo præceptū Charitatis & conuersionis in Deum Angelo impositum, esset implendū in dilectione propriæ excellentiæ ac beatitudinis naturalis, (quā necessariò & connaturaliter, tam quoad specificationem, quam quoad exercitiū semper diligit) per hoc quod talem dilectionem ordinaret in Deum authorē supernaturalem; inde est quod eam superbè diligens, non seruata prædicta regula, peccauit formaliter, & explicitè peccato commissionis superbiæ, quamuis virtualiter & implicitè peccauerit peccato omissionis præceptæ charitatis & cōuersionis; imò etiam peccauit virtualiter, implicitè, & interpretatiuè alio peccato cōmissionis, quod est contemptus diuinæ legis siue regulæ sibi præfixæ, ex eo enim quod illa non seruata inordinatè dilexit propriam excellentiā, censetur ex vi talis inordinatæ dilectionis, hanc regulam prohibentem talem inordinatā dilectionem, virtualiter, implicitè, & interpretatiuè cōtempsisse; quamuis illam non contempserit formaliter, & explicitè per modum obiecti. Hoc autē præceptum charitatis & cōuersionis in Deum, siue dilectionis propriæ excellentiæ & beatitudinis naturalis in ordine ad Deum authorem supernaturalem, & in ordine ad beatitudinem supernaturalē, tanquam ad vltimum finem simpliciter, ad quem ex diuina bonitate creatura intellectualis eleuatur; fuit Angelo impositum vt adimpleret in primo instanti perfectæ suæ libertatis, siue cōpletæ deliberationis, quando scilicet Angelus censetur esse perfectè sui iuris, iuxta exigentiā naturæ suæ, ita quod possit se ad bonum & malum pro libito mouere: quamuis enim non accrescat perfectio libertatis, per hoc quod aliquis possit se mouere ad malū, vt patet in Deo qui perfectissimè est liber, & tamen non potest velle malum; tamen posse se mouere ad malum, dicit maiorem extensionem & quandam vniuersalitatem libertatis, & hæc vniuersalitas habet specimen cuiusdam maioris potentiæ, saltem in natura creata, quæ ex eo quod est ex nihilo, potest deficere, & ita ferri ad malum: Constat autem, quod Angelus in primo instanti non habuit hanc extensionem & vniuersalitatem libertatis, ac proinde nec plenam deliberationem; maximè quia, vt dicetur infra, in hoc primo instanti suæ creationis, Angelus speciali ratione mouebatur & applicabatur à Deo, tanquam ab agente particulari, ad dilectionem beatitudinis supernaturalis; & ita non poterat tunc & pro tunc se mouere cum plena deliberatione, & perfecto dominio sui actus ad dilectionem prædictæ beatitudinis. Quòd autē Angelus teneretur in illo instanti plenæ deliberationis, se cōuertere formaliter & explicitè ad Deum authorē supernaturalē modo dicto; cum tamen homo perueniens ad primum instans vsus rationis teneatur tātùm se in Deum virtualiter & implicitè conuertere, per hoc quòd eligat & intendat tunc honestè viuere; proue

Digitized by Google

prouenit ex eo quod Angelus tunc habuit formalem & explicitam notitiam Dei vt authoris supernaturalis, homo autem tunc habet tantùm notitiam Dei vltimi finis virtualem & implicitam, appetitus enim debet regulari cognitione. Ad aliud dicendũ, quod si Angelus non ordinasset suam beatitudinẽ naturalem ad beatitudinem supernaturalem, propter difficultatem & arduitatem operis, fuisset peccatum pusillanimitatis; sed non propter hanc difficultatem Angelus non ordinauit suam beatitudinem naturalem ad supernaturalem; sed potius llam non ordinauit titulo superbiæ, quia credidit beatitudinem naturalem sibi sufficere vnde virtualiter ex parte modi appetendi, illam vt bonum proprium prætulit bono multò excellentiori beatitudinis supernaturrlis, & appertiatiuè plus dilexit prædictum bonum sibi proprium, quam bonum supernaturale & diuinum, quod summæ est superbiæ.

DVBIVM VI.

Vtrum primum Angeli peccatum, potuerit esse aliud, quam peccatum superbiæ.

SVpponendum est ex dictis, quòd de facto primum Angeli peccatum, fuit peccatum superbiæ propriè & specialiter dictæ: & maximè iuxta mentem D. Thomæ, in cuius doctrina sunt duo tantùm modi probabiles explicandi primum Angeli peccatum. Primus est probabilissimus, quem declarauimus dubio præcedenti, quòd scilicet hoc peccatum fuerit in appetitu inordinato propriæ excellentiæ, ac beatitudinis naturalis. Secundus est dicere, quòd hoc primum peccatum fuerit circa beatitudinem supernaturalem, per hoc quòd voluerit illam habere, per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio secundùm Dei dispositionem, Hunc secundum dicendi modum sequutus est D.Thomas in 2.d.5.q.1.art.2. item q.16. de malo art. 3. vbi sic ait: Angeli autem omnes sic conditi sunt, vt quicquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim à principio suæ creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quæ per Dei gratiam consequi poterant: Vnde relinquitur quòd peccatum diaboli non fuerit in aliquo, quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundùm aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc, quòd ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quæ in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tanquam finalem perfectionem, ex eius gratia desiderans cum Angelis sanctis, sed eam consequi voluit per virtutem suæ naturæ, non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Quia tamen D. Thomas hîc art.3. præfert illum primum modum explicandi huic secundo; & hunc tantùm indicat vt probabilem, & non quasi proprium: inde est, quòd illum primum elegimus, & probauimus dubio præcedenti, tanquam omnino certum in schola D. Thomæ, qui his verbis mentem suam declarat: Alio modo potest aliquis appetere similis esse Deo, quantum ad hoc, in quo non natus est assimilari: sicut si quis appeteret creare cœlum & terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum. Et hoc modo diabolus appetiit esse vt Deus: non vt ei assimilaretur, quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter, quia sic suum non esse appeteret: cum nulla creatura esse possit, nisi per hoc quod sub Deo esse participat: sed in hoc appetiit esse similis Deo, quia appetiit vt finem vltimum beatitudinis id, ad quod virtute suæ naturæ poterat peruenire, auertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit vt vltimum finem, illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex diuino auxilio secundùm Dei dispositionem: Et hoc consonat dictis Anselmi, qui dicit, quòd appetiit illud, ad quod peruenisset, si stetisset. Et hæc duo quodammodo in idem redeũt: quia secundùm vtrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. Meritò igitur eligimus primum modum explicandi, tanquam magis consentaneum doctrinæ D. Thomæ: quem vt probabiliorem amplectuntur communiter omnes Thomistæ; imò aliqui, vt Bannes, iudicant secundum modum explicandi non admitti vt proprium à D. Th. sed tantùm iudicari vt minus improbabilem. Thomistę autem, qui hunc secundum modum explicandi defendendum suscipiunt, fatentur ipsum non ita cohærere cum principiis D. Th. maximè cum isto, quod ante primum peccatum non fuerit error in intellectu Angeli; & tamen constat, quod fuisset iudicium valdè erroneum, imò hæreticum in Angelo, si iudicasset quod per virtutem naturæ poterat acquirere beatitudinem supernaturalem: Vnde plurimum laborant prædicti Thomistæ, quomodo Angelus potuerit tunc appetere beatitudinem supernaturalem; vtrum scilicet seorsim & absque vllo respectu ad beatitudinem naturalem; vel vtrum coniunctim cum beatitudine naturali, per modum complementi & ornatus ipsius. Quicquid sit, illis relictis, & amplectendo tantùm quæ sunt probabiliora, & magis consona doctrinæ D. Thomæ, dicimus quod primum Angeli peccatum in hoc fuit, quod videns maximam suam excellentiam ac beatitudinẽ naturalem, in illa stetit, nec ordinauit ad supernaturalem beatitudinem, vt tenebatur: & in hoc voluit esse similis altissimo, idest voluit per sua naturalia esse beatus, sicut Deus est summè beatus ex seipso, siue ex contemplatione propriæ excellentiæ & naturæ, quæ est summum bonum:

Digitized by Google

bonum: Quamuis autem habuerit Angelus suam beatitudinem naturalem, statim à principio suæ creationis; non tamē illam sic à principio habuit per modum vltimi finis omninò, siue non subordinādo ipsam ad beatitudinem supernaturalem: vnde cum per peccatum incœperit illam habere per modum vltimi finis, ex parte modi appetendi ipsam; inde est, quod in fieri peccati vsus est verbis de futuro: In cœlum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo: & in hoc fuit multitudo negotiationis illius. Constat ergo ex dictis, quod de facto primum Angeli peccatum fuit superbiæ propriè & specialiter dictæ: Vnde dubium præsens procedit tantùm de possibili, vtrum scilicet primum Angeli peccatum potuerit esse aliud, quam peccatum superbiæ.

Prima opinio Aliquorum extra scholam D. Thomæ, asserit primum Angeli peccatum potuisse esse aliud, quam peccatum superbiæ. Hæc opinio non aliter probatur, quam impugnando rationem eiusdem Angelici doctoris: vnde eius authores multiplici via illam impugnant, dicentes illam in multis deficere. Probatur igitur primò: Ratio D. Thomæ, qua probat primum Angeli peccatum non potuisse esse aliud, quam peccatum superbiæ, in hoc fundatur, quod Angelus non potuit primò peccare, nisi actu prosecutionis circa aliquod bonum spirituale sibi conueniens, appetitum per modum vltimi finis, non seruata in tali appetitu regula à superiori præfixa: est autem peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo, quo quis debet: sed maior propositio huius rationis est falsa: tum quia Angelus potuit primò peccare peccato omissionis, ex eo quod nollet obedire alicui præcepto tunc sibi à Deo imposito; tum quia potuit primò peccare circa rem corpoream, potuit enim tunc velle homicidium, potuit velle inferre vindictam, aut tristari de bonis spiritualibus aut corporeis aliorum; tum quia tunc potuit Angelus se benè habere in ordine ad vltimum finem, & tamen deficere circa electionem mediorum, sicut contingit in puero perueniente ad vsum rationis, qui rectè se habet circa prosecutionem vltimi finis beatitudinis, & tamen errat in electione mediorum, dum præfert bona sensibilia honestis, vel refugit difficultates ipsi propositas in prosecutione virtutis: ergo primum Angeli peccatum potuit esse aliud, quam peccatum superbiæ.

Secundò, Esto maior propositio rationis D. Thomæ esset vera; minor tamen est falsa: tum quia non subdi superiori in eo, quo quis debet, non est peccatum superbiæ propriè & specialiter dictæ, sed est peccatum inobedientiæ, vel ad summum est superbia communiter dicta, inclusa per modum conditionis in omni peccato: tum quia superbia propriè & specialiter dicta non consistit in præcisa negatione subiectionis, aut in inobseruantia regulæ, sed in positiuo cōtemptu ipsius regulæ, & in hoc quod est positiuè nolle subiici: tum quia superbia propriè & specialiter dicta tendit in bonum excellens vt sic formaliter & reduplicatiuè; & tamen ex ratione D. Thomæ non habetur, quod tunc Angelus voluerit positiuè non subiici, aut quod appetierit bonum excellens vt sic formaliter & reduplicatiuè: ergo primum Angeli peccatum potuit esse aliud, quam peccatum superbiæ.

Tertiò, Si ratio D. Thomæ aliquid probaret, probaret etiam, quod omnia peccata Angeli debeant esse superbiæ propriè & specialiter dictæ, & quod implicet Angelum primò peccare alio peccato, quā peccato superbię; patet sequela vtriusq; quia Angelus nō potest peccare, nisi circa aliquod bonum spirituale, non seruata regula à superiori præfixa; in quo fundatur ratio D. Thomæ ad probandum, quod primum Angeli peccatum non potest esse aliud quam peccatum superbiæ: sed falsum est itum quod omnia Angeli peccata debeant esse superbiæ, cum ex ipsomet D. Thoma plura alia peccata commiserit; tum quod implicet Angelum primò peccare alio peccato, quam peccato superbiæ, cum Angelus in quocumque instanti plenæ deliberationis sit perfectè liber ad committendum quodcumque peccatum: ergo primum Angeli peccatum potuit esse aliud, quam peccatum superbiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd primum Angeli peccatum non potuit esse aliud, quàm peccatum superbiæ propriè & specialiter dictę: Si loquamur de Angelo operante primò, iuxta exigentiam suæ naturæ, siue si loquamur de illo iuxta modū deficiendi magis proportionatum suæ naturæ defectibili. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, Caperolus in 2. d.4. quæ. 1, Caietanus, Nazarius, Nostri Salmanticenses, & Alij in præsenti.

Probatur conclusio authoritate & ratione D. Th. hîc art. 2. vbi postquam dixit, quod secūdùm reatum omnia peccata in dæmonibus esse contingit, quia dum homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt, hæc subdit. Secundùm affectum verò illa solùm peccata in malis Angelis esse possunt, ad quæ contingit affici spiritualem naturam: spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona, quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inueniri possunt: nihil enim afficitur, nisi ad id, quod suæ naturæ potest esse quodammodo conueniens: in spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc,

hoc, quod in tali affectu ſuperioris regula non ſeruatur: & hoc eſt peccatum ſuperbiæ, non ſubdi ſuperiori in eo quo debet: Vnde peccatũ primum Angeli non poteſt eſſe aliud, quam ſuperbia. Quæ ratio D. Thomæ ſic amplius expenditur: Loquendo de Angelo operante iuxta exigentiam ſuæ naturæ, ſiue iuxta modum ipſi magis proportionatum, primum eius peccatũ debet eſſe in affectu proſecutionis circa aliquod bonum verum, ſpirituale, & ab eo inſpectum per modum vltimi finis: nam ex qua parte bonum eſt prius malo, tam ſecundùm ſe, quam vt obiectum voluntatis, prius eſt quod voluntas feratur in bonum affectu proſecutionis, quam quod feratur in malum actu nolitionis & fugæ; quod in nobis experimur, ideo enim fugimus malum, quia opponitur alicui bono à nobis appetito: illud autem bonum debet eſſe verum, & non tantùm apparens, quia ſecundùm communem curſum non poteſt eſſe in Angelico intellectu error ante primum peccatum, cum natura Angeli ſit perfectiſſima, nec tunc adſit aliqua paſſio aut malitia, quæ ipſum poſſit excæcare; & conſequenter illud bonum debet eſſe honeſtum: ex qua verò parte natura angeli eſt purè ſpiritualis, bonum ad quod debet ferri eius voluntas affectu proſecutionis, debet eſſe bonum ſpirituale, ſi talis voluntas ſit benè ordinata, & conſideretur ſecundùm communem curſum operandi ſibi debitum, vt de facto conſideratur in illo priori antequam peccet; cuius ratio eſt, quia voluntas benè ordinata non poteſt ferri, niſi in bonum ſibi proportionatum, ſibique cõueniens; quod eſt illud, quo fruitur adepto; conſtat autem, quod bonum proportionatum & conueniens naturæ Angelicæ purè ſpirituali, eſt tantùm bonum ſpirituale, & non poteſt eſſe bonum corporale: Tandem ex qua parte poteſt Angelus primò deficere circa illud bonum ſpirituale, tale bonum debet appeti ab Angelo affectu proſecutionis per modum vltimi finis; non enim poteſt Angelus peccare appetendo aliquod bonum, niſi quia illud inordinatè appetit, per hoc præciſè quod in eius appetitu nõ ſeruatur regula à ſuperiori præfixa, ſecundùm quam debet appetere illud bonum, cum debito ordine ad vltimum finem, vnde appetendo illud bonum ſine tali ordine ad vltimum finem, ipſummet bonum appetitum inſpicit per modum vltimi finis, ex vi talis appetitus inordinati; quod enim in ſe appetitur, & non propter aliud, ex vi talis appetitus appetitur vt vltimus finis; nam de ratione ſolius vltimi finis eſt, quod propter ſeipſum, & non propter aliud appetatur: ſed peccatum quod poteſt reperiri in affectu proſecutionis, circa aliquod bonum verum, ſpirituale, & inſpectũ per modum vltimi finis, non poteſt eſſe aliud, quam peccatum ſuperbię propriè & ſpecialiter dictæ, quia vt dictum eſt, tale peccatum conſiſtit tantùm in modo appetitus, qui eſt inordinatus per hoc quod non ſeruatur regula à ſuperiori præfixa tali appetitui; conſtat autẽ quod talis appetitus inordinatus, in quo virtualiter implicitè, & interpretatiuè includitur hoc, quod eſt nolle ſubiici ſuperiori in eo quo quis debet ſubiici, eſt peccatũ ſuperbiæ propriè & ſpecialiter dictæ; quia vt ſupra dictũ eſt, non ſolùm tunc eſt peccatũ ſuperbię propriè & ſpecialiter dictæ, quando quis non vult ſubiici ſuperiori in eo quo debet ex parte obiecti, ſed etiã quando quis non vult ſubiici ex parte actus, quando ſcilicet elicit actũ aliquem ſine tali ſubiectione, cum tamen illã debeat habere: ergo primum Angeli peccatũ non potuit eſſe aliud, quam peccatum ſuperbiæ propriè & ſpecialiter dictæ, ſi loquamur de Angelo operante primò iuxta exigentiam ſuæ naturæ, ſiué ſi loquamur de illo iuxta modum deficiendi magis proportionatum ſuæ naturæ defectibili.

AD primum ergo dicendum, quòd maior propoſitio rationis D. Th. eſt optima, ſi benè intelligatur iuxta dicta. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd non obedire præcepto Dei, poſito circa dilectionẽ propriæ excellentiæ; (quod eſt illud, quod ſolum ſecundùm cõmunem curſum potuit imponi Angelo) ſi prædicta excellẽtia inordinatè diligatur, id eſt abſque debito ordine ad vltimum finem, non eſt peccatum omiſſionis, ſed eſt peccatum commiſſionis, videlicet ſuperbiæ; nam peccatum ſortitur ſpeciem ab obiecto, quod inordinatè appetitur, quamuis habeat annexã omiſſionem præcepti. Ad ſecundam impugnationem dicendũ, quòd voluntas Angeli benè ordinata, & nullo præuenta errore, qualis debet eſſe ante primum peccatum, cum ſit potentia naturæ perfectiſſimæ, non poteſt primò ferri in hæc obiecta materialia, nec habere ſimiles actus terminatos ad malum; ſed debuit ferri in bonum, & primò peccare appetẽdo illud inordinatè. Ad tertiam impugnationẽ dicendum, quod ſecundùm cõmunem & regularem curſum, Angelus non poteſt primò peccare circa electionem mediorum, ſed prius debet peccare circa intentionẽ finis; quamuis aliter cõtingat puero perueniẽti ad inſtans morale vſus rationis: cuius diſparitatis ratio eſt, quia homo vel ex paſſione, vel ex errore, vel propter difficultates occurrentes poteſt refugere aliquod medium ordinatũ ad finem, quamuis aliunde ſit benè diſpoſitus ad vltimũ finem, præciſè conſideratum & ſeorſim à tali medio: hæc autem omnia ceſſant in Angelo, antequã primò peccet, propter maximam eius perfectionẽ ſupra perfectionem hominis; vnde non poteſt peccare circa electionem medij prius quam peccet circa intentionem finis, in quo cognoſcit media, & qui eſt ipſi regula agendi; & ita peccat ex pura malitia.

AD ſecundum dicendum, quòd etiam mi-

Digitized by Google

nor propositiò rationis D. Th. benè intellecta est optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd non subiici superiori in eo quo quis debet, est peccatum quidem inobedientiæ, quando se tenet ex parte obiecti, quando scilicet quis vult non subiici expressè & formaliter: est autem peccatum superbiæ propriè & specialiter dictæ, quando ipsum non subiici se tenet ex parte actus, quando scilicet talis actus fertur in aliquod obiectũ inordinatè, per hoc quod non seruetur regula à superiore præfixa; propter quod non seruatur subiectio debita superiori. Ad secundã impugnationem dicendum, quòd ad superbiam propriè & specialiter dictam non requiritur, quod sit formalis positiuus contẽptus regulæ à superiori præfixæ; aut quod sit actus positiuus, quo quis nolit subiici superiori (in his quippe potius est peccatum inobedientiæ, quam superbiæ:) sed sufficit quod sit actus circa aliquod obiectum excellens, sed inordinatus per hoc quod attingat illud obiectum, absque præfixa regula à superiore; ibi enim ex parte talis actus, & in modo tendendi includitur virtualiter, implicitè, & interpretatiuè contemptus prædictæ regulæ, ac subiectionis superiori debitæ. Ad tertiam impugnationem dicendum, quòd eo ipso quod Angelus primò peccans fertur in aliquod bonum, non seruata regula à superiore præfixa; & absque debito ordine ad Deum vltimũ finem, fertur in ipsummet bonum, tanquã in vltimum finem, ac proinde fertur in ipsum tanquam in bonum excellens vt tale reduplicatiuè, nullum enim est bonũ magis excellens, quam vltimus finis, ad quem omnia alia bona ordinantur, & qui perse & propter se appetitur, cætera verò omnia appetuntur propter ipsum: & hæc habentur ex ratione D. Thomæ.

Ad tertium dicendum, quòd ex ratione D. Th. non sequitur illud primũ, quod assignatur: nam postquam Angelus primò peccauit circa vltimum finem, iam deordinatus ab illo potest peccare circa media; siue spiritualia, siue materialia; siue actu volitionis ac prosecutionis, siue actu nolitionis & fugæ, præcedente errore: sed primum eius peccatũ debuit contingere circa vltimũ finem, propter rationem dictam. Ex prædicta autem ratione D. Th. sequitur illud secundum, quod assignatur, si intelligatur attento modo operandi Angelo connaturali, siue si fiat sermo de Angelo operante defectuosè, iuxta exigentiã propriæ naturæ defectibilis, & vt supponitur optimè constitutus, & ordinatus in illo primo instanti plenæ deliberationis; vt sic enim implicat, quod primò, peccet alio peccato, quam peccato superbiæ propriè & specialiter dictæ, vnde pro tunc non est perfectè liber ad cõmittendum quodcumq; peccatum: non autem implicat simpliciter & absolutè, quod Angelus primò peccet alio peccato, quam peccato superbiæ propriè & specialiter dictæ; potuit enim Deus facere, quòd Angelus se rectè haberet circa intentionem vltimi finis, & postea permittere quod præcedente errore, deficeret ac peccaret circa electionem mediorum.

DISPVTATIO IX.

De Circunstantiis primi peccati Angelorum.

DETERMINATIS iis, quæ pertinent ad substantiam primi peccati Angelorum; sequitur determinandum circa plura, quæ pertinent, vel reducuntur ad circunstantias eiusdem primi peccati, quod fit in præsenti disputatione.

DVBIVM I.

Vtrum primum Angeli peccatum, præcesserit aliquis error in intellectu ipsius.

SVpponendum est, tantam esse subordinationem ac dependentiam voluntatis ab intellectu, tam in essendo, quàm in operando; quòd voluntas non potest esse, saltem naturaliter; nisi sit intellectus; nec potest operari, nisi præcesserit operatio intellectus: cuius ratio est, quia voluntas est appetitus naturæ intellectualis; vnde tam ipsa, quam eius actus debet dependere ab intellectu, qui est prima potentia eiusdem naturæ intellectualis; ipsa quidem in sua emanatione procedens à natura mediante intellectu, actus verò eius procedens per imperium eiusdem intellectus; supposito iam iudicio practico, ac aliis actibus ipsiusmet intellectus, de quibus ex professo agetur suo loco: iudicium autem practicum intellectus est regula immediata, & quodammodo intrinseca actus voluntatis: ita quòd, si tale iudicium sit rectum, actus voluntatis ad illud subsequens erit rectus; si autem iudicium fuerit erroneum ac deficiens, pari modo actus voluntatis ad illud subsequens erit defectuosus; hoc enim generaliter verum est, quòd regulatum participat, vel rectitudinem, vel defectum suæ regulæ. Radix prædictorum est, quia voluntas est appetitus intellectualis, vnde modo intellectuali debet ferri in suum obiectum, id est præsupposita cognitione ipsius per intellectum, & ita obiectum voluntatis est bonum cognitum. Error autem, siue falsa opinio, vt docet D. Thom. quæst. 16. de dæmonibus art. 6. est quædam defectiua operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quædam defectiua operatio naturæ: vnde Philosophus dicit in 6. Ethicorum, quod malum intellectus est falsum. Defectiua autem operatio semper procedit ex defectu alicuius principij: sicut ex aliquo defectu seminis

nis procedit monstruositas partus, vt dicitur in 2. Physicorum: Vnde necesse est, quod omnis falsa æstimatio procedat ex defectu alicuius principij cognoscendi, sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Hactenus D.Thomas.

Prima opinio Ægidij in 2.disp.5.qu.1.art.2. quam sequuntur aliqui recentiores extra scholam D.Thomæ, asserit potuisse dari aliquem errorem in intellectu Angeli, ante suum primum peccatum, qui fuerit causa talis peccati. Probatur authoritate D.Thomæ in 2.ad Annibaldum disp.5. quæst.1.art 1.ad 1. vbi expressè dicit. quod primum Angeli peccatum præcessit error circa circunstantias eligibilium.Et meritò, nam si nunc dæmones errant, & errando peccant circa obiecta supernaturalia, vt dum occiderunt Christum, iudicantes ipsum esse purum hominem: non est assignabilis ratio,cur ante primum peccatum non fuerit in intellectu malorum Angelorum aliquis error, ex quo processerit illud primum peccatum: ergo primum Angeli peccatum præcessit aliquis error in intellectu ipsius.

Secundò, Primum Angeli peccatum debuit præcessisse aliquis defectus in intellectu ipsius; quia omnis defectus moralis voluntatis debet refundi in aliquem defectum intellectus, cum voluntas ab intellectu reguletur: sed defectus intellectus Angelici præcedens primum eius peccatum, debuit esse vel error siue ignorantia, vel inconsideratio, vt patet; non autem potuit esse sola inconsideratio; tum quia Angelus in secundo instanti, in quo peccauit, habuit maiorem deliberationem, ac proinde maiorem considerationem omnium circunstantiarum tunc occurrentiũ, quàm in primo instanti suæ creationis; tum quia si præcessisset sola inconsideratio, illud primum peccatum non fuisset superbiæ propriè & specialiter dictæ, sed aliud peccatum, vel omissionis, vel commissionis ad summum reducibile ad superbiam: ergo primum Angeli peccatum præcessit aliquis error in intellectu ipsius.

Tertiò, Si quid suaderet,quòd primum Angeli peccatum non præcessit aliquis error in intellectu ipsius, maximè quia error est malum naturæ intellectualis, ac proinde non potest in ea reperiri, nisi per modum pœnæ, quæ supponit culpam peccati:sed hæc ratio nulla est; tum quia error siue ignorantia potius est conditio naturæ creatæ, quam malum ipsius, propterea reperitur in homine, etiam in statu innocentiæ;tum quia inconsideratio non minus est malum naturæ, quàm sit error, cum ipsa sit fundamentum erroris practici, quoniam si intellectus considerans obiectum, & considerans circunstantias, iudicet absolutè hic & nunc operandum esse, iudicium illud erit practicè erroneum: ergo si primum Angeli peccatum præcessit aliqua inconsideratiò, vt concedit D.Th. potuit etiam præcedere aliquis error. Maximè cum in schola D. Thomæ sit valde probabile, primum Angeli peccatum fuisse circa beatitudinem supernaturalem:constat autem,quod in illo instanti, quo primò peccauit Angelus, potuit non credere ea, quæ sibi reuelata fuerant circa beatitudinem supernaturalem,cum liberè crediderit omnia mysteria gratiæ sibi reuelata; & sic errando appetere solam beatitudinem naturalem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd primum Angeli peccatum non præcessit. 2. nec potuit præcedere aliquis error in intellectu ipsius.Ita docent communiter discipuli D. Thomæ in præsenti,& 1.2.q.75.art.1.& q.77.art.2. quos sequitur Suares lib. 7. de Angelis cap. 4. & 10. ac plures alij.

Probatur conclusio quoad vtramque partem, (prima siquidem sequitur ex secunda) authoritate D.Thomæ 3.contra Gentes cap.110. ad 1.vbi sic ait: Non enim cogimur dicere,quòd error fuit in intellectu substantiæ separatæ, iudicando aliquid bonum, quod bonum non sit. In 2.d.11.q.1.art.5.ad 4.sic ait: Dicendum quod quamuis in Angelis non possit esse falsa opinio &c. Idem docet q.16.de dæmonibus art.6.item supra q.58.art.5. Et tandem hic art.1. ad 4. vbi sic ait: Peccatum mortale in actu liberi arbitrij contingit esse dupliciter. Vno modo ex hoc, quod aliquod malum eligitur:sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundùm se est malum. Et tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore: alioquin id, quod est malum,non eligeretur vt bonum.Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit. Idem docet S.Augustinus lib. 11. & 14. de ciuitate Dei.

Secundò probatur ratione D. Thomæ locis citatis:Error siue falsa opinio est defectiua operatio intellectus, ac malum ipsius ex philosopho 6.Ethicorum dicente, quòd malum intellectus est falsum;vnde necesse est, quòd omnis error siue falsa opinio procedat ex defectu alicuius principij cognoscendi, quod experimur in nobis, nam in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione: sed in Angelo, ante primum eius peccatum, non potuit esse defectus alicuius principij cognoscendi, tam in ordine ad obiecta naturalia,quam in ordine ad obiecta supernaturalia:quod sigillatim sic ostenditur.

Et primò quantùm ad obiecta naturalia: nam Angelus habet perfectam notitiam omnium eorum, ad quæ virtus eius cognoscitiua se extendere potest naturaliter; à principio quippe suæ creationis habet omnes species infusas repræsentatiuas omnium rerum naturalium, sed valde vniuersales,ita vt in principiis cognoscat

conclu

Digitized by Google

conclusiones, & in fine cognoscat media; non enim discurrit sicut homo à principiis ad conclusiones, & à fine ad media: vnde quoties occurrit ipsi aliquid agendum, simul & semel videt omnes circunstantias rei agendæ; ac proinde sicut homo habens principiorum habitum, non potest deficere circa cognitionem illorum principiorum, quamuis non semper actu de illis cogitet; sic Angelus naturaliter determinatus ad cognoscendas conclusiones in principiis, & ad cognoscenda media in fine, sicut non potest deficere in cognitione principiorum ac finis, sic etiam non potest deficere in cognitione conclusionum ac mediorũ, quamuis non sit semper in actuali eorum cognitione: & hanc rationem adducit D.Thoma q.16.de dæmonibus art. 6. ad 4. vbi sic concludit: Et hoc modo Angelus habet actualem notitiam respectu omnium, quæ naturaliter cognoscere potest: & istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam: non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendũ omnem contrarium errorem circa ipsa: quod etiam declaratur per scientiam, nam sicut homo non potest errare circa obiecta, quorum habet scientiã, quamuis non habeat semper actum scientiæ, ex eo quod error opponitur non solùm scientiæ actuali, sed etiam habituali: sic etiam Angelus non potest errare circa obiecta naturalia, cum habeat perfectissimam, imò cõprehensiuam omnium illorum scientiã, etiamsi non sit semper in actuali consideratione omnium illorum: Et sic patet quòd in Angelo, ante primũ eius peccatũ, non potuit esse defectus alicuius principij cognoscendi in ordine ad obiecta naturalia; maximè quia tũc nulla vrgebat passio aut mala affectio, quæ sæpe intellectũ præcipuè practicũ excęcat. Quod nec possit esse talis defectus in ordine ad obiecta supernaturalia, sic declaratur. Angelus est naturæ intellectualis perfectissimæ, vnde ei secundùm se sumpto repugnat, quod possit errare, siue habere defectum principij cognoscendi in ordine etiam ad obiecta supernaturalia: error quippe circa quodcumque obiectum est malum intellectus; vt docent Philosophus ac D.Thomas 6. Metaphysicæ textu 8. & 6. Ethicorum; non quidem malum culpæ, nisi sit voluntarius, ac proinde præsupposito malo affectu voluntatis; sed est malum pœnæ, ac proinde præsupponit culpam: quod ita verum est, vt etiam respectu intellectus humani id asserant S. Augustinus & D.Thomas, Augustinus quippe lib.3.de libero arbitrio cap.24.sic ait, Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati: D.Thomas autem infra quæst 94. art.4. ait assignans rationem istius; Manifestum est autem ex præmissis, quod intellectus circa proprium obiectum semper verus est. Vnde ex seipso nunquam decipitur, sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo huiusmodi (pertinente scilicet ad partem inferiorem, vt est passio; quod in Angelo non reperitur:) vnde videmus, quod quãdo naturale iudicatoriũ non est ligatum, non decipitur per huiusmodi apparitiones, sed solùm quando ligatur, vt patet in dormientibus: vnde manifestum est quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum: quod etiã in ipsa rectitudine primi status apparet, quãdiu anima maneret Deo subdita, tandiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur: Vnde in Angelo, ante primum eius peccatũ, non potuit esse defectus alicuius principij cognoscendi, in ordine ad obiecta supernaturalia: ergo primum Angeli peccatum non pręcessit aliquis error in intellectu ipsius. Quod adhuc magis declaratur: nam duplici via potest intellectus Angeli errare circa obiecta supernaturalia: vel iudicãs illa aliter esse, quam reuelentur; vel ex reuelatis aliqua coniiciens. Prima via non potest absolutè errare Angelus, cum naturaliter sciat Deum esse primam veritatem, ac proinde non posse mentiri. Secunda etiam via non potest errare, quia manens in sua integritate debet suspendere iudiciũ circa obiecta supernaturalia, nisi ex reuelatis euidenter deducantur; aliàs peccat volens temerè iudicare; & ita error præsupponit peccatũ temeritatis; hoc autem peccatum non potest esse primum Angeli peccatum, vt constat ex dictis dubio vltimo præcedentis disputationis: ergo primum Angeli peccatum non præcessit, aut potuit præcedere aliquis error in intellectu ipsius. Vnde quamuis tam intellectus, quam voluntas Angeli possint deficere, quia sunt ex nihilo: hoc tamen fieri debet cum hac subordinatione, quòd defectus intellectus omninò primus subsequatur defectũ voluntatis, quia malum culpæ non supponit necessariò aliam, alioquin nunquam esset prima culpa: malum autem pœnæ necessariò præsupponit culpam; & ita quicumque defectus intellectus, qui est malum pœnæ, præsupponit defectum voluntatis, qui est malum culpæ; defectus autem voluntatis potest esse omninò primus.

AD primum ergo dicendum, quòd D.Th. ibi nomine erroris non intelligit errorem formalem, sed tantùm errorem interpretatiuum ac virtualem, qui consistit in hoc quòd Angelus appetierit suam beatitudinem naturalem, absque debita consideratione circunstantiarũ quod virtualiter ac interpretatiuè idem est, ac si formaliter & expressè iudicasset, bonum esse eam sic appeti. Quod autem D.Th. sit ita intelligendus, apparet ex præcedentibus, præmiserat enim quod intellectus Angeli, licet in eligendis non possit ligari passione, sicut in nobis accidit,

accidit, poteſt tamen impediri à recto iudicio eligibilis per omiſſionem aliquorum, que conſideranda ſunt; non enim naturali cognitione omne ſimul cognoſcit. Aliquid autem ſecundùm ſe conſideratū eſt eligibile, quod conſideratis aliis eligibile non eſt. Vnde prædicta inconſideratio, ex parte modi tendendi temerariè in beatitudinem ſuam naturalem, ab Angelo volita eſt error interpretatiuus & virtualis, iuxta mentem D. Thomæ. Ad illud quod ſubditur, dicendum quòd Angelus ante peccatum erat benè ordinatus circa obiecta ſupernaturalia per gratiam; vnde non mirum, ſi poſt peccatum amiſſa gratia, ac diuina luce erret circa talia obiecta ſupernaturalia.

Ad ſecundum dicendum, quòd verum eſt, omnem defectum moralem voluntatis debere refundi in aliquem defectum intellectus, propter rationem aſſignatam: ſed defectus intellectus Angeli, præcedens primum eius peccatum, fuit defectus inconſiderationis, vt amplius explicabitur dubio ſequenti: Vnde iudicium practicum, quod habuit Angelus antecedenter ad primum peccatum, circa dilectionem ſuæ beatitudinis naturalis, non fuit ſimpliciter & poſitiuè, ac formaliter erroneum; dictabat enim hîc & nunc diligendam eſſe beatitudinem naturalem, quod eſt obiectum verè bonum: ſed quia hoc iudicium fuit præceps, vt pote non attendens ad circunſtantias, cum quibus diligenda erat hæc beatitudo & excellentia naturalis, id eſt ſeruato ordine ad beatitudinem ſupernaturalem; ideo non fuit ex omni parte verum practicè, ſed fuit iudicium defectuoſum & inconſideratum. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd Angelus in ſecundo inſtanti dicitur communiter habuiſſe maiorem deliberationem, quàm in primo, non per hoc quod habuerit maiorem conſiderationem ſui obiecti cum omnibus eius circunſtantiis, vt intendit obiectio: ſed per hoc quòd tunc habuerit extenſiorem libertatem, in quantum ſe applicuit cum pleno dominio ſui actus ad appetitum ſuæ beatitudinis naturalis; cum tamen in primo inſtanti eam appeteret ſpecialiter à Deo applicatus, ne in tali appetitu deficeret, & ita pro tunc non appetiit cum tanto dominio ſui actus: Vnde conſtat, quòd Angelus in primo inſtanti, in appetitu ſuæ beatitudinis naturalis ac propriæ excellentiæ, habuit maiorem conſiderationem circunſtantiarum, quam in ſecundo in quo peccauit, quia ad eas non attendit, cum tamen potuerit, ac debuerit attendere. Ad ſecundam impugnationem dicendum, quòd peccatum ſpecificatur ab obiecto ipſius actus defectuoſi, in quo eſt peccatum, & ex modo tendendi ipſiuſmet actus in obiectum; non autem à circunſtantiis, aut ab aliis adiunctis: conſtat autem ex dictis, quòd primum Angeli peccatum fuit in appetitu propriæ excellentiæ, inordinato quantum ad modum tendendi, per hoc quòd non fuit cum debito ordine ad vltimū finē, iuxta præfixam à ſuperiore regulā, in quo eſt maxima ſuperbia: incōſideratio autē præcedēs & culpabilis, fuit cauſa talis peccati ſuperbiæ.

Ad tertium dicendum, quòd ratio aſſignata eſt optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd error ſiue ignorantia (quæ eſt de his, quæ ſciri debent, cum tamen neſcientia dicatur, tam de his quæ ſciri debent, quàm de aliis) eſt malum naturæ intellectualis perfectæ, qualis eſt Angelica, vt oſtenſum eſt; nec fuit in primo homine durante ſtatu innocentiæ, quia tunc perfecta erat & integra natura hominis: vnde error & ignorantia non eſt ſimplex conditio naturæ creatæ. Ad ſecundam impugnationem dicendum, quòd cum natura intellectualis non debeat ſemper eſſe in actuali conſideratione omnium rerum, quæ habitualiter ſcit, inconſideratio ſecundùm ſe & cum præciſione ſumpta, eſt ſimplex conditio naturæ intellectiuæ, & non malum ipſius: nec inconſideratio ſic præcisè ſumpta eſt ſufficiens fundamentum erroris practici; ſed vt eſſet fundamentum talis erroris in Angelo, debuit eſſe volita ex parte actus, quatenus Angelus habuit iudicium præceps circa ſubſtantiam obiecti, non conſiderans circunſtantias, cum eas poſſet & deberet conſiderare; ſic autem præſupponit peccatum in aliquo genere cauſæ; ſed hoc amplius dubio ſequenti explicabitur. Ad illud quod ſubditur, dicendum, quòd fuit impoſſibile Angelum non credere myſteria ſibi à Deo reuelata, loquendo ſecundùm communem & regularem curſum, antequam primò peccaret, cum primum eius peccatum debuerit eſſe in appetitu inordinato propriè excellentiæ, vt dictum eſt.

DVBIVM II.

Vtrum primum Angeli peccatum, ſaltem præceſſer.t aliqua inconſideratio.

SVpponendum eſt ex D. Thoma q. 1. de malo art. 3. id quod dubio præcedenti indicatum eſt: quòd ſcilicet in omnibus, quorum vnum debet eſſe regula & menſura alterius, bonum in regulato & menſurato eſt ex hoc, quod regulatur & conformatur regulæ & menſuræ: malum verò ex hoc, quod eſt non regulari vel menſurari. Quod declarat ſequenti exemplo: ſi ergo ſit aliquis artifex, qui debeat aliquod lignum rectè incidere ſecundùm aliquam regulam, ſi non directè incidat, quod eſt malè incidere, hæc mala inciſio cauſabitur ex hoc defectu, quod artifex erat ſine regula & menſura. Et applicans ad materiam moralem, ſubdit: ſimiliter delectatio, & quodlibet aliud in rebus humanis, eſt menſurandum & regulandum, ſecundùm regulam rationis (quæ eſt regula

regula intrinseca operantis) & legis diuinæ (quæ est regula etiam operantis, sed extrinseca:) Vnde non vti regula rationis & legis diuinæ, præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Ad maiorẽ autem euidentiam eorum, quæ in hoc dubio dicenda sunt, notari debet quòd ibidem tradit D.Th. circa inconsiderationem his verbis. Hoc ipsum, quod est non attẽdere actu ad talem regulam (videlicet rationis & legis diuinæ) in se cõsideratum non est malum, nec culpæ, nec pœnæ: quia anima non tenetur, nec potest attẽdere ad huiusmodi regulã semper in actu: sed ex hoc accipit primò rationem culpæ, quod sine actuali cõsideratione regulæ procedit ad huiusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo, quod non semper tenet mensurã; sed ex hoc quod non tenẽs mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quod actu non attendit ad regulam rationis, vel legis diuinæ; sed ex hoc quod non habens regulã, vel mensurã huiusmodi, procedit ad eligendum.

Prima opinio Scoti in 2. d. 6. qu. 1. Molinæ, Vasquis, Valentiæ, & aliorum extra scholam D.Thomæ negat, quòd primum Angeli peccatum præcesserit aliqua inconsideratio. Probatur: Secundùm Sanctos Patres Angelus peccauit ex malitia, vnde non est admissus ad pœnitentiam; sicut est admissus homo, quia peccauit ex infirmitate: sed peccare ex malitia non est peccare ex inconsideratione, at potius ex plena consideratione ac deliberatione, quia inconsideratio potius reducitur ad peccatũ ignorantiæ & infirmitatis, quam ad peccatum malitiæ: ergo primum Angeli peccatum non præcessit aliqua inconsideratio.

Secundò, Si primum Angeli peccatum præcessit aliqua inconsideratio; vel hæc fuit culpabilis, & voluntaria, siue priuatiua; vel fuit inculpabilis, & merè naturalis, siue tantùm negatiua: sed neutrum dici potest; Non primum, quia si fuit hæc inconsideratio voluntaria, ac ita culpabilis & priuatiua, debuit illam præcessisse actus voluntatis, nihil enim est voluntarium, nisi dependenter à præcedente actu voluntatis; constat autem quod illum actum voluntatis culpabilem debuit præcessisse alius actus intellectus practici, cum hic sit regula voluntatis; & qui fuerit, non quidem erroneus vt supponitur, sed inconsideratus; de hac autem inconsideratione potest fieri eadem inquisitio, ac ita dabitur processus in infinitum, qui non debet admitti: Nec secundum potest dici, quia inconsideratio inculpabilis, merè naturalis, ac purè negatiua excusat à peccato, vbi enim est talis inconsideratio, ibi non est plena deliberatio, quæ requiritur ad peccatum: ergo primum Angeli peccatum non præcessit aliqua consideratio.

Tertiò, vel fuit necessaria aliqua inconsideratio ad primum Angeli peccatum, vel non: Primum dici non potest; aliàs etiam primum Adami & Euæ peccatum præcessisset aliqua inconsideratio, cuius contrarium constat ex Scriptura, nam ipsemet diabolus tentans Euam, admonuit de diuino præcepto, ipsi dicẽs, cur præcepit vobis Deus; & 1. ad Timotheum. 2. dicitur quod Adam non fuit seductus: Secundum etiã dici non potest; quia si talis inconsideratio non est necessaria, frustra ponitur, maximè cum ex Scriptura constet Luciferum, eiusque sequaces fuisse admonitos de his, quæ cõsiderare debebant, ne scilicet diuinam similitudinẽ superbè appeterẽt, dum S. Michaël dixit illis (Quis vt Deus:) ergo primum Angeli peccatũ non præcessit aliqua inconsideratio. Vel dicendum est, quod cum talis incõsideratio deberet esse culpabilis, in primo Angeli peccato esset duplex malitia, vna inconsiderationis, alia superbiæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd primum Angeli peccatũ præcessit aliqua inconsideratio, siue aliquod iudiciũ inconsideratũ intellectus practici 2. quæ incõsideratio non fuit voluntaria formaliter, explicitè, & ex parte obiecti. 3. benè tamen virtualiter, implicitè siue interpretatiuè, & ex parte actus. Ita communiter docent discipuli D.Thomæ in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authorite D.Th. q. 16. de malo art. 2. ad 4. sic ait: Semper autẽ in peccato defectus intellectus vel rationis, & voluntatis proportionabiliter se concomitantur. Vnde non oportet ponere in primo peccato dæmonis talem defectum intellectus, vt aliquid falsum existimauerit, puta aliquod malum esse bonũ, sed in hoc quod defecit ab apprehẽsione suæ regulæ, & ordinis eius. Et ad 7. sic ait: Peccatum dæmonis non prouenit ex defectu rationis, qui haberet rationem contrarietatis, non enim approbauit malũ pro bono, nec verum pro falso: sed solùm ex defectu, qui habuit rationẽ negationis (prout scilicet negatio dicit absolutè carentiã formæ in subiecto, in quo est tam pura negatio, quã priuatio, si subiectum sit aptum illam habere;) in quantũ scilicet voluntas eius non fuit regulata regula diuini regiminis: qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali cõtrarietate carente. Idem docet 3. contra Gentes cap. 110. ad 1. item 1. 2. q. 77. art. 2. item in præsenti ar. 1. vbi expressè dicit, quod primum Angeli peccatum processit, non quidem ex ignorãtia, sed ex absentia solùm considerationis eorum, quæ cõsiderari debent. Deinde probatur ratione D. Th. locis citatis: Omnis defectus voluntatis prouenit ex aliquo defectu intellectus, proportionato ipsi defectui voluntatis, propter summam connexionem ac dependentiam voluntatis ab intellectu, tam in esse, quam in operari; quæ tanta est, vt ipsa emanet ab essentia mediante intellectu, & nihil operetur nisi circa obiectum sibi propositum

propositum,& ab ipso cognitum:vnde communiter dicitur, quòd voluntas est potentia cæca sequens ductum rationis,eius quippe obiectum est bonum cognitum ab intellectu: sed in primo Angeli peccato fuit defectus voluntatis;nō quidem positiuus,quasi appetierit aliquod malum apparens bonum;at fuit negatiuus siue priuatiuus, per hoc quod appetiit verum bonum, scilicet propriam excellentiam, sed cum negatione siue priuatione debiti ordinis, in quantū appetiit illam absque regula à Deo præfixa, secundùm quam tamen appetenda erat talis excellentia in ordine ad vltimum finem:ergo primum Angeli peccatum præcessit aliquis defectus intellectus eiusdem Angeli; qui quidem non sit positiuus, quasi fuerit aliquod iudicium erroneum,approbans malum pro bono,aut verum pro falso:sed qui sit negatiuus siue priuatiuus,per hoc quod intellectus Angeli temerariè & inconsideratè proruperit in iudicium quidē bonum & rectum, quantum ad substantiā obiecti,dictabat enim verū aliquod bonum,nempe excellentiæ Angelicæ,esse diligendum; sed malum & inordinatum, quantum ad circunstantias obiecti, in quantum non considerauit circunstantias, cum quibus diligendum erat tale bonum; ac ita fuit iudiciū inconsideratum. Quæ ratio sic amplius elucidatur: Volūtas nunquam operatur, nisi præuio actu intellectus iudicantis hîc & nunc esse operandum,ipsa enim sequitur ductum intellectus, cum sit potentia cæca:in hoc autem iudicio est quidam discursus formalis,aut virtualis; ex his quippe duabus præmissis,videlicet maiori hac vniuersali,bonū est agendum;& minori hac particulari, hæc operatio hîc & nunc exercita est bona; deducit hanc conclusionem,ergo bonum est hîc & nūc operationem hanc exercere: posito verò hoc iudicio practico intellectus, propter prædictam dependentiam voluntatis ab intellectu,non potest non velle voluntas exercere prædictam operationem, & de facto exercet accedente imperio intellectus, eligens tanquam melius id, quod hîc & nunc tanquam melius ab intellectu proponitur, siue in rei veritate sit melius, siue non. Nec dicta obstant libertati voluntatis: quia quantumuis libertas sit formaliter in voluntate, est tamen radicaliter in intellectu dirigente voluntatem: Vnde quandiu iudicium speculatiuum intellectus circa aliquod obiectum est indifferens,in quantum proponit speculatiuè voluntati tale obiectum cum indifferentia; videlicet quasi habens rationem boni,propter quam possit diligi; & simul habens rationem mali, siue defectus alicuius boni, qui est quoddā malum, ratione cuius potest respui;tandiu voluntas manet libera circa illud obiectum. Quando autem ex applicatione ipsius voluntatis intellectus de iudicio speculatiuo procedit ad practicum, voluntas se ipsam determinat ad illud faciendum, quod ex tali iudicio resultabit, ac proinde necessariò illud facit,necessitate non absoluta, sed necessitate suppositionis,quę non opponitur libertati, sicut ei opponitur necessitas absoluta. Nec his contrariatur quidā articulus Parisiensis, in quo dicitur, quod intellectu existente in apice rationis, potest voluntas in oppositum: intelligendus est enim de intellectu existente in apice rationis quoad vniuersalia principia, non autem quoad particularia: vel quoad vniuersalia & particularia in habitu, non in actu: vel de intellectu existente in apice rationis speculatiuè tantùm,non autē practicè:vel de intellectu stante in apice rationis per modū consilij, non per modū imperij. Ita Caiet. 1.2.quæst.77. art.2.

Probatur secunda pars conclusionis. Angelus ante primum peccatum non potuit velle formaliter,explicitè,& ex parte obiecti aliquod malum, vt docet D.Thomas hîc art.1. ad 4. & constat ex dictis, quia tunc non potuit errare intellectus Angeli, proponens eius voluntati aliquod malum pro bono; sed hæc inconsideratio voluntaria formaliter,explicitè,& ex parte obiecti considerata est aliquod malum formaliter,explicitè,& ex parte obiecti,velle enim non considerare aliquid, quando instat obligatio considerandi illud,est aliquod malum in genere moris,vt ex se constat: ergo hæc inconsideratio præcedens primum Angeli peccatum, non fuit voluntaria formaliter, explicitè, & ex parte obiecti.

Probatur tertia pars conclusionis. Hæc inconsideratio præcedens primum Angeli peccatum, non fuit purè negatiua, quasi non consideratio, at fuit verè priuatiua, & culpabilis; alioquin excusasset à peccato: & consequenter debuit esse aliquo modo voluntaria,culpa enim procedit ex voluntate: sed non fuit voluntaria formaliter, explicitè, & ex parte obiecti, vt dictum est: ergo fuit voluntaria virtualiter, implicitè siue interpretatiuè, & ex parte actus; in quantum Angelus ita temerariè prorupit in appetitum inordinatum propriæ excellentiæ, ac si voluisset formaliter, explicitè, & ex parte obiecti non considerare ea, quæ tunc ipsi consideranda erant.

Ad primum ergo dicendum, quòd inconsideratio hæc Angeli voluntaria modo explicato,processit ex maxima malitia, in primo autem homine processit ex infirmitate: in Angelo quippe nulla, fuit passio, aut extrinseca tentatio, qua impelleretur ad peccatum; sicut fuit in homine, vnde in homine minus fuit voluntaria prædicta inconsideratio, quàm fuerit in Angelo. Fuit ergo maxima malitia in Angelo ferri sic inordinatè in propriam excellentiam, vt virtualiter noluerit considerare ea, quibus eius inordinatus appetitus poterat impediri, cum tamen nulla adesset ei infirmitas,aut aliud extrin

extrinsecum incitamentum illum pertrahens ad hanc inconsiderationem. Hanc solutionem tradit Gregorius lib.4. moralium cap.9. his verbis: Duas ad intelligendum se creaturas Deus fecerat, Angelicam videlicet & humanam: Vtramque verò superbia percussit; sed vna tegmen carnis habuit, alia verò nihil infirmum de carne gestauit: Misertus ergo creator illam ad se debuit reducere, quam in perpetratione culpæ ex infirmitate aliquid cõstat habuisse: Et eò amplius debuit Apostatam Angelum repellere, quò cum à persistendi fortitudine corruit, nihil infirmum ex carne gestauit.

Ad secundum dicendum, quòd inconsideratio præcedens primum Angeli peccatum, fuit culpabilis,& priuatiua;quia fuit virtualiter, implicitè siue interpretatiuè, ac ex parte actus voluntaria, vt dictum est. Vnde ad impugnationem huius partis dicendum,quòd si hæc inconsideratio fuisset voluntaria siue volita formaliter, explicitè, & ex parte obiecti, debuisset illam præcessisse actus intellectus, vt probat obiectio: sed sic non fuit voluntaria siue volita hæc inconsideratio, at tantùm virtualiter, implicitè siue interpretatiuè, & ex parte actus, quo voluntas appetiit inordinatè propriam excellentiam; & qui processit ex iudicio practico intellectus cessantis liberè à consideratione recta omnium circunstantiarum, sibi ab authore suæ naturæ Deo impressa, perseuerantibus in ea liberè Angelis bonis;& simul iudicantis appetendam esse hîc & nunc propriam excellentiam: vnde voluntas non attendens ad dictas circunstantias peccauit, dum propter illam inconsiderationem inordinatè appetiit suam excellentiam. Igitur ante primum peccatum liberè Angelus cessauit à consideratione saltem practica regulæ diuinæ; in quo non fuit peccatum, sed incœpit esse peccatum, quando prorupit in appetitum propriæ excellentiæ inordinatè,per hoc quod non seruauit in tali appetitu regulam sibi à Deo præfixam. Hunc ergo appetitum præcessit iudicium practicũ inconsideratum, cuius inconsideratio,vt habet rationem puræ negationis, est etiam prior simpliciter tali appetitu, vt autem habet rationem priuationis & est culpabilis, subsequitur illum in genere causæ efficientis, quamuis præcedat in genere causæ formalis,siue exemplaris & mensuratiuæ. Quod sic amplius declaratur: Quod intellectus non consideret regulam actionis, dum nihil agendum occurrit, non est malum; nec est formaliter malum,at tantùm radicaliter, quod intellectus iudicet hîc & nunc esse agendum, non considerans prædictam regulam: sed incipit esse formaliter malum,quando voluntas sequitur illud iudicium inconsideratum, in illo priori inconsideratione purè negatiua; & incipit ex tunc esse inconsideratum inconderatione priuatiua & culpabili, in quantum voluntas sequens eius ductum, vult obiectũ absque prædicta regula sibi propositum, quod est virtualiter velle inconsideratiobem talis iudicij: quod colligitur ex D.Tho. 3.contra Gentes cap.110. vbi sic ait: Cuius quidem inconsiderationis ratio potuit esse voluntas in proprium bonum intentè conuersa: est enim liberum voluntati in hoc vel in illud, magis vel minus conuerti. Tota hæc solutio desumitur ex his,quæ docuit D.Thomas quæst.16. de malo art.3. vbi sic ait: Vnde non vti regula rationis & legis diuinæ, præintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem:(prioritate scilicet in genere causæ formalis siue exemplaris & mensuratiuæ) huiusmodi autem, quod est non vti regula prædicta, non oportet aliquam causam quærere: quia ad hoc sufficit ipsa libertas volũtatis: per quam potest agere,vel non agere. Deinde subdit: Hoc ipsum, quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum non est malum, nec culpæ,nec pœnæ; quia anima non tenetur, nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu: sed ex hoc accipit primò rationem culpæ, quod sine actuali consideratione regulæ procedit ad huiusmodi electionem sicut artifex non peccat in eo, quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum.

Ad tertium dicendum,quòd fuit necessaria aliqua inconsideratio ad primum Angeli peccatum. Vnde ad impugnationem huius partis dilemmatis, dicendum, quòd etiam primum Adami & Euæ peccatũ præcessit aliqua incõsideratio non solùm intellectus pratici, sed etiã intellectus speculatiui: nam quantum attinet ad Euã docet D.Thomas 2.2.quæst.63.art.1.&4. quod licet diabolo proponente, considerauerit præceptum diuinum; tamen cum ad Dei similitudinem à dæmone propositam, per scientiã boni & mali consequendam, inclinauit affectũ; præcepti considerationem abiecit,& ita diuinã appetendo similitudinem cum tali inconsideratione peccauit: quantum verò attinet ad Adam,docet D.Thomas lect. 3. super illum locũ his verbis: ideo dici quod Adam non fuit seductus, quia non fuit primò seductus à dæmone, vel quia non fuit seductus in vniuersali, at tantùm in particulari eligibili: quod explicat his verbis: Seductio autem duplex est, scilicet in vniuersali,& in particulari eligibili,quæ est ignorantia electionis. Quicũque ergo peccat,seducitur ignorantia electionis in particulari eligibili; mulier autem fuit seducta ignorantia in vniuersali, quando scilicet credidit, quod serpens dixit; sed vir non credidit hoc, sed deceptus fuit in particulari, scilicet quod gerendus esset mos vxori,& cum ea comedere deberet,& inexpertus diuinæ seueritatis,credidit quod facile ei remitteretur: ibique addit, quod hanc Euæ seductionem præcesserat peccatum elationis;

nis; ipsa quippe statim ad verba serpentis fuit elata,& ex illa elatione seducta. Ad illud quod subditur circa impugnationem secundæ partis, dicendum quòd hæc admonitio. S. Michaëlis subsecuta est in posteriori naturæ peccatum primum Angeli, dum visa eius superbia ei restitit: & esto præcessisset, tamen consideratio inde secuta fuit tantùm speculatiua,non tamen practica & imperatiua; & ita semper primum Angeli peccatum præcessit aliqua inconsideratio.

DVBIVM III.

Vtrum primum Angeli peccatum, potuerit contingere in primo instanti creationis ipsius.

SVpponendum est, quòd præsens dubium non procedit de facto, sed tantùm de possibili: nam ita certũ est apud Scholasticos,primum Angeli peccatum non contigisse de facto in primo instanti creationis ipsius, vt D.Thomas quæst. 16. de dæmonibus art.4.& in 1.d.3. quæst.1.art.1.dicat contrariam opinionem fuisse reprobatam ab omnibus Magistris tunc Parisiis legentibus,eamque vocat vanam,erroneam,& falsam:& meritò;nam vt hîc art.5.docet, hæc opinio authoritati sacræ Scripturæ contradicit:dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo,Isaiæ. 14. Quomodo cecidisti Lucifer,qui mane oriebaris?& Ezechielis 28.In deliciis paradisi Dei fuisti, dicitur ad diabolum sub persona regis Tyri:vnde subdit?ideo à Magistris hæc opinio tanquam erronea rationabiliter reprobata est:non tamen eadem est, ac illa omninò impia,quæ docet diabolum habere naturam mali, siue fuisse creatum malum; hæc quippe opinio docet diabolum creatum fuisse bonum, sed in eodem primo instanti suæ creationis factum fuisse malum, non quidem per naturam,sed per peccatum propriæ voluntatis. Vnde præsens difficultas est tantùm de possibili,vtrum scilicet primum Angeli peccatũ,quod de facto non contigit in primo instanti creationis ipsius,potuerit in illo instanti contingere; procedit autem vniuersaliter de quacumque potentia,non solùm de potentia morali & physica secundùm communes leges, sed etiam de potentia absoluta & metaphysica.

Prima opinio Scoti in 2.d.5.quæst.2. Nominalium,Suaris,Vasquis,Molinæ, Valentiæ,& aliorum extra scholam D.Th. asserit primum Angeli peccatum potuisse contingere in primo instanti creationis ipsius. Probatur, Angelus in primo instanti suæ creationis habuit omnia requisita ad peccandum,tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis: nam ex parte intellectus habuit perfectum vsum rationis, non enim dependet eius cognitio à sensibus, nec est discursiua, sicut contingit in homine: ex parte verò voluntatis habuit perfectam libertatem, quæ consequitur perfectum vsum rationis: & insuper habuit tunc quod erat ex nihilo, non minus ac postea, quod est radix defectibilitatis ex S. Augustino: nec aliquid aliud videtur requiri ad hoc,quod aliquis possit peccare:& propter hoc ponimus quòd homo potest peccare in primo instanti vsus rationis: ergo primum Angeli peccatum potuit contingere in primo instanti creationis ipsius.

Secundò, Angelus in primo instãti suæ creationis habuit actum meritorium vitæ æternæ, vt communiter conceditur,& docet D.Th. hîc art.5. ad 3. ergo etiã tunc potuit habere actum demeritoriũ & peccaminosum; tum quia plus requiritur ad meritum, cum sit bonum, quam ad demeritum, cum sit malum; tum quia non minor requiritur libertas ad merendum,quam ad demerendũ; vnde videmus quod omnis viator,qui habet sufficientẽ libertatis vsum ad merendum, etiam habet sufficientẽ ad peccandũ.

Tertiò, Esto voluntas Angeli in primo instanti creationis ipsius esset determinata ad bonum, etiam supernaturale quoad specificationem, v. g. ad diligendum Deum authorem supernaturalem: tamen non erat determinata quoad exercitiũ,vnde tunc potuit non amare: sed si non amasset tunc, vrgente præcepto dilectionis Dei authoris supernaturalis,vere peccasset peccato omissionis,vt patet:ergo Angelus potuit peccare in primo instanti suæ creationis.

Quartò, Si quid suaderet, primum Angeli peccatum non potuisse cõtingere in primo instanti creationis ipsius, maximè ratio D.Th. quia videlicet actio, quæ incipit cum re, attribuitur authori naturæ: sed hæc ratio in multis deficit; nam ad summũ est vera de actione quæ consequitur naturã, & tendit ad perfectionem ipsius, non autem de actione voluntatis libera, & quæ tendit ad perfectionẽ supernaturalem, hæc enim actio non debetur ipsi naturæ; item ad summum est vera de ipsa actione quatenus procedit à principiis communicatis ab authore naturæ, & vt procedit ab ipsis efficientibus, non autem vt procedit ab ipsis vt deficientibus ex conditione generali creaturæ,constat autem, quod actio creaturæ est tantùm peccaminosa, quia procedit ex principiis vt deficientibus; Tandem est absolutè falsa hæc ratio,nam illuminatio solis etiam vt primò incipiens, non attribuitur speciali modo Deo, sed tantùm ipsi soli,& prima operatio moralis pueri peruenientis ad vsum rationis, sæpè est peccaminosa, ac proinde non tribuitur Deo; maximè quia aliàs dicendum esset,omnes actiones creaturæ intellectualis tribuendas esse Deo vt authori naturę, quia eadem actione qua creaturam produxit, eadem ipsam conseruat,& etiã quia actio, quæ speciali modo tribuitur authori naturæ semper ei tribuitur,vt motus sursum leuium, & motus

deorsum grauium: ergo primum Angeli peccatum potuit contingere in primo instanti creationis ipsius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd primum Angeli peccatum non potuit contingere in primo instanti creationis ipsius: ita vt fuerit omninò impossibile, non solùm secundùm potentiam moralem, aut physicam ordinariam, sed etiam secundùm potentiam metaphysicam & absolutam, quod coniungeretur peccatum actu cum voluntate Angeli, in primo instanti creationis ipsius; & ita absolutè hoc implicat. Hæc conclusio est communis inter discipulos D.Th. quam sequuntur plures alij: tum antiqui, vt Alensis Richardus, Hugo de sancto Victore; tum moderni, vt Arrubal, Granado, &c. Sed ex diuersis principiis non ita certis: vnde illis prætermissis, examinandam tantùm suscipimus rationem D. Thomæ, vt pote efficacissimam & optimam, si benè intelligatur.

Probatur conclusio ratione & authoritate D. Thomæ hîc art. 5. vbi sic ex professo probat nostram conclusionem, & sic ait: Et ideo aliter dicendum est, quòd impossibile fuit, Angelum in primo instanti peccasse per inordinatũ actum liberi arbitrij: quamuis enim res aliqua in primo instanti, quo esse incipit, simul incipere possit operari; tamen illa operatio, quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse: sicut moueri sursum inest igni à generante. Vnde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiua actionis, poterit in primo instanti, in quo incipit esse, habere defectiuam operationem: sicut si tibia, quæ nascitur clauda ex delibitate seminis, statim incipiat claudicare: agens autem, quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati: Vnde non potest dici, quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus. Quæ ratio D.Thomæ sic amplius dilucidatur & roboratur, propter varias impugnationes aduersariorum: Operatio illa, quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse: nam cum talis actio siue operatio sit in ipsa re statim à principio sui esse, signum est, quod est illi debita per modum corollarij ipsius naturæ, & ad modum cuiusdam proprietatis consequentis ipsam naturam, ac proinde debet esse ab authore naturæ, quia non censetur terminata causalitas & efficientia authoris naturæ in productione sui effectus, donec ad exigentiam naturæ sint producta omnia, quæ illã consequuntur & concomitantur statim à principio sui esse, vnde hæc omnia communiter dicuntur terminus secundarius actionis productiuæ; & hoc ideo, quia ad causam producentem, nisi sit defectuosa, pertinet constituere suum effectum in statu completo ipsi connaturali; & si circa hoc contingat aliquis defectus, attribuitur causæ producenti tanquam defectuosæ, & proprerea si quis nascatur cum tibia curua, talis defectus refunditur ad debilitatem seminis, & & consequenter ad defectum causæ agentis: non solùm autem pertinet ad causam agentem constituere in prædicto statu completo suum effectum, sed etiam consequẽter ad ipsam pertinet remouere omnia impedimẽta obsistentia tali constitutioni; & inde est, quod ad authorem aquæ dicitur pertinere, non solùm ipsam constituere in statu frigiditatis ipsi connaturali. sed etiam pertinet ad eundem restituere ipsam ad talem statum ipsi debitum, si contingat eam ab extrinseco calefieri, remouendo scilicet calorem contrarium statui aquæ connaturali & debito: in Angelo autem, statim à principio suæ creationis, duplex operatio esse debet, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis: ex parte intellectus enim debet esse duplex cognitio, videlicet cognitio naturalis, qua se semper actu comprehendat, ac perfectè in seipso Deum cognoscat, in quantum authorem sui esse: & hæc cognitio est omninò connaturalis, ac proinde, necessaria & inuariabilis; hanc autem exigit ex tunc perfectio naturæ Angelicæ in perfecto gradu immaterialitatis inter creaturas constitutæ, vt dictum est supra: alia est cognitio supernaturalis ipsius Dei, vt authoris gratiæ; quamuis enim hæc cognitio non sit absolutè debita Angelo, vt pote supernaturalis ipsi; tamen supposita eleuatione naturæ Angelicæ ad finem supernaturalem, est ei debita; & supposito quod ex mera Dei voluntate concessa est gratia Angelo, accommodatè ad eius naturam, non solùm quantum ad intensionem, sed etiam quantum ad modum habendi; inde est quòd statim à principio, supposita illa eleuatione, debuit connaturaliter habere hanc cognitionem supernaturalem Dei; cum hac tamen differentia, quod cum hæc cognitio non sit omninò connaturalis, sicut prima: inde est, quòd Angelus immobilis in prima, est mobilis in hac secunda; & ita potest vt voluerit, vel in hac perseuerare in reliquo viæ, vel ab ipsa liberè cessare. Hanc duplicem cognitionem intellectus subsequitur duplex actus dilectionis ex parte voluntatis: cognitionem quippe naturalem, quam habet Angelus immobilem sui ac Dei, subsequitur actus dilectionis naturalis sui, ac Dei vt authoris naturæ: cognitionem autem supernaturalem Dei consequitur actus dilectionis supernaturalis ipsius Dei; propter necessariam quippe connexionem intellectus & voluntatis, ac subordinationem voluntatis ad intellectum, fit quod voluntas in suis actibus consequitur intellectum, & ipsi proportionatur, non solùm quantum ad substantiam ipsorum actuum, sed etiam quantum ad modum necessitatis aut libertatis, naturalitatis aut susupernaturalitatis: & consequenter hæc duplex actio

Digitized by Google

actio Angeli, tam ex parte intellectus, quam ex parte voluntatis, incipiens cum esse Angeli, est ei à Deo, à quo habet esse tam naturale, quam supernaturale; scilicet actio naturalis à Deo vt authore esse naturalis, actio verò supernaturalis à Deo authore esse supernaturalis, ac proinde vtraque est ab ipso vt ab agente particulari; vnde si in aliqua esset aliquis defectus, vel intrinsecus, vel annexus, esset refundendus in Deum vt authorem ipsius: ergo cum Deo nullus possit attribui defectus, inde est quod etiam nullus potest reperiri defectus, in vllo actu prædicto, vel intrinsecus, vel ei annexus; & ita in primo instanti creationis Angeli, non potuit contingere primum eius peccatum, cum importet defectum annexum operationi incipienti cum esse Angeli. Ex quibus duo inferimus: primũ est, quòd cum supposita cognitione Dei authoris supernaturalis, teneretur Angelus se in eum conuertere per actum dilectionis supernaturalis, & hic actus non possit elici sine auxilio actuali diuinæ gratiæ, debuit tunc Deus hoc auxilium ipsi concedere, vt satisfaceret Angelus tali debito; vel prædictam cognitionem non concedere, vt immunis à peccato Angelus remaneret, cum tale peccatum esset in Deum aliàs refundendum, nisi impediret. Secundum est, quod dato non esse impossibile, quod Angelus in primo instanti suæ creationis habuerit alios actus siue operationes, tam intellectus, quàm voluntatis, præter supradictas; tamen adhuc fuit impossibile, quòd in aliqua ex istis deficeret, ne reperiretur coniunctus aliquis defectus operationi Angeli incipienti cum esse ipsius, ne talis defectus imputaretur Deo authori talis esse: & ita iudicium practicum quo determinata est voluntas Angeli tunc ad actum dilectionis Dei, tam naturalis, quam supernaturalis, fuit talis efficaciæ, vt voluntas non potuerit deficere circa talem dilectionem, etiam concurrente quauis alia actione, in qua proinde non potuit etiam esse aliquis defectus; quia est impossibile, quod cum perfecta dilectione Dei super omnia, tam naturali, quam supernaturali, possit simul esse in voluntate Angeli aliquod peccatum; eo maximè quia Angelus non potest peccare circa media, quin peccet circa finem; non enim potest versari circa media, nisi ex actuali intentione finis, cum enim non sit discursiuus, intelligendo finem, in eo cognoscit media, & intelligendo principia, in eis cognoscit conclusiones: constat autem, quod est omninò impossibile, Angelum simul & semel diligere Deum vltimum finem, & peccare in ipsum. Ex solutione obiectionum amplius manifestabitur hæc ratio D. Thomæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamuis Angelus in primo instanti habuerit omnia necessaria ad peccandum, in obiectione recensita; non tamen habuit illa ad peccandum pro illo instanti, quia peculiari Dei applicatione intellectus eius debuit pro tunc habere rectum, iudicium practicum, & voluntas eius debuit esse firmata in bono, ne deficeret, vt dictum est: igitur in illo instanti Angelus habuit omnia requisita ad actum primum peccandi, sed tunc non poterat reduci ad actum secundum. Vnde ad instantiam de homine in primo instanti vsus rationis dicendum, quòd in aliquo est paritas, in aliis verò disparitas: Est quidem paritas in hoc, quòd sicut Angelus in primo instanti suę creationis, peculiari modo applicatur à Deo vt ab agente particulari, vt debitè tendat pro tunc in vltimum finem; sic homo in primo instanti physico initiatiuo instantis moralis, peculiari modo applicatur à Deo, vt ab agente particulari, vt debitè tendat pro tunc in vltimum finem: Est autem disparitas in multis, proueniens ex diuersa conditione vtriusque; nam quia Angelus ex tunc habet perfectissimum actum cognitionis, cum sit in altiori gradu immaterialitatis & intellectualitatis, inde est quod tendit in vltimum finem & beatitudinem in particulari, non solùm naturalem, sed etiam supernaturalem; homo autem, quia est in infimo gradu immaterialitatis & intellectualitatis, ac valde potentiali; inde est, quod pro tunc tantùm fertur in vltimum finem & beatitudinem in communi: Deinde quia Angelus est intellectualis purè & absque discusu, ideo in sequenti instanti potest ex perfecta deliberatione ferri, & se conuertere in vltimum finem & ita satisfacere præcepto de conuertendo se in Deum, non solùm vt authorem beatitudinis naturalis, sed etiam authorem beatitudinis supernaturalis, ratione cognitionis perfectæ, quam habet vtriusque, vel pro libito potest se ab eo auertere, & ita peccare; sed homo, quia est discursiuus, & paulatim procedit in sua cognitione, ideo indiget maiori mora, vt possit se conuertere cum plena deliberatione ad prædictum vltimum finem in communi, siue in bonum honestum vt sic, & ita satisfacere meliori modo quo tunc potest præcepto de conuertendo se in Deum, per conuersionem videlicet virtualem implicitam; per hoc enim quod se conuertit in bonum honestum, eligens formaliter & explicitè viuere secundùm rationem, virtualiter & implicitè se conuertit in Deum vltimum finem honestatis & rationis; vnde non tenetur ad talem conuersionem, nisi in vltimo instanti physico terminatiuo illius instantis moralis, quod tantummodò terminatur, quando puer plenè cognoscit operationem illam, quam tunc exercet, esse bonam vel malam moraliter; si ergo cognoscens illam bonam, in illa persistit propter finem honestum, satisfacit præcepto prædicto; sin autem cognoscens illam moraliter malam, in illa perseuerat, auertens se à bono honesto, peccat contra prædictum præceptum.

Ad

Ad secundum dicendum D.Thom.q.16.de malo art.4. ad 20. quòd alia est ratio de merito & de peccato: nam meritum procedit ex hoc, quod mẽs rationalis creaturæ mouetur à Deo, qui à principio potest mouere ad quod voluerit: sed ad peccandũ mouetur mens rationalis creaturæ à seipsa, quæ non potest se mouere, nisi secundùm exigentiã naturalis ordinis: qui in hoc consistit, vt prius agat per modũ naturæ, & cum necessitate quoad specificationem, quam per modũ puræ libertatis. Idem ferè docet hic art.5. ad 3. Vnde ad primam probationem dicendum, quòd plus requiritur ad bonum, quàm ad malum, quia ad bonum requiritur debitus cõsensus omnium circunstantiarum, ad malum autem sufficit quicumque defectus, quia bonum ex integra causa, malũ autem ex quocumq; defectu; nec tamen inde sequitur, quòd plus libertatis requiratur ad merendum, quam ad demerẽdum; imò minor requiritur, nam ad merendum sufficit libertas quoad exercitium siue libertas cõtradictionis: ad demerẽdum autem requiritur, tam libertas quoad exercitium, quàm quoad specificationem, siue tam libertas contradictionis, quam contrarietatis. Et per hoc patet ad secundã probationem: Ad instantiã verò dicendum, quòd omnis viator, excepto primo instanti suæ viæ, habet plenam libertatem tam contradictionis, quàm cõtrarietatis, (nisi cõfirmetur in gratia:) vnde sicut potest mereri, sic potest demereri. Adde meritum Angeli in primo instanti non fuisse tam perfectum, ex defectu plenæ deliberationis, ac fuit in secundo.

Ad tertium dicendum, quod licet in sensu diuiso, potuerit Angelus in primo illo instanti non amare Deum, instante præcepto amandi; non tamen potuit in sensu cõposito non amare, & ita tunc non potuit peccare peccato omissionis. quod sic declaratur: licet coniungeretur tunc in Angelo potẽtia non amandi cum præcepto amandi, quia præceptum non excludit potentiam, sed actum, tamen non poterat tunc coniungi actus non amãdi cum præcepto amãdi, & ita non poterat in sensu composito non amare, quãuis posset in sensu diuiso: & ita pro tunc Angelus poterat non amare, vt non amare dicit puram negationem; non autem poterat non amare, vt non amare dicit priuationem siue carentiam amoris debiti.

Ad quartum dicendum, quòd ratio D.Th. est optima, vt constat ex dictis. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd supposita eleuatione Angeli ad ordinem supernaturalem accommodatè ad eius naturã; tam actio consequens naturam, & tendens ad perfectionem ipsius, quàm actio voluntatis libera, & tendens ad perfectionem supernaturalem, est debita Angelo in primo instanti sui esse. Ad secundam impugnationem dicẽdum, quòd actio cuiuscumque creaturæ, quæ incipit cum esse ipsius, procedit à principiis naturæ, vt communicatis ab ipso authore naturæ, cum talis actio sit statim ab initio debita naturæ per modum cuiusdam corollarij; vnde ad eumdem authorem naturæ pertinet impedire ne talia principia quacumque ex causa deficiant, alioquin hic defectus refunderetur in ipsum authorem naturę, quod sic docet D.Thomas q.16. de malo art.4. ad 4. vbi sic ait: Operatio, quam habet res in principio sui esse, congruit naturæ ipsius: Et ideo oportebat, quod retorqueretur in authorem naturæ. Sed postmodum poterat moueri ex his, quæ sunt secundùm naturam in alia, vel benè, vel malè: Et hoc non oportebat referri ad auctorem naturæ, sed in voluntatem Angeli peccantis. Quod adhuc explicat in responsione ad 6. dicens: Defectus prouenient ex causa secunda, non imputatur primæ in illis, quæ causa secunda non habet ex prima: sicut tibia non habet curuitatem ex virtute motiua: sed oportet quòd prima actio Angeli sit secundùm naturalia eius, quæ habet ex Deo. Ad tertiam impugnationem, quantùm ad primam eius instantiam dicendum, quòd illuminatio solis vt primò incipiẽs, attribuitur speciali modo ipsi Deo authori solis, vt pote danti illi hanc virtutem & inclinationem naturalem illuminandi; vnde hæc illuminatio vt primò incipiens non potest esse defectuosa: quantum ad secundam instantiã constat ex dictis in responsione ad primum. Negatur autem, quòd si Deo speciali modo attribuitur actio quæ incipit cum esse, cæteræ aliæ debeant ho. speciali modo ipsimet attritribui: nec vrget prima probatio, quia licet sit eadem actio Dei productiua & conseruatiua, tamen diuersimodè se habet, nam vt productiua dat principia agendi determinata per modum naturæ ad benè agendum, vt verò conseruatiua relinquit prædicta principia suæ naturæ: nec etiam vrget secunda probatio, propter disparem rationem; nam ex vna parte Angelus poterat se perfectè mouere in secundo instanti & in sequentibus, nec aliunde exigitur quod à Deo in his speciali modo moueatur: ex alia verò parte grauia & leuia non possunt seipsa mouere, vt communiter docẽt Thomistæ in physicis, vnde pertinet ad authorem naturæ ipsorum, quòd ea moueat ad locum naturalem ipsis debitum, quoties extra illum existunt. Nec tamen ex dictis sequitur, quòd defectus qui reperitur in anima in primo instanti conceptionis debeat attribui Deo creatori ipsius. Quia vt ait D. Thomas q. 16. de malo art. 4. ad 21. anima in primo instanti suæ creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per vnionem ad corpus infectum. Vnde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus, nisi per actum proprium.

DVBIVM

DVBIVM IV.

Vtrum primum Angeli peccatum, statim post primum instans creationis ipsius, contigerit.

SVpponendũ est ex dictis, quòd omnes Angeli fuerunt creati boni, id est omnes fuerũt creati in gratia, iuxta quantitatẽ suorũ naturalium, modo supra explicato; insuper in eodem instanti, in quo fuerunt creati, omnes conuersi sunt in Deum, tam vt authorẽ naturalẽ quam vt authorẽ supernaturalem, vt dictũ est dubio superiori; & ita omnes meruerunt, in eodẽ primo instãti suæ creationis, quamuis pro tunc ipsorum meritum non fuerit omninò perfectum ex defectu plenæ deliberationis: meritum quippe est tendentia ad finem vitæ æternæ per opera bona; ille autem perfectius tendit, qui cum pleno ac perfecto dominio sui actus se ipsum mouet; quàm alter qui potius ab alio mouetur, quàm seipsum moueat, per hoc quòd specialiter ab eo applicetur ad agendum. Quòd autem Angeli potuerint in primo instanti sui esse siue suæ creationis, operari & se in Deum conuertere, constat ex eo, quòd Angeli fuerunt creati perfecti, tam in ordine naturæ, quàm in ordine gratiæ, ac ita in instanti suæ creationis fuerunt potentes operari in vtroque ordine & quia ex vna parte fuit eis debita operatio vtriusque ordinis in illo primo instanti, vt ostensum est dubio præcedenti: ex alia verò parte talis operatio, cum sit purè spiritualis, non habet vnde retardetur, ac ita est instantanea: inde est, quòd dicta operatio fuit in eodem primo instanti creationis, quamuis prius prioritate naturæ fuerit esse Angeli, quam eius operari, cum ex communi axiomate operari sequatur esse. Quòd etiam Angeli per hanc operationem meruerint vitam æternam, docet D. Thom. hic art. 5. ad 3. & ratio est manifesta: quia omnes conditiones requisitæ ad meritum, reperiuntur in prima operatione Angeli, quæ fuit cõuersio in Deum authorem gratiæ; fuit enim supernaturalis, ex principiis gratiæ procedens, in vltimum finem supernaturalẽ directa, tandem fuit libera quoad exercitium, siue libertate contradictionis, quæ sufficit ad meritum: quamuis perfectiori modo intelligatur esse meritum, quando actus siue operatio procedit ex plena deliberatione, vt modo dictum est. Quia verò aliqui Angeli ab hac perfecta operatione destiterunt, interrumpentes meritum, & inordinatè propriã excellentiam appetentes, peccauerunt: alij verò plures in hac perfecta operatione perstiterunt, suum meritum continuantes; inde est quod in præsenti dubio inquirimus, vtrum primũ Angeli peccatũ, statim post primum instans, creationis ipsius contigerit: quod etiam potest inquiri circa plenũ ac perfectum meritũ Angeli boni, vtrũ scilicet statim post primum instans creationis ipsius cõtigerit, est enim par ratio vtriusque, nam statim post primum illud instans omnes Angeli habuerunt plenum ac perfectũ vsum suæ libertatis, & fuerũt perfectè domini suæ operationis: quod vnicũ deerat in primo instanti creationis Angeli, ad hoc vt posset peccare, & plenè mereri. Quamuis autem instans Angelicum sit virtualiter diuisibile, cum tamẽ sit formaliter indiuisibile: potest correspondere tam instanti nostri temporis, ex qua parte est formaliter indiuisibile; quam parti etiam maximæ nostri temporis, ex qua parte est virtualiter diuisibile: sicut operatio mentis Angelicæ est formaliter indiuisibilis, & potest correspondere vnico instanti nostri tẽporis; & simul est virtualiter diuisibilis, & potest correspondere parti maximæ nostri temporis, & tota illa perseuerare. ideo in præsenti quærimus, vtrum primum Angeli peccatũ, statim post primum instans creationis ipsius contigerit, ita vt primum illud instans non sumatur secundùm suam diuisibilitatem virtualem, sed secundùm indiuisibilitatẽ formalem, & per correspõdentiam ad instans nostri temporis; ita quod nulla fuerit mora inter creationem & lapsum Angeli,

Prima opinio aliquorum extra scholã D. Th. negat primum Angeli peccatum, statim post primũ instans creationis ipsius contigisse: vnde asserit fuisse aliquam morã inter creationem & lapsũ Angeli. Probatur authoritate sacræ Scripturæ: nam Ezechielis 28. vbi describitur primum Angeli peccatũ, indicatur pluribus verbis intercessisse longam moram inter creationem Angeli & eius lapsum; dicitur enim: Posui te in monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti, perfectus in viis tuis à die cõditionis tuæ, donec inuenta est iniquitas in te: ergo primũ Angeli peccatum non statim contigit post primum instans creationis ipsius, maximè quia postquam, Deus omnia creauit, & perfecit opus creationis, sexta die vidit omnia quæ fecerat, & erant valde bona; vnde necesse fuit, quod Angelus nondum peccauerit, cum per primum peccatum effectus sit malus.

Secunda, Ad hoc vt primum Angeli peccatum contigerit, statim post primũ instans creationis ipsius, requiritur quod Deus amouerit ex parte intellectus ipsius perfectam cognitionem mysteriorum gratiæ; & ex parte voluntatis piam affectionem, siue illam applicationem per modũ naturæ in bonum: & hæc amotio debuit fieri statim post primũ instans creationis; quandoquidẽ illis stantibus in Angelo non potuit esse in eo peccatum, vt ex se patet: sed incredibile est hoc ita contigisse; tum quia Deus non sic est auarus in suis donis, vt statim amoueat; tum quia hæc preseuerarunt in bonis Angelis tota duratione viæ, Deus autem non fuit acceptor personarum in illa commu-

XXxx nicatione

nicatione donorum gratiæ; tùm quia Angelus peccauit in instanti sequenti instans creationis ipsius constat autem quod inter instans & instans mediat tempus verum aut imaginarium, vnde illo medio tempore Angelus perstitit in gratia: ergo primum Angeli peccatum, non contigit statim post primum instans creationis ipsius.

Tertiò, Est magis conueniens perfectæ naturæ intellectuali, qualis est Angelica, quod aliquandiu duret in sua operatione, quam quod subitò transeat de vna operatione in aliam, cum hoc secundum importet leuitatem & inconstantiam, quæ non debet in Angelo admitti in maximo sui negotio, imò debet in eo poni perfecta deliberatio circa illud; si enim hoc cõceditur homini aliquantulum prudenti, vt plenè deliberet circa negotia magni momenti, multò magis debet concedi Angelo naturæ & prudentiæ perfectissimæ, quòd circa negotium maximi momenti, ex quo eius salus æterna dependebat, plenè deliberauerit: ergo primum Angeli peccatum non contigit statim post primum instans creationis ipsius.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd primum Angeli peccatum, statim contigit post primum instans creationis ipsius. 2. & idem dicendum de merito Angeli boni plenè ac perfectè libero. Ita docent Nostri Salmanticenses in præsenti disp. 12. & alij Thomistæ.

Probatur prima pars conclusionis authoritatæ sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. 1. Ioannis. 3. dicitur: Ab initio diabolus peccat, quod testimonium magis propriè & sincerè intelligitur, si dicatur, quod Angelus statim post primum instans suæ creationis peccauit. Idem docent Sancti Patres, & maximè Isidorus de summo bono cap. 12. vbi ait, quod diabolus, mox vt factus, in superbiam erupit, & statim vt factus est cecidit. Tandem D. Thomas hîc art. 6. hoc expresè docet: ait enim, Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio: sed probabilior, & Sanctorum dictis magis consonans est, quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccauerit: Et hoc necesse est dicere, si ponatur quòd in primo instanti suę creationis in actum liberi arbitrij proruperit, & cum gratia fuerit creatus, vt supra diximus: deinde probat duplici ratione statim adducenda. In quo testimonio expendendum est, quod D. Thomas non dicit simpliciter, quòd Angelus peccauit post primum instans, sed dicit, post primum instans suæ creationis, vt insinuaret, quod intelligit de instanti omninò indiuisibili, licet enim alia instantia Angelica sint virtualiter diuisibilia, ita vt possint correspondere parti nostri temporis; tamen instans creationis eius, siue in quo creatus fuit, quod ibi vocat primum instans suæ creationis, est omninò tam formaliter, quam virtualiter indiuisibile, & tantùm correspondet instanti nostri temporis. Deinde vt declararet, quòd intelligit Angelum statim peccasse, post primum illud instans; sumpto *ly*, statim, metaphysicè, & non tantùm moraliter, distinguit duas opiniones, & dicit quòd si ponatur, quod Angelus in gratia creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrij non potuerit habere, nihil prohibet aliquã moram fuisse inter creationem & lapsum: ergo D. Thomas iuxta aliam opinionem, quam ipse sequitur, excludit omnem moram, non solùm moralem, sed etiam metaphysicam, quia etiam authores alterius opinionis excludũt moralem distantiam siue moram inter creationem Angeli & eius lapsum; omnes quippe fatentur Angelum peccatorem parum perstitisse in gratia.

Secundò probatur duplici ratione D. Th. in præsenti. Primam sic proponit in corpore articuli: Et hoc necesse est dicere, si ponatur, quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrij proruperit, & cum gratia fuerit creatus, vt supra diximus: cum enim Angeli per vnum actum meritorium ad beatitudinem perueniant, vt supra dictum est: si diabolus in primo instanti in gratia creatus meruit, statim post primum instãs beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando. Secundam autem sic proponit in responsione ad. 3. Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem: & ideo nisi statim post primũ instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono: sed non est simile de homine. Sic autem amplius expenduntur hæ rationes D. Thomæ: Prima quidem hoc modo; Angelus fuit creatus in gratia, & in primo instanti suæ creationis habuit actum supernaturalem conuersionis in Deum, sed motus & applicatus speciali modo à Deo vt agente particulari, cum hæc prima operatio sit tunc possibilis & Angelo debita, ratione eleuationis ipsius ad ordinem gratiæ, vt supra ostensum est: vnde si non peccauit statim post primum illud instans, verè perseuerauit in illo actu supernaturali cõuersionis, & ita meruit per actum plenè ac perfectè liberum, tunc in illo actu perseuerans: cum enim illa specialis motio & applicatio Dei tantùm sit debita Angelo pro primo instanti, in quo incipit eius operatio cum esse ipsius, ne sit defectuosa talis operatio; inde est quòd post illud instans Angelus seipsum mouet, & cum pleno dominio sui actus perseuerat in illa conuersione, ac proinde perfectè meretur, cum ex vna parte adsint iam aliæ omnes conditiones requisitæ ad meritum; ex alia verò parte incipiat esse omninò perfecta libertas, tam quoad exercitium, quam quoad specificationem. Nec potest

Digitized by Google

potest dici, quod Angelus post primum instans suæ creationis, nec peccauit, nec perseuerauit in dicto actu conuersionis: Hoc enim est impossibile asserere, quia si cessauit ab illo actu in secundo instanti, quod fuit primum plenæ deliberationis ac libertatis; verè peccauit peccato omissionis, quia pro illo instanti vrgebat præceptum conuersionis in Deum, cum enim tunc inciperet esse plenè Dominus sui & suorum actuum, tunc debuit se & omnia sua ordinare ad vltimum finem: quod adhuc verum est in homine dum peruenit primò ad vsum rationis, cum discrimine tamen superius assignato. Si autem Angelus statim post primum instans suæ creationis perfectè meruit, statim consecutus est gloriam siue beatitudinem supernaturalem, vt docet D. Thomas supra quæst. 62. art. 5. & assignat rationem: quia gratia perficit naturam, secundùm modum naturæ, sicut & omnis perfectio recipitur in perfectibili secundùm modum eius: est autem hoc proprium naturæ Angelicæ, quod naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat: sicut autem ex sua natura Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem; ita ex merito habet ordinem ad gloriam, & ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta: ergo cum certum sit Angelum peccatorem non fuisse consecutum beatitudinem supernaturalem, ipsa quippe adepta non potuisset peccare; dicendum est, quòd statim post primum instans suæ creationis peccauit. Secunda autem ratio sic amplius expenditur; Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, vt dicetur disputatione sequenti, cuius ratio est, quia Angelus non paulatim & successiuè, sed statim videt in obiecto omnes rationes & circunstantias, quæ circa eius electionem occurrere possunt; vnde nihil horum potest ei de nouo occurrere, propter quod mutet suam electionem, & ita est ab intrinseco immobilis circa electionem iam factam: quod declaratur ex contrario quod contingit in homine, cum enim homo non statim à principio cognoscat omnia, quæ cognoscenda sunt circa aliquod obiectum, in ordine ad eius electionem, sed paulatim discurrendo sæpè aliquid de nouo cognoscit; inde est quòd post electionem factam, potest illam mutare, propter aliquam rationem conuenientiæ aut disconuenientiæ de nouo apparentem: si ergo Angelus, statim post primum instans suæ creationis, per actum plenè & perfectè liberum, siue per plenam ac perfectam deliberationem & electionem (qualem tunc debuit habere,) adhæsisset Deo, ac bono; immobiliter & inflexibiliter adhæsisset semper, vnde postea non potuisset à Deo & à bono recedere, & consequenter non potuisset peccare; cum tamen contrarium successerit, dicendum est Angelum post primum instans suæ creationis non adhæsisse Deo & bono, sed statim post prædictum instans peccasse.

Probatur secunda pars conclusionis sufficienter ex dictis pro prima parte: Vnde aliquali tantùm indiget explicatione. Dicimus igitur quòd omnes Angeli in primo instāti suæ creationis conuersi sunt in Deum, propriam excellentiam in ipsummet Deum, tanquam in vltimum finem supernaturalem dirigentes, ex speciali Dei motione: sed statim post illud instans malis Angelis peccantibus per inordinatū appetitum propriæ excellentiæ, eo quod ex tunc incœperint eam appetere absque prædicta directione; boni perseuerauerunt in dicta conuersione & directione ex plena & perfecta deliberatione, vnde ex tunc plenè & perfectè meruerunt.

Ad primum ergo dicendum cum D. Th. hîc art. 5. ad 1. quòd per motus corporales, qui per tempus mensurantur, quandoque in sacra Scriptura intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei. Et sic per ambulationem intelliguntur motus liberi arbitrij tendentis in bonum. Similiter dicuntur viæ Angeli omnes illi actus inter se subordinati, quos Angelus habuit in primo instanti suæ creationis: Sufficit autem illud instans omninò indiuisibile, comprehendens tamen pluralitatem illorū actuum ordinatorum, ad hoc vt dicatur perfectus in viis suis à die conditionis ipsius, donec inuenta est iniquitas in eo. Ad illud quod subditur, dicendum quòd ille locus sacræ Scripturæ intelligitur præcisè de his operibus Dei, quæ ibi expressè recensentur, quæ cum Deus prius videns sigillatim & seorsim approbasset vt bona, postea videns ea simul & coniunctim approbauit vt valde bona. Deinde esto, ille locus intelligatur etiam de Angelis, qui sub nomine lucis intelliguntur secundùm aliquos Sanctos Patres: debet tamen de illis intelligi secundùm quod sint opera Dei, sic enim sunt valde boni, non autem secundùm quod propria malitia facti sunt mali; vnde dicitur Ecclesiastici 39. opera Domini vniuersa bona valde.

Ad secundum dicendum, quòd Deus statim in primo instanti creationis Angeli, ipsi communicauit mysteria gratiæ secundùm perfectam cognitionem, à qua statim post illud instans Angelus se diuertit, propter inordinatum appetitum propriæ excellentiæ: non autē Deus amouit illam cognitionem. Ad aliud dicendum, quòd pia illa affectio, siue potius illa applicatio specialis ac per modum naturæ, communicata omnibus Angelis in primo instanti suæ creationis, debuit tantùm pro illo instanti durare, quoad modum illum specialem, quem tunc habebat; quia, vt dictum est, solùm debuit communicari ad primam Angeli operationem, vt incipientem cum esse ipsius, ac proinde pro illo so-

lo instanti creationis, quo Angelus habuit primò esse: quamuis prædicta applicatio & motio in omnibus perdurarit in secundo instanti, quoad substantiam & sub modo vniuersalis, in ordine tamen gratiæ; diuersimodè tamen in bonis, ac in malis, nam in bonis ex diuina bonitate fuit efficax, in malis autem fuit tantùm sufficiens; cum Deus ex inscrutabili suo iudicio, semper tamen iusto, voluerit permittere illos cadere, statim post primum instans suæ creationis; dum alios ex summa bonitate ad perfectum viæ meritum perduxit. Vnde ad primam probationem in contrarium adductam dicendum, quòd Deus concessit omnibus Angelis donum gratiæ sanctificantis, quod est maximum omnium, pro tota æternitate, quantum est ex parte sui; sed quia mali statim post primum instans peccauerunt, ideo illam vnico instanti solummodo conseruarunt, Angelis bonis illam per totam ęternitatē possidentibus. Quantum verò ad reuelationem & cognitionem mysteriorum gratiæ; & quantum ad illam applicationem siue motionem specialem, constat ex dictis. Ad secundam probationem dicendum, quòd in donis gratuitis non est propriè acceptio personarum, illa scilicet quæ est damnabilis; sed tantùm hæc acceptio personarum damnabilis attenditur in bonis debitis, vt suo loco dicetur. Ad tertiam probationem dicendum, quòd Angelus peccauit statim post primum instans suæ creationis, siue illud statim correspondeat parti temporis nostri, siue correspondeat instanti eiusdem temporis, parum enim refert, cum operatio Angelica peccaminosa possit correspondere, & parti temporis, & instanti, quia est formaliter indiuisibilis, & virtualiter diuisibilis.

AD tertium dicendum, quòd ad perfectionem naturæ intellectualis, qualis est Angelica pertinet; vt pro libito duret in sua operatione, vel si voluerit citò transeat de vna operatione in aliam; quia hoc denotat perfectam & expeditam intellectualitatem: quamuis aliunde in hoc transitu de vna operatione in aliam, possit interuenire leuitas, & inconuenientia, & imprudentia, & aliæ imperfectiones, quas concedimus interuenisse in primo Angeli peccato, procedentes ex nimio & inordinato affectu eius circa propriā excellentiā; ratione cuius non attēdit negotio maximi momenti, scilicet directioni suiipsius in vltimū finē supernaturalem.

DVBIVM V.

Vtrum in eodem instanti, in quo Angeli mali primò peccauerunt, & Angeli boni plenè meruerunt, illi fuerint damnati, isti verò glorificati.

SVpponendum est, quòd per instans, in quo primò Angeli mali peccauerunt, & Angeli boni plenè meruerunt, intelligimus illam durationem Angelicam, statim consequentem primum instans creationis ipsorum, siue fuerit omninò indiuisibilis per correspondentiam ad instans temporis nostri, siue fuerit virtualiter diuisibilis per correspondentiam ad partem nostri temporis. Coniungimus autem in præsenti glorificationem bonorum Angelorū cum damnatione malorum, quia simul contigerunt, & iisdem fundamentis vti debemus circa vtramque, quantùm attinet ad præsentem difficultatem: Vnde ad præsens reduximus hanc materiam de glorificatione bonorum Angelorum, quamuis D. Thomas de illa agerit quæstione præcedenti per aliquot articulos: sed nulla specialis difficultas supra textum occurrit, nisi ea, quæ præsenti & sequenti dubio discutietur, & commodius quam dicto loco, propter rationem assignatam.

Prima opinio Ferrar. 3. contra Gentes c. 110. item Caietani, & Nazarij in præsenti, asserit quòd in eodem instanti, in quo Angeli mali primò peccauerunt, & Angeli boni plenè meruerunt, illi fuerint damnati, isti verò glorificati. Probatur prima pars huius opinionis de Angelis malis, authoritate Sanctorum Patrum. Citatur à Nazario testimoniū Augustini siue Fulgentij sic dicentis: Pars itaque Angelorum à suo creatore Deo, quo solùm bono beata fuit, volūtaria prorsus auersione discessit, æquitatisque supernæ iudicio initium suæ damnationis in ipsa auersione volūtatis inuenit, vt non aliud esset incipere iam puniri, quam illius beatifici boni dilectione destitui. Gregorius Nyssenus lib. 1. Philosophiæ cap. 3. Et Damascenus lib. 2. de fide cap. 4. asserunt, hoc in Angelis lapsum fuisse, quod in hominibus est mors: constat autē, quod in instanti mortis mali homines damnantur: ergo etiam Angeli, in eodem instanti, in quo primò peccauerunt, fuerunt damnati; maximè quia ex vna parte, in eodem instanti, in quo primò peccauerunt fuerunt inflexibiles in malo; esse autem inflexibile in malo est proprium damnatorum: ex alia verò parte idem fuit in illis iudicium practicum de appetenda inordinatè propria excellentia, quando primò damnati sunt, & quando primò peccauerunt: ac proinde fuit in illis idem instans sui lapsus, & suæ damnationis; quia instantia Angelica computantur penes diuersas operationes mentis Angelicæ.

Secundò, probatur hæc opinio de Angelis bonis: Si quid obstaret, Angelos bonos fuisse glorificatos in eodem instanti, in quo plenè meruerunt: maximè quia in eodem instanti non possunt esse simul meritum & præmium: sed hæc ratio nulla est, vt constat multis instantiis; nam animæ iustorum in termino viæ merentur remissionem peccatorum venialium, & simul tunc recipiunt augmētum gratiæ: Item in

in eodem instanti viæ, in quo quis meretur augmentum gratiæ, per actum feruidum, illud recipit vt præmium; Item potest fieri, quòd quis in eo instanti, in quo moritur, completè absoluatur, & tunc immediatè post remittitur ei peccatum, infunditur ei gratia, & ipse meretur gloriam: ergo in eodem instanti, in quo Angeli boni plene meruerunt, fuerunt glorificati.

Tertiò, ex vna parte post vnicum actum meriti Angeli boni adepti sunt gloriam, vt docet D. Thomas. q. præcedenti art. 5. vnde debuit eis gloria concedi in facto esse operationis meritoriæ: ex alia verò parte in operationibus subitis, quales sunt omnes operationes mentis Angelicæ, & aliæ quæ fiunt sine motu, in eodem instanti est earum fieri & factum esse, propterea dicuntur operationes instantaneæ: & ita communiter conceditur, quod in instanti contritionis infunditur gratia sanctificans: ergo in eodem instanti, in quo Angeli boni plenè meruerunt, fuerunt glorificati; Maximè, quia ex D. Thoma hîc art. 6. ad 4. instantia Angelica computantur, penes diuersas operationes intellectus vel affectus Angeli; constat autem, quod in Angelis bonis fuit idem iudicium diligendi Deum super omnia, & idem omninò actus dilectionis ipsius, quando plenè meruerunt, & quando glorificati sunt: & ita in eodem instanti, in quo plenè meruerunt, glorificati sunt.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd nec Angeli mali in eodem instanti, in quo primò peccauerunt, fuerunt damnati 2. nec Angeli boni in eodem instanti, in quo plenè meruerunt, fuerunt glorificati 3. sed in instanti, siue duratione immediatè sequenti, Angeli mali consecuti sunt pœnam damnationis æternæ pro suo peccato, & Angeli boni consecuti sunt præmium æternæ beatitudinis pro suo merito. Ita docent magis communiter discipuli D. Thomæ, vt Capreolus in 2. d. 4. q. 1. art. 1. Bannes, Nostri Salmanticenses ac plures alij in præsenti. In hac sententia est etiam Scotus in 2. d. 5. q. 1. Molina, Suares, Vasques, & communiter recentiores.

Probatur prima pars conclusionis. Est omninò impossibile, quod Angeli mali fuerint simul in eodem instanti in via siue intra viam, & extra viam, vt constat ex ipsis terminis; & magis declaratur ex eo quod in via habuerunt fidem, spem, potentiam ad merendum, & plura alia dona supernaturalia; quæ cessante via & extra eam positi non conseruarunt, vt communiter conceditur: sed dum primò peccauerunt, erant in via siue intra viam; dum autem primò damnati sunt, fuerunt extra viam, communiter enim conceditur, quod primum Angeli peccatum contigit in vltimo instanti viæ, & quod damnatio est terminus viæ: ergo est impossibile, quod Angeli mali in eodem instanti, in quo primò peccauerunt, fuerint Damnati. Hæc pars conclusionis amplius constabit ex dicendis circa secundam partem, cum sit paritas in multis.

Probatur secunda pars conclusionis multiplici authoritate D. Thomæ: hanc enim docet quodlibeto 9. art. 8. & in 2. d. 5. q. 2. art. 2. vbi sic ait: Dicendum, quòd sustinendo, Angelos in gratia fuisse creatos, planum est ad hoc respondere, quia sic certissimè meritum præmium præcessisset: Illam etiam docet q. præcedenti, maximè art. 5. ad 2. vbi eam sic probat: Dicendum, quòd Angelus est supra tempus rerum corporalium. Vnde instantia diuersa in his, quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundùm successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, & actus beatitudinis qui est fruitio: cum vnus sit gratiæ imperfectæ, & alius gratiæ consummatæ. Vnde relinquitur quod oportet diuersa instantia accipi, in quorum vno meruerit beatitudinem, & in alio fuerit beatus. Nec contrarius est nobis D. Thomas ab aduersariis citatus: nam licet in 2. loco citato, & etiā quodlibeto citato dicat, satis esse ad meritū, quòd sit prius na tura quam præmium: hoc tamen non dicit ex propria sententia, quam ibi eligit, scilicet quòd Angeli sint creati in gratia: sed dicit in sententia aliorum negantium Angelos fuisse creatos in gratia, & in ea defendenda assignat meliorem modum ab aduersariis inter alios relatum, quòd scilicet satis est ad meritum, quòd sit prius natura quem præmium.

Secundò, probatur ratione (quæ est maior expensio rationis D. Thom. & qua impugnantur responsiones aduersariorum, quæ quidem subtiles sunt, sed tamen non satisfaciunt, nec intellectui, nec adductæ rationi. D. Th.) Meritum procedit à gratia imperfecta, non quidem imperfecta quoad intensionem, sed quoad statum, videlicet à gratia viæ, cuius operationes meritoriæ regulantur lumine fidei obscuro, quamuis certo, & quæ habet adiunctā perfectā libertatem, & compossibilem potentiam peccandi: præmium autem gloriæ essentialis procedit à gratia perfecta & consummata, cuius operationes regulantur clarissimo lumine gloriæ, & quæ excludit omnem libertatem, & inducit absolutam necessitatem circa prædictas operationes beatificas, & ita firmat liberum arbitrium, vt sit ab intrinseco determinatum ad bonum, ac proinde impotens peccare: sed gratia imperfecta & gratia perfecta secundùm hanc explicationem non possunt esse simul in eodem instanti, cum habeant prædictas conditiones omninò contrarias imò & contradictorias, vt constat ex ipsis terminis, ac proinde vna excludit & destruit aliam ab eodem subiecto pro eodem instanti: ergo nec meritum procedens à gratia imperfecta, & præmium procedens à gratia perfecta possunt in eodem

esse simul, pro eodem instanti; & consequenter Angeli boni in eodem instanti, in quo plenè meruerunt, non fuerunt glorificati.

Probatur tertia pars conclusionis, Ex vna parte via Angelorum fuit breuissima, ita vt Angeli boni post vnicũ actum meriti peruenerint ad terminum beatitudinis vt docet D. Thomas quæst. præcedenti art. 5. Et Angeli mali pari ratione post primum peccatum, cui alia annexa fuerunt, peruenerint ad terminum damnationis: ex alia verò parte non potuerunt in eodem instanti esse simul in via, & peruenisse ad terminum, vt probatum est in prima parte conclusionis de malis Angelis, & in secunda parte de bonis: ergo in instanti siue duratione immediatè sequenti instans primi peccati, & pleni meriti, Angeli mali cõsecuti sunt pœnam damnationis æternæ pro suo peccato, & Angeli boni consecuti sunt præmium æternæ beatitudinis pro suo merito.

Ad primum ergo dicendum, quòd S. Augustinus, siue Fulgentius tantùm loquitur de initio extrinseco: vnde vult tantummodo, quòd illa pars Angelorum inuenit initium suæ damnationis, in instanti extrinsecè terminãte ipsam auersionem voluntatis; & quòd instans extrinsecum cessantis dilectionis fuerit intrinsecum incipientis punitionis. Ad authoritatẽ aliorum Patrum dicendum, quòd ibi tantùm in eo ponunt comparationem inter lapsum Angelorum & mortem hominum; quòd sicut homines mali per mortem redduntur inflexibiles in malo, sic Angeli per lapsum redduntur omninò inflexibiles in malo: non autem ponunt comparationem in eo, ad quod probandum assumunt aduersarij hanc authoritatem. Ad illud quod subditur, dicendum quòd esse inflexibile in malo, est quidem proprium damnatorum, si loquamur tantùm in ordine ad homines, qui hîc mutant facilè suas electiones: si autem loquamur in ordine ad Angelos, qui non mutant suas electiones, propter rationem inferius assignandam, esse inflexibile in malo est propriũ ipsorum, statim post lapsum siue post malam electionem. Ad aliam probationem dicendum, quòd non fuit idem omninò iudicium in Angelo de amanda propria excellentia, in primo instanti suæ damnationis, ac fuit in instanti quo primò peccauit: nam in primo instanti damnationis fuit in illo iudicium de amanda propria excellentia contra legem Dei, hoc enim considerauit tunc & voluit, in instanti verò quo primò peccauit, habuit iudicium de illa amanda præter legem Dei, quia tunc non considerauit legem Dei, qua præfigebatur ipsi modus amandi propriam excellentiam: vnde non mirum si sint censenda duo iudicia, pertinentia ad duo instantia.

Ad secundum dicendum, quòd ratio assignata est optima. Vnde ad primam instantiam dicendum, quòd post mortem nõ est meritum: animæ autem iustorũ per actum feruidũ Charitatis excludunt peccata venialia, quæ feruori eiusdem charitatis opponuntur, & pro eis satisfaciunt, & se disponunt ad augmentum gratiæ; sed hæc sunt compossibilia in termino viæ; non autem meritum propriè dictum, propter assignatam rationem. Ad secundam instantiam dicendum, quòd non repugnat absolutè, quòd in eodẽ instanti viæ sit simul meritum & præmium, vt in casu assignato: sed repugnat quòd in eodem instanti sit meritum propriè dictum, quod tantùm potest esse in via, cum sit tendentia; & præmium essentiale beatitudinis, quod tantùm habetur in termino. Ad tertiam instantiam dicendum; quòd in illo casu homo ille consequeretur gloriam, non ex proprio merito, sed virtute Sacramenti pœnitentiæ, & passionis Christi: nec est inconueniens dicere, quòd aliquis adultus per accidens consequatur gloriam, absque propriis meritis. Quòd autem ille homo non mereatur gloriam, prouenit ex generali ratione assignata, quia vt ait D. Thomas in 4. disp. 21. quæst. 1. art. 3. quæstiuncula prima ad 4. post hanc vitam non potest esse meritum respectu præmij essentialis; quamuis ibidem admittat, quòd respectu alicuius accidentalis potest esse meritũ, quandiu manet homo in statu viæ aliquo modo; vnde subiũgit, & ideo in purgatorio potest esse actus meritorius, quãtum ad remissionẽ culpæ venialis; propter hanc rationem etiam D. Thomas 2.2. quæst. 124. art. 4. dicit quòd meritum martyrij non est post mortem, sed in ipsa voluntaria sustinentia mortis, prout scilicet aliquis voluntariè patitur inflictionem mortis.

Ad tertium dicendum, quòd verum quidem est, posse simul esse in eodẽ instanti, fieri & factum esse operationis meritoriæ, quando fit sine motu: non tamen verum est, quòd in eodem instanti intrinseco meritoriæ operationi concedatur ei præmium essentialis beatitudinis: Vnde D. Thomas ibi tantùm vult, quòd statim post completum primum actum meritorium Angeli boni adepti sunt gloriam. Ad instantiam de infusione gratiæ in instanti contritionis, dicendum sicut prius, quòd non repugnat quidem præmium & meritum esse simul in eodem instanti viæ: benè tamen repugnat, quòd præmium essentialis beatitudinis sit in eodem instanti cum merito propriè dicto; quamuis possit addi contritionem quidem, vt dispositiuam ad gratiam, præcedere prioritate naturæ, gratiæ infusionem; vt meritoriam autem, illam subsequi: quia prima gratia non cadit sub merito. Ad illud quod subditur, dicendum quòd quamuis fuerit idem iudicium diligendi Deum super omnia, & idem actus dilectionis ipsius, quantum ad substantiam, quando plenè meruerunt, & quando glorificati sunt: non

Digitized by Google

non tamen fuit idem iudicium, aut idem actus dilectionis, quantum ad modum; nam in instanti in quo plenè meruerunt, illud iudicium fuit liberum, sicut & actus ille dilectionis fuit liber; in instanti verò, in quo glorificati sunt, vtrumque fuit simpliciter necessarium: & hoc sufficit ad ponendũ aliquam sucessionem inter istos actus, ac proinde ad multiplicandũ instãtia, vt etiam dictum est circa Angelos malos.

DVBIVM VI.

Vtrum totum negotium Angelorum, tam bonorum, quam malorum tribus instantibus conclusum fuerit.

SVpponendum est, ex iam dictis, quòd instantia Angelica constituuntur, penes diuersas operationes Angelicas, liberas, & habentes inter se ordinem successionis, ita vt vna sit post alteram: si enim simul eliciantur, quamuis sint distinctè, non distinguent plura instantia, siue illæ operationes pertineant ad eandem potentiam, siue ad diuersas potentias: Numerus autem horũ instantiũ constituit tempus Angelicũ; continuũ quidem, si prædictæ operationes continuò sibi succedant; discretum autẽ, si prędictæ operationes sint discretæ. Quia verò hæ operationes possunt durare, vel tantùm per correspondentiam ad instans nostri temporis, vel etiam per correspondentiam ad partẽ temporis nostri s prout Angelus voluerit: inde est, quòd instantia Angelica, sunt quidem formaliter indiuisibilia, sed tamen virtualiter diuisibilia, vnde aliquando sunt coëxistentia etiam maximæ parti nostri temporis: ista tamen instantia, quibus conclusum est totum negotium Angelorum, tam bonorum, quam malorũ, non ita durarunt; vnde meritò quædam morulæ dicuntur. Et quidem quantum ad primam, in qua Angeli intelliguntur creati, & operari per modum naturæ, constat ex dictis dubio 4. quòd tantùm durauit per correspondentiã ad instans nostri temporis: Quantum ad illam verò in qua Angeli boni plenè meruerũt, & mali peccauerunt; probabilius est, quòd etiam tantùm durauit per correspondentiam ad instans nostri temporis. In præsenti quærimus, vtrum præter has duas morulas sit assignanda tertia, quæ sit complementum totius negotij huius Angelici, & in qua boni cõsecuti sint gloriam, & mali damnationem æternam; vel vtrum in secunda morula hæc contigerint. Tertia autẽ, si addẽda sit, dicitur morula ratione inceptionis, non ratione durationis; quamuis enim sit duratura in æternum, inceptio tamen eius est per correspondentiam ad instans nostri temporis. Licet autem ex dictis dubio præcedenti, possit inferri, quid in præsenti dicendum sit: tamen maioris claritatis gratia nunc quærimus vtrum totum negotium Angelorum, tam bonorum, quam malorum tribus instantibus conclusum fuerit.

Prima opinio asserit, totum negotium Angelorum, tam bonorum, quàm malorum non fuisse conclusum tribus instantibus. Authores huius opinionis diuisi sunt: quidam enim ponunt quatuor instantia; Primum scilicet, in quo fuerunt creati in puris naturalibus, & in quò habuerunt operationes purè naturales; Secundum, in quo receperunt gratiam, & habuerunt operationes supernaturales; Tertium, in quo boni Angeli plenè meruerunt, & mali multipliciter peccauerunt; Quartum tandem, in quo boni receperunt præmium sui meriti, mali autem pœnam sui peccati. Alij autem ponunt in conclusione huius negotij duo tantùm instantia: sed adhuc hi diuisi sunt; quidam enim volunt, quod primum instans sit assignandum creationi Angelorum omnium, eorumque merito non plenè libero; secundum autem merito plenè libero bonorum Angelorum, & peccato malorum, in cuius termino boni assecuti sunt præmium, & mali supplicium; sed hic modus dicendi examinatus fuit dubio præcedenti: Quidam autem sic distribuunt hæc duo instantia; vt primum dicant incœpisse in creatione omnium Angelorum, ac eorum operatione per modum naturæ, & perdurasse donec Angeli boni plenè & perfectè meruerunt, mali autem peccantes apposuerunt impedimentũ suo merito; secundum autem attribuunt consecutioni præmij in bonis, & consecutioni supplicij in malis: hic modus dicendi est satis probabilis, maximè quantum ad Angelos bonos; & illum sequuntur Bannes, Nazarius, & alij in præsenti. Probatur primò quòd fuerint quatuor instantia, authoritate sacræ Sciptura, Apocal. 12. habetur: Et factum est prælium magnum in cœlo, Michaël & Angeli eius præliabantur cũ dracone, & draco pugnabat & Angeli eius: quod prælium debuit contigisse in tertio instanti, postquam Angeli boni viderunt peccatũ malorum; in primo quippe præcessit natura, in secundo collata est gratia, in tertio boni meruerunt & mali peccauerunt; ac boni restiterunt superbiæ & rebellioni malorum; tandem in quarto boni consecuti sunt gloriam, & mali eiecti sunt de cœlo; vnde ibidem subditur, neque locus inuentus est eorum ampliùs in cœlo. Deinde, Gratia præsupponit naturam quam perficit, & hæc duo comparantur tanquã duo principia, quorum alterum sit imperfectum, alterum verò perfectum: ergo sunt assignanda duo instantia, vnum operationi naturali, alterum operationi supernaturali, non enim potest quis simul operari ex principio imperfecto & perfecto; propterea D. Thomas negat meritum & præmium posse esse simul, quia meritum procedit ex gratia imperfecta, & præmium ex

gratia perfecta: De aliis autem duobus instantibus vix est difficultas.

Secundò, probatur è contra, quòd fuerint tantùm duo instantia, iuxta secundũ modum dicēdi, authoritate D.Th. tum supra q.62.ar.5. vbi docet Angelum bonum, statim post vnum actum Charitate informatum, fuisse beatũ, ac proinde post primum instans, vnus enim actus Angeli cõstituit vnum tantùm instans Angelicum; tum hîc ar.6. vbi dicit, quod Lucifer post primum instans, statim beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando: & consequenter Angeli boni post primum instans beatitudinem acceperunt, quia impedimentum non præstiterunt; nec vsquam Diuus Thomas mentionem facit tertij instantis. Deinde, Vnica operatio Angelica, quamtumuis continuata, constituit vnum tantùm instans Angelicum, dummodo continuetur vniformiter, vt sæpe docet D.Th. sed in tota duratione viæ fuit vnica operatio in Angelis bonis, meritoria in principio & in fine, imperfectè quidem in principio, in fine autem perfectè: ergo tota duratione viæ fuit tantùm vnum instans in Angelis bonis; cui solùm debet addi aliud instans termini, ac proinde totum eorum negotium duobus instantibus fuit absolutum.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd totum negotium Angelorum, tam bonorũ, quam malorum fuit absolutum & conclusum tribus instantibus, siue tribus morulis; nec pluribus, nec paucioribus. ita vt in primo omnes Angeli fuerint creati, in gratia, ac operati tam operatione naturali, quam supernaturali; sed per modum naturæ, ac speciali motione à Deo applicati; vnde in eo omnes quidem meruerunt, sed non plenè & perfectè. In secundo Angeli boni in sua ad Deum conuersione supernaturali, ex plena deliberatione, ac perfecta libertate perseuerantes, plenè & perfectè meruerunt: Angeli verò mali, se liberè ad propriam excellenlentiam inordinatè conuertentes, à Deo auersi sunt; & peccauerunt. In tertio tandem boni consecuti sunt præmium æternæ beatitudinis, debitum suo merito; mali autem consecuti sunt supplicium æternæ damnationis suo peccato debitum. Ita docent Capreolus in 2. d.4. q. 1. Nostri Salmanticenses hîc disp.12. dub.3.& alij plures, etiam extra scholam D.Th.

Probatur conclusio authoritate D.Thomæ, hîc art.6.ad.3 sic ait: Angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem: & ideo nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentũ beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono: in quibus verbis D.Thomas concedit, quod Angelus peccans præstitit impedimentũ beatitudini, post primum instans, vnde concedit quod primum Angeli peccatum contigit in secundo instanti, quod fuit vltimum viæ; damnatio autem, cum sit extra viam, debuit contingere in tertio instanti: & ita dicendum est proportione seruata, circa negotium bonorum Angelorum: Sed vniuersaliter id docet de omnibus ibidem ad.4. vbi sic ait: Et sic prima operatio fuit omnibus communis: sed in secunda sunt distincti: Et ideo in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerũt boni à malis distincti: quibus verbis D.Thomas ponit duo instātia viæ Angelorum, iuxta duas eorum operationes: quibus si addatur instans, in quo bono glorificati sunt, & mali damnationē incurrerunt; sequitur, quod totum negotium Angelorum, tam bonorum, quam malorum tribus instantibus fuit conclusum: in his autem solutionibus se explicat D.Thomas, quomodo sit intelligendus in corpore articuli, dum ait Angelos per vnum actum meritorium ad beatitudinem peruenire; intelligendus est enim de vno actu plenè libero, quem diximus fuisse in secundo instanti, & subsecutum fuisse alium actum meritorium, sed non plenè, cum fuerit per modum naturæ necessarius quoad specificationem.

Secundò, probatur ratione indicata à D.Th. Instantia Angelica sunt computanda iuxta operationes Angelicas: ita vt vna operatio constituat vnum instans, & duæ operationes duo instantia; dicitur autem vna operatio, quandiu perseuerat non interrupta, ac vniformis & inuariabilis secundùm sua intrinseca; si enim intrinsecè varietur, ita vt habeat diuersos modos intrinsecos sibi succedentes; iam non est vna, sed multiplex operatio in ordine ad instantia Angelica, cum enim hæc sint intrinsecè vniformia & inuariabilia, debent constitui per operationes ipsis proportionatas; instantia enim hæc Angelica sunt quasi quidam modi operationum Angelicarum, ita quantum ad variationem aut vniformitatem, quantum ad vnitatem aut numerum, debent prædictis operationibus proportionari, correspondere, ac omninò commensurari: sed durante via tam Angeli boni, quam Angeli mali habuerunt duas operationes successiuè se habentes, vel saltem habuerunt intrinsecam variationem diuersorum modorum, successiuè se habentium, respectu eiusdem operationis: Quòd fuerint duæ operationes successiuè se habentes, id suadet in bonis Angelis, quod primò habuerunt iudicium practicum amandi propriam excellentiam cum debito ordine ad vltimum finem, non attendendo ad aliud; deinde videntes superbiam Angelorum peccantiũ, habuerunt aliud iudicium de amanda propria excellentia, cum debito illo ordine, non obstante aliorum tentatione in contrarium; quòd autem hoc vltimum iudicium sit distinctum à primo, suadet noua ratio & circunstantia

tia se tenens ex parte obiecti, quæ postulat nouum iudicium, variato enim obiecto intrinsecè, variatur etiã actus ad ipsum obiectũ terminatus: & similiter dicendũ de Angelis malis; nam primò habuerunt iudicium practicum amandi propriam excellentiam cum debito ordine ad vltimum finem, attendentes scilicet ad regulam sibi præfixam, deinde habuerunt aliud iudicium inconsideratum, ac sine tali attentione, vnde fuit malum, cum primum fuerit bonum. Quòd autem saltem fuerint diuersi modi eiusdem operationis successiuè se habẽtes; id conuincit, quod primum iudicium in omnibus Angelis, tam bonis, quàm malis fuit per modum naturæ & necessarium; secundum autem fuit plenè liberum: constat autem, quòd ratio naturæ & ratio liberi sunt modi intrinseci actibus, sicut & potentiis: ergo durante via fuerunt duo instantia Angelica, quibus si addatur tertium acquisitionis ipsius termini, sequitur euidenter, quod totum negotium Angelorum, tam bonorum, quam malorum fuit conclusum tribus instantibus. Quòd autem non fuerint plura, constabit ex solutione obiectionum primo loco adductarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud prælium factum fuit in secundo instanti viæ Angelorum, in quo potuerunt esse varij actus simul compossibiles, tam in bonis, quàm in malis Angelis; & ita S. Michaël se debitè tunc conuertens ad Deum, vidensque superbiam Luciferi dicentis, similis ero Altissimo; dixit, Quis vt Deus: potest tamen concedi, quod hoc secundum instans coëxtitit parti nostri temporis: quamuis sit probabilius coëxtitisse tantùm instanti nostri temporis. Alij dicunt hoc prælium futurum esse in fine mundi, quamuis dicatur factum, eo quod fuerit repræsentatum S. Ioanni; dicitur autem factum in cœlo, id est aduersus iustos, qui sunt quasi cœlum, in quo Deus specialiter habitat. Ad aliud dicendum, quòd in Angelis gratia præsupponit naturam, non prioritate durationis, sed prioritate naturæ, vt sæpe docet D. Th. in primo autem instanti potuerunt simul esse, imò de facto fuerunt duæ illæ operationes, vna naturalis, alia supernaturalis; quia illarum principia, etsi comparentur ad inuicem vt perfectum & imperfectum, sunt tamen compossibilia simul in eodem instanti viæ: non autem principium meriti est compossibile cum principio præmij essentialis, quia vnum est imperfectum in statu viæ, aliud perfectum in statu termini.

Ad secundum dicendum, quòd D. Thomas in primo loco, per vnum actum Charitate informatum, intelligit actum meritorium plenè liberum, qui fuit in secundo instanti viæ, vt dictum est. In secundo autem loco solùm vult, quòd post primum instans diabolus statim beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando, sumpto *ly* statim non pro instanti immediatè sequenti, sed pro breui morula, supponente tamen secundum instans viæ, in quo plenè liberè meruisset: hæc solutio colligitur ex his, quæ adducit ibidem D. Thom. in responsione ad 3. & 4. in qua virtualiter & sufficienter facit mentionem tertij instantis. Ad rationem adductam, constat ex dictis pro nostra conclusione, quomodo fuit duplex operatio successiua, saltem quoad modum, tam in Angelis bonis, quam in malis durante via.

QVÆSTIO LXIV.

De pœna dæmonum, in quatuor articulos diuisa.

Consequenter quæritur de pœna dæmonum.

¶ Et circa hoc quæruntur quatuor.
¶ Primo de obtenebratione intellectus.
¶ Secundo, de obstinatione voluntatis.
¶ Tertio de dolore ipsorum.
¶ Quarto, de loco pœnali ipsorum.

ARTICVLVS I.

Vtrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per priuationem cognitionis omnis veritatis.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quòd intellectus dæmonis sit obtenebratus per priuationem cogni- 319
tionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, magis cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non conuenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur: intantum quod quidam vltimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones priuantur omni cognitione veritatis. *2. d. 7. q. 2. artic. 1. & mal. q 16. art. 6.*

¶ 2 Præterea, Id quod est maximè manifestum in natura, videtur esse manifestum in angelis, siue bonis siue malis. Quod enim non sit nobis maximè manifestum, contingit ex debilitate intellectus nostri à phantasmatibus accipientis: sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit, quod non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eo quod non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

¶ 3 Præterea, Cognitio rerum angelis conueniens est duplex secundum Augustin. * scilicet matutina & vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus: quia non vident res in verbo. Nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina, refert res cognitas ad laudem creatoris. Vnde post vespere fit mane, vt dicitur Genes. 1. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere. *lib. 4. super Gen. c. 22. tom. 3.*

¶ 4 Præterea, Angeli in sua conditione cognouerunt mysterium regni Dei, vt Augustin. † dicit quarto super Genes. ad litteram. Sed dæmones hac cognitione priuati sunt. Quia si cognouissent, nequaquam dominum gloriæ crucifixissent, vt dicitur 1. Cor. 2. Ergo pari ratione omni alia cognitione veritatis sunt priuati. *lib. 4. c. 19. non procul à princ. tomo 3.*

¶ 5 Præterea, Quamcunque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo: aut experiẽtia longi temporis, sicut scimus inueniendo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis diuisi sunt boni angeli, sicut lux à tenebris, vt Augustin. † dicit. Omnis autem manifestatio fit per lumen, vt dicitur Ephes. 5. Similiter etiam neque per reuelationem, neque addiscendo a bonis angelis: quia non est conuentio lucis ad tenebras, vt dicitur 2. Cor. 6. Neque per experientiam longi temporis: quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis. *lib. 11. de ciuit. Dei cap. 19. & 33. tom. 5*

Sed contra est, quod Dionys. dicit * 4. cap. de diuin. nom. quòd data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus: sed sunt integra & splendidissima: Inter ista autem naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio. *c 4. par. 4. parum à medio.*

CONCLVSIO.

Cognitio naturalis in angelis peccantibus non est ab illis ablata, vel diminuta: gratuita vero speculatiua quorundam secretorum Dei, est diminuta: gratuita verò, quæ ferebantur in Dei amorem, est totaliter ablata.

Respondeo dicendum, quòd duplex est cognitio veritatis. Vna quæ habetur per gratiam: alia quæ habetur per naturam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex. Vna quæ speculatiua tantum sicut cum alicui aliqua secreta diuinorum reuelantur.

Alia verò quæ est affectiua producens amorem Dei. Et
c hæc proprie pertinet ad donum sapientiæ. * Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta. Consequitur enim ipsam naturam angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus, vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ à natura eius aliquid subtrahi non potest: vt sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus, aut pedis, aut alicuius huiusmodi. Et ideò dicit Dion. quod dona naturalia in eis
loco citato in art. sed contr. integra manent. Vnde naturalis cognitio in eis integra manet. Vnde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam in speculatione consistens, non est in eis totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis diuinis tantum reuelatur eis quantum oportet vel mediantibus angelis, vel per aliqua temporalia diuinæ virtutis effecta, vt dicit August.
lib. 9. de ciuit. Dei, c. 21 circa med. to. 5. 9. de ciuit. * Dei. Non autem sicut ipsis sanctis angelis, quibus plura & clarius reuelantur in ipso verbo. A tertia vero cognitione sunt totaliter priuati, sicut & à charitate.

Ad primum ergo dicendum, quod fœlicitas consistit in appplicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos. Vnde aliqualis ratio fœlicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licet perfecta eius fœlicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut & nobis cognoscere naturas sensibiles. Vnde sicut in hoc non est fœlicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est fœlicitas angelo in hoc quod cognoscat substantias separatas.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod est manifestissimum in natura, est nobis occultum propter hoc quòd excedit proportionem intellectus nostri & non solum propter hoc quod intellectus noster accipit à phantasmatibus. Excedit autem diuina substantia non solum proportionem intellectus humani, sed etiam intellectus angelici. Vnde nec ipse angelus secundum suã naturam potest cognoscere Dei substantiam. Potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturã, quàm homo propter perfectionem sui intellectus. Et talis cognitio remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem, quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei quæ eis competit ex natura.

Ad tertium dicendum, quod creatura tenebra est comparata excellentiæ diuini luminis. Et ideo cognitio creaturæ in propria natura vespertina dicitur. Vespere enim est tenebris adiunctum, habet tamen aliquid de luce. Cùm autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur & cognitio rerum in propria natura, quando refertur ad laudem Creatoris, vt in bonis angelis, habet aliquid de luce diuina, & potest dici vespertina. Si autem non referatur in Deum, sicut in dæmonibus non dicitur vespertina, sed nocturna. Vnde & in Gen. legitur, quòd tenebras quas Deus à luce separauit, vocauit noctem.

Ad quartum dicendum, quòd mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem angeli à
a principio aliquo modo cognouerunt, * maximè ex quo bea-
190 tificati sunt visione verbi, quam dæmones nunquam habuerunt. Non tamen omnes angeli cognouerunt perfectè ne-
b que æqualiter. Vnde dæmones multo minus, Christo existente in mundo, perfectè mysterium incarnationis cogno-
323 uerunt. Non enim innotuit eis, vt Augustin. * dicit sicut
lib. 9. de ciu. Dei, c. 21. non procul à pr. to. 5. angelis sanctis, qui Verbi participata æternitate perfruuntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta. Si autem perfectè & per certitudinem cognouissent ipsum esse filium Dei, & effectum passionis eius, nunquam dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum, quod dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Vno modo subtilitate suæ naturæ. Quia, licet sint obtenebrati per priuationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò, per reuelationem à sanctis angelis, cum quibus non conueniunt quidem per conformitatem voluntatis; conueniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertiò modo cognoscunt per experientiam lon-
b gi temporis, non quasi à sensu accipientes, * sed dum in
270 rebus singularibus completur similitudo eius speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognouerunt futura, vt supra de cognitione angelorum dictum est. *
q. 57. art. 3.

ARTICVLVS II.

Vtrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

330 Ad Secvndvm sic proceditur. Videtur, quòd voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim
2. d. 7 q. 1. a. 2. Et verit. qu. 24 a. 1. & a. 2 cor. & mal. q. 16. ar. 5. arbitrij ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrij per se & prius ordinatur ad bonum quàm ad malum Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

232 ¶ 2 Præterea, Maior est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitia autem culpæ ad bonitatem iustitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum iustitiæ.

¶ 3 Præterea, Si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maximè haberent eam obstinatam in peccato quo peccauerunt. Sed illud peccatum in eis nũc non manet, scilicet superbia, quia nec motiuum manet, scilicet eius excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitia.

¶ 4 Præterea, Gregor. dicit quòd homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, vt supra dictum * est. Ergo *q. prec. a. 3.* eorum casus per alium reparari potuit. Ergo non sunt in malitia obstinati.

¶ 5 Præterea, Quicunque est in malitia obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit. Confitetur enim veritatem, dicens Christo, Scio quia sis sanctus Dei. Matthæi 1. Dæmones etiam credunt & contremiscunt: vt dicit Iacob. 3. Dionysius etiam dicit 4. cap. * de diuin. nom. quòd bonum & optimum concupiscunt esse, viuere & intelligere. Ergo non sunt obstinati in malitia. *lib. 4 p. 4. parũ à medio, & non multũ ante finem.*

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 73. Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper. Quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitia perseuerant.

CONCLVSIO.

Quia hoc est angelis casus, quod hominibus mors, angeli boni diuinæ iustitiæ adhærentes, confirmati sunt in bono: angeli verò mali, & dæmones, obstinati remanserunt in malo.

Respondeo dicendum, quòd Origenis * positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrij potest flecti & in bonum & in malum, excepta anima Christi propter vnionem verbi. Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis angelis, & hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis. Vnde & vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati scripturæ sacræ, quæ dæmones & homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat. Vnde hæc positio est tanquam erronea reputanda, & tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quòd & voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono & voluntas dæmonum obstinata est in malo. Causam autem huius obstinationis debes accipere, non ex grauitate culpæ, sed ex conditione naturæ status. Hoc enim est hominibus mors, quod angelis casus, vt Damas. * dicit. Manifestum est autem, quod omnia mortalia peccata hominum, siue sint magna, siue sint parua, ante mortem sunt remissibilia, postmortem verò irremissibilia, & perpetuo manentia. *lib. 1. periarch. c. 6. à med. & c. 3. tom. 4.* *Lib. 2. ort. fidei. c. 4. in fin.*

Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis, considerandum est, quod vis appetitiua in omnibus proportionatur apprehensiuæ, à qua mouetur sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitiuus est boni particularis, voluntas vero vniuersalis, vt supra dictum * est, sicut & sensus apprehensiuus est singularium, intellectus vero vniuersalium. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum sicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo vero per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de vno ad aliud, habens viam procedendi ad vtrunque oppositorum. Vnde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter quasi potens etiam ab eo discedere & contrario adhærere: voluntas autem angeli adhæret fixè & immobiliter. Et ideo, si consideretur ante adhæsionem, potest liberè adhærere & huic & opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult. Sed postquam iam adhæsit, immobiliter adhæret. Et ideo consueuit dici, quòd liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, & ante electionem, & post: liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad vtrumque oppositum ante electionem, sed non post. Sic igitur & boni angeli semper adhærentes iustitiæ, sunt in illa confirmati, mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominum damnatorum infrà dicetur. * *Q. 59. a. 4.* *In 3. parte, quam non absoluit.*

Ad primum ergo dicendum, quòd boni & mali angeli habent liberum arbitrium, sed secundum modum & conditionem suæ naturæ, vt dictum est. * *In cor. A.*

Ad secundum dicendum, quòd misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes. Illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt immobiliter malo adhærent: & per diuinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum, quòd adhuc manet in diabolo peccatum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, & velit facere: & postea adimatur ei potestas, nihilominus voluntas homicidij in eo manere potest vt velit fecisse, vel velit facere si posset.

Ad quartum dicendum, quod non est tota causa quare peccatum homini sit remissibile, quia alio suggerente peccauit. Et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quòd actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens & is propriè potest dici actus eius. Et talis actus dæmonis semper est malus. Quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benefacit. Sicut dum veritatem dicit vt decipiat, & dum non voluntariè credit & confitetur, sed rerum euidentia coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis: qui bonus esse potest, & attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutuntur ad malum.

ARTICVLVS III.

Vtrum dolor sit in dæmonibus.

Ad Tertivm sic proceditur. Videtur, quòd dolor non sit in dæmonibus. Cum enim dolor & gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium. Dicit enim Augustinus * contra Manichæos: 331 *1. d. 5. q. 1. a. 2. ea. Et ver. q. 24.*

michæos: diabolus potestatem habet in eos, qui Dei præcepta contemnunt, & de hac tam infelici potestate lætatur. Ergo in dæmonibus non est dolor.

¶ 2 Præterea, Dolor est causa timoris. De his enim timemus dum futura sunt, de quibus dolemus, dum præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor: secundum illud Iob. 16. Factus est vt nullum timeret. Ergo in dæmonibus non est dolor.

¶ 3 Præterea, Dolere de malo, est bonum. Sed dæmones non possunt benefacere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ, quod pertinet ad vermem conscientiæ.

SED contra est, quod peccatum dæmonis est grauius, quàm peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati: secundum illud Apocalyps. 18. Quantum glorificauit se, & in deliciis fuit, tantum date ei tormentum & luctum. Ergo multo magis diabolus qui maximè se glorificauit, punitur doloris luctu.

CONCLVSIO.

Dolor, non vt passio quædam, sed vt simplex voluntatis actus in dæmonibus est, prout multa quæ sunt, esse non vellent, & quæ non sunt, esse vellent.

RESPONDEO dicendum, quòd timor, dolor, gaudium, & huiusmodi secundum quod sunt passiones, in dæ-
301 monibus esse non possunt. Sic enim sunt propriæ appetitus sensitiui qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quod nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quod in eis sit dolor. Quia dolor secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil est aliud quam renisus voluntatis ad id quod est vel non est. Patet autem, quod dæmones multa vellent non esse quæ sunt, & esse quæ non sunt. Vellent enim cùm sint inuidi, damnari eos qui saluantur. Vnde oportet dicere, quòd in eis sit dolor. Et præcipuè, quia de ratione pœnæ est quod voluntati repugnet: priuantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt. Et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

AD primum ergo dicendum, quòd gaudium & dolor de eodem sunt opposita, non autem de diuersis. Vnde nihil prohibet, vnum simul dolere de vno, & gaudere de alio: & maximè secundum quod dolor & gaudium important simplices voluntatis actus. Quia non solum in diuersis, sed etiam in vna & eadem re potest esse aliquid quod volumus, & aliquid quod nolumus.

AD secundum dicendum, quòd sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita & timor de futuro. Quod autem dicitur. Factus est vt nullum timeret: intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque scriptum est, quod dæmones credunt & contremiscunt.

AD tertium dicendum, quod dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur. Dolere autem de malo pœnæ, vel de malo culpæ propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Vnde August. dicit 19. de Ciuit. Dei, * quod dolor amissi boni in supplicio, testis est naturæ bonæ. Dæmon ergo cùm peruersæ sit voluntatis & obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

ARTICVLVS IV.

Vtrum aër iste sit locus pœnalis dæmonum.

312 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd aër iste non sit locus pœnalis dæmonum. Dæmon enim est natura spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pœnalis.

¶ 2 Præterea, Peccatum hominis non est grauius quàm peccatum dæmonis, sed locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multo magis dæmonis. Ergo non aër caliginosus.

¶ 3 Præterea, Dæmones puniuntur pœna ignis. Sed in aëre caliginoso non est ignis: ergo aër caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

SED contra est, quod August. dicit 3. super Genes. ad lit. * quod aër caliginosus est quasi carcer dæmonibus vsque ad tempus iudicij.

CONCLVSIO.

Angelis malis duplex pœnalis conuenit locus: infernus pro ipsorum culpa, aër iste caliginosus vsque ad diem iudicij ad bonorum exercitium.

RESPONDEO dicendum, quòd angeli secundum suam naturam medij sunt inter Deum & homines. Habet autem hoc diuinæ prouidentiæ ratio, quòd inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per diuinam prouidentiam, vno modo directè: dum scilicet aliquis inducitur ad bonum, & retrahitur à malo, & hoc decenter fit per angelos bonos: alio modo indirectè, dum scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarij. Et hanc procurationem boni humani conueniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab vtilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pœnalis debetur. Vnus quidem ratione suæ culpæ, & hic est infernus: alius autem ratione exercitationis humanæ, & sic debetur eis caliginosus aër. Procuratio autem salutis humanæ protenditur vsque ad diem iudicij. Vnde & vsque tunc durat ministerium angelorum & exercitatio dæmonum. Vnde & vsque tunc & boni angeli ad nos huc mittuntur, & dæmones in hoc aëre caliginoso sunt ad nostrum exercitium. Licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendū eos quos ad malum induxerunt, sicut & aliqui boni angeli sunt cum animabus sanctis in cœlo. Sed post diem iudicij omnes mali tam homines, quàm angeli in inferno erunt, boni verò in cœlo.

AD primum ergo dicendum, quòd locus non est pœnalis angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum angelus vel anima apprehendit se esse in loco non conuenienti suæ voluntati.

AD secundum dicendum, quòd anima secundum ordinem naturæ, non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Vnde non est similis ratio.

AD tertium dicendum, quod aliqui dixerunt, vsque ad diem iudicij differri pœnam sensibilem tam dæmonum, quàm animarum, & similiter beatitudinem Sanctorum differri vsque ad diem iudicij. Quod est erroneum & repugnās Apostoli sententiæ, qui dicit 2. Corinth. 5. Si terrestris domus nostra huius habitationis dissoluatur, domum habemus in cœlo. Alij verò licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus. Sed melius est dicendum, quòd idem iudicium sit de malis animabus & malis angelis: sicut idem iudicium est de bonis animabus & bonis angelis. Vnde dicendum est, quod sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam angelorum, tamen gloria eorum non minuitur cum ad nos veniunt: quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem Episcopi non minui dum actu non sedet in cathedra. Similiter dicendum est, quòd dæmones, licet non actu alligentur gehennali igni, dum sunt in aëre isto caliginoso: tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Vnde dicitur in quadam glos. * Iacobi 3. quòd portant secum ignem gehennæ quocunque vadant. Nec est contra hoc quod rogauerunt Dominum, vt non mitteret eos in abyssum, vt dicitur Luc. 8. quia hoc petierunt reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco, in quo possunt hominibus nocere. Vnde Matth. 8. dicitur, quòd deprecabantur eum, ne expelleret eos extra regionem.

DISPVTATIO X.

De Conditione Angelorum malorum, in Statu damnationis.

QVIA, vt dictum est, Angeli boni per suum meritum consecuti sunt præmium æternæ beatitudinis, & Angeli mali per suum peccatum incurrerunt pœnam æternæ damnationis: sequitur, vt de conditione istorum in statu damnationis agamus; nam de statu illorum in beatitudine, nihil peculiare occurrit dicendum, præter ea quæ supra dicta sunt circa q. 12. D. Thom. eadem quippe mensura est hominis & Angeli in gloria.

DVBIVM I.

Vtrum intellectus Angelorum in statu damnationis obtenebratus sit, aut excæcatus.

SVpponendum est ex dictis, quòd in statu viæ fuit in Angelis duplex cognitio. Vna naturalis, qua omnia naturalia poterant comprehendere, successiuè tamen per applicationem sui intellectus ad hæc vel illa cognoscenda, in hac vel illa specie, omnium quippe rerum naturalium actualium, & pertinentium ad hoc vniuersum, habuerunt ab initio suæ creationis species infusas. Alia cognitio fuit supernaturalis qua cognouerunt tunc obiecta supernaturalia, sibi à Deo in instanti suæ creationis reuelata. Hæc autem cognitio supernaturalis tunc erat subdiuisa in speculatiuam, prout præcisè considerabatur attingere mysteria reuelata: & in affectiuam, prout considerabatur ex tali attingentia producere amorem Dei; & hæc cognitio supernaturalis affectiua propriè pertinet ad do-

num sapientiæ. Certum est autem hanc duplicem cognitionem esse in Angelis beatis: de cognitione naturali probat ex professo D. Thomas supra quæst. 62. art. 7. Supernaturalis autem facta est perfectior, nam prius regulabatur in via lumine fidei obscuro, & excludente à subiecto visionem obiecti, quæ proinde procedebat præcisè sub authoritate reuelantis: nunc autem procedit sub lumine gloriæ, & includit visionẽ claram & quidditatiuam obiecti; quæ simul producit perfectissimum, & feruentissimum amorem: quæ tamen est compossibilis cum naturali cognitione, etsi imperfectiore; hoc enim non contrariatur illi, quia licet non importet aut includat necessariò euidentiam obiecti, nec tamẽ illam excludit, sicut fides; & ita est cõpossibilis cum clara visione, non autem fides: licet autẽ per visionem toto conatu ferantur in Deũ, non tamen impedit cognitionem naturalem, cum sint diuersi ordinis, & ita vna non diminuit aliam. Dubium est autem in præsenti, vtrum hæc duplex cognitio remanserit in Angelis malis in statu damnationis: vel vtrum intellectus eorum in hoc miserrimo statu sit omninò obtenebratus, aut excæcatus.

Prima opinio asserit, intellectum Angelorũ in statu damnationis esse obtenebratum, quantum ad cognitionem naturalem, ita vt talis cognitio fuerit eis ablata, aut saltem diminuta: esse autem omninò excæcatum, quantum ad cognitionẽ supernaturalem. Probatur de cognitione naturali: Cognitio naturalis vel est speculatiua, vel practica: sed vtraq; fuit ablata, aut saltẽ diminuta in Angelis malis; nã per cognitionẽ naturalẽ speculatiuam in statu viæ poterãt cognoscere ad libitum quæcũque obiecta naturalia, & tamen constat, quod nunc sunt plura obiecta naturalia, quæ nõ possũt cognoscere, vt integritatẽ Beatissimæ Virginis, & modum partus Christi Domini, vt ex S. Augustino docet D. Thomas 3. p. q. 29. art. 1. ad 3. per cognitionẽ autem naturalem practicam rectè afficiebantur circa vltimum finem naturalem, & tamen cõstat, quod iam non habent circa illum talem affectum, cum ordinariè contra illum multa faciant: ergo intellectus Angelorum in statu damnationis est obtenebratus, quantum ad cognitionem naturalem.

Secundò probatur quod sit excæcatus quãtum ad cognitionem supernaturalem: Cognitio supernaturalis, vel est speculatiua, vel affectiua: sed neutra est in Angelis in statu damnationis; non speculatiua, quia hæc procedit ex habitu fidei, aut alio supernaturali, constat autem omnes tales habitus supernaturales fuisse ablatos malis Angelis; nec potest dici, quod habeant hanc scientiam ex speciali Dei reuelatione, cum sit inconueniens dicere quod Deus reuelet sua secreta & mysteria Angelis malis suis inimicis: nec est in illis Cognitio supernaturalis affectiua, cum hæc sit ex dono sapientiæ, quod constat non esse in Angelis malis: ergo intellectus Angelorum in statu damnationis est excæcatus, quantum ad cognitionem supernaturalem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod intellectus Angelorum in statu damnationis non est obtenebratus, quantum ad cognitionem naturalem: quia hæc non fuit in eis diminuta, si habitualiter consideretur. 2. nec est omninò excæcatus quantum ad cognitionem supernaturalẽ: licet enim hæc, quoad affectum sit totaliter ablata; quoad speculationem tamen non est totaliter ablata, sed tantùm diminuta. Ita communiter docent Discipuli D. Thomæ, & alij.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 1. tum in corpore, tum in responsione ad. 5. vbi sic ait: Dæmones licet sint obtenebrati per priuationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Deinde probatur ratione, quam sic proponit D. Thomas: Harum autem trium cognitionum prima (scilicet naturalis) in dæmonibus nec est ablata, nec diminuta: consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundùm suam naturam est quidam intellectus, vel mens: propter simplicitatem autem suæ substantiæ, à natura eius aliquid subtrahi non potest, vt sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut homo punitur per subtractionem manus, vt pedis, aut alicuius huiusmodi: & ideo dicit Dyonisius, quod dona naturalia in eis integra manent: Vnde naturalis cognitio in eis non est diminuta. Hæc ratio D. Thomæ, vt constat ex ipsis verbis, procedit de cognitione potentiali & habituali, ac in ordine ad suauem Dei dispositionem; non autem de cognitione actuali, aut de habituali in ordine ad absolutam Dei potentiam. Quod sic declaratur: Nomine cognitionis naturalis potentialis & habitualis, intelligitur potentia intellectiua, & species infusæ, quæ sunt per modum habitus, & deseruiunt intellectui ad cognoscendum: hæc autem duo, licet possent auferri ab Angelis malis, saltem de potentia Dei absoluta: non tamen attenta diuina iustitia, & suaui Dei dispositione; nam ratione iustitiæ vindicatiuæ debent puniri, eorum autem punitio fit mediãte cognitione naturali, vt infra dicetur, & quantò est perfectior, tantò magis eorum pœna intenditur; ad suauem autem Dei dispositionem pertinet quod natura intellectualis perfecta, qualis est Angelica maneat in sua integritate naturali; per quancumque autem subtractionẽ prædictorum, maneret notabiliter corrupta, quia priuaretur præcipua sua operatione: quod non accidit in natura materiali, quæ per subtractionem vnius partis, puta manus, aut pedis tantùm accidentaliter mutatur, adhuc enim habet præcipuas

cipuas suas operationes: ergo intellectus Angelorum in statu damnationis, non est obtenebratus, quantum ad cognitionem naturalem: quia hæc non fuit in eis diminuta, si habitualiter cõsideretur. Non autem aliquid amittunt dæmones de integritate suæ naturæ, per hoc quod prohibeantur cognoscere actualiter aliqua naturalia.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Secunda autem cognitio, quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est in eis (scilicet dæmonibus) totaliter ablata, sed diminuta: quia de huiusmodi secretis diuinis tantùm reuelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel per aliqua temporalia diuinæ virtutis effectu, vt dicit Augustinus 9. de ciuitate Dei: non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura & clarius reuelantur in ipso verbo. A tertia verò cognitione sunt totaliter priuati, sicut & à Charitate. Circa hanc doctrinam notanda sunt duo. Primum circa cognitionem supernaturalem speculatiuam: quod non vult D. Thomas, talem cognitionem esse in dæmonibus supernaturalem, quoad substantiam, aut quoad modum ex parte principij; nihil enim remansit, aut de nouo recipitur supernaturale in eorum intellectu: sed tantùm vult esse supernaturalem ex parte obiecti materialis reuelati, eo modo quo fides hæreticorũ dicitur supernaturalis; tale autem obiectum cognoscunt in suis speciebus inditis, per aliqualem Dei manifestationem. Secundum est circa cognitionem supernaturalem affectiuam: licet enim talis cognitio sit donum sapientiæ, si est perfecta, vt hîc loquitur D. Thomas, & non possit esse cum peccato mortali: tamen imperfecta aliqua esse potest cum peccato, vt apparet in homine peccatore, qui imperfectè detestatur peccata: neutra tamen talis cognitio affectiua potest esse in Angelis malis, cum sint obstinati in malita & malo, vt dicetur dubio sequenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognitio naturalis non dicitur diminuta in Angelis malis, propriè loquendo, per hoc quod diuinitus prohibeãtur, actualiter aliqua naturalia cognoscere. Cognitio autem naturalis affectiua in ordine ad vltimum finem naturalem, valde est diminuta: non quidem per se, siue ratione ipsius vltimi finis naturalis præcisè considerati, sed per accidens propter connexionem vltimi finis naturalis cum supernaturali, à quo mali Angeli sunt inflexibiliter auersi; non tamen est totaliter ablata, cum in eis perseueret dilectio naturalis sui, & Dei vt authoris & finis naturæ.

Ad secundum dicendum, quod Angeli mali cognoscunt obiecta supernaturalia, ex Dei aut Angelorum bonorum reuelatione: nec est incõueniens, quod Deus reuelet aliqua dæmonibus, tanquam ministris executoribus suæ diuinæ iustitiæ: sicut reges aut iudices reuelant carnificibus aliqua decreta iustitiæ, ab ipsis executioni mandanda. Ad alia, quæ hic addunturr, constat ex dictis.

DVBIVM II.

Vtrum voluntas Angelorum, in statu damnationis sit ab intrinseco obstinata in malo.

Svpponendum est, tanquam ominino certum, quod nullus ex Angelis qui peccauerunt, veniam sui peccati consecutus est, aut pœnitentiam de illo egit: sicut primus homo pœnitentiam egit de suo, & veniam consecutus est, huius disparitatis plures congruentiæ à Sanctis Patribus assignantur ab extrinseco petitæ, quas refert Bannes hîc in art. 2. Sed præcipua ratio & ab intrinseco, petitur ex differenti natura Angeli & hominis, & constabit ex dicendis in præsenti dubio. Vnde omnes Angeli, qui peccauerunt, statim post peccatum sententiam æternæ damnationis acceperunt, & de cœlo eiecti sunt iuxta illud quod dicitur Apocalipsis 12. quòd statim post prælium, in quo Michaël præualuit aduersus draconem & Angelos eius, non est amplius inuentus locus eorum in cœlo. In statu autem damnationis constituti sunt obstinati in malo, ita vt de facto nihil boni efficiant, quod commune est omnibus damnatis; vtrum autem aliquid boni efficere possint, dicetur dubio sequenti. Hæc certa sunt apud omnes Catholicos: vnde non maiori probatione videntur indigere. Dubium autem est in præsenti, vtrum obstinatio voluntatis Angelorum, in statu damnationis, sit ab intrinseco, siue habeat causam intrinsecam in ipsa voluntate Angelorum; vel vtrum sit tantùm ab extrinseco, siue habeat tantùm causam extrinsecam, petitam videlicet ex statu damnationis, vel ex lege Dei lata contra damnatos, negandi ipsis auxilia diuinæ gratiæ, quibus eorum durities & obstinatio in malo posset emolliri & flecti ad pœnitentiam, siue fructuosam & supernaturalem, siue infructuosam & naturalem, quæ dicit qualemcumque peccati retractionem: & circa hanc maximè est difficultas in præsenti. Nomine autem obstinationis intelligimus propositum firmũ & irreuocabile; siue adhæsionem determinatam, immobilem & inflexibilem voluntatis ad malum: quæ proinde tollit indifferentiam ad bonum & malum, ac tantùm relinquit indifferentiam ad diuersa mala in ordine ad malum finem.

Prima opinio negat, voluntatem Angelorum in statu damnationis, esse ab intrinseco obstinatam in malo: sed huius opinionis authores, etsi conueniant in hoc, quod asserant talem obstinationem non habere causam intrinsecam, petitam à natura ipsa voluntatis Ange

Angelicæ; sed tantùm extrinsecam, petitam videlicet ab aliquo extrinseco principio: differunt tamen in hoc, quod aliqui, vt Scotus in 2.disp.7. quæst. 1. reducit hanc causam extrinsecam, ad denegationem auxilij diuini, stabilitam contra damnatos; sine quo tamen auxilio nullus potest recedere à malo, & conuerti ad bonum virtutis. Alij autem reducunt hanc causam extrinsecam ad præcisum statum damnationis; dicunt enim quòd hoc est commune omnibus rebus, vt quando peruenerint ad terminum, non amplius moueantur, sed in eo quiescant. Alij alio modo dicunt, sed duo prædicti modi dicendi sunt magis recepti à recentioribus extra scholam D.Thomæ. Probatur generaliter hæc opinio, quantum ad hoc, in quo aduersarij conueniunt, authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. 2. Petri 2. dicitur quòd Deus non pepercit Angelis peccantibus, &c. ex hoc autē infert quod nec parcet iniquis & impiis perseuerantibus in nequitia: quod argumentum non haberet vim, si obstinatio in Angelis proueniret ab intrinseco, & Deus non posset illis parcere, & ad bonum reducere, de potentia ordinaria. Damascenus lib. 2. de fide cap. 3. dicit Angelum esse liberi arbitrij, semper mobilem, ac voluntatis & sententiæ ratione mutabilem: & subdit Angelum beatum non posse à beatitudine moueri, & hoc non eorum naturæ, sed gratiæ tribuendum esse: quod proportione seruata debet dici de obstinatione in malo, quod non est ab intrinseco naturæ, sed à causa extrinseca. Fulgentius lib. de Fide ad Petrum cap. 13. probat, quod homo non potest recuperare amissam bonam voluntatem, nisi per gratiam: & subdit pro ratione, quia si hoc esset possibile per naturam; Angelus, qui est perfectioris naturæ, hoc posset: constat autem, quod hoc argumētum non haberet vim, si Angelus esset ab intrinseco naturæ obstinatus in malo; cum tamen homo non habeat hanc obstinationem. Tandem D.Th. hîc art. 2. ad 3. dicit, quod peccatum Angeli non perseuerat quantum ad hoc, quod credat se posse obtinere id quod appetiit: si autem apprehensio Angelica est ab intrinseco mutabilis; etiam volitio Angelica est ab intrinseco mutabilis, hæc enim consequitur apprehensionem, eique proportionatur: ergo voluntas Angelorum in statu damnationis, non est ab intrinseco obstinata in malo.

Secundò, Angeli mali de facto mutant voluntatem de bona in malam: nam in primo instanti omnes Angeli habuerunt rectam electionem, in secundo autem Angeli mali reliquerunt primam electionem, & habuerunt malam: similiter diabolus mutauit voluntatem de mala in bonam, cum prius per Iudam proditorem procurauit mortem Christi, & postea per vxorem Pilati voluit impedire, ne Christus moreretur: ergo voluntas Angelorum in statu damnationis, non est ab intrinseco obstinata in malo, sed præcisè hoc habet ex ipso statu.

Tertiò, Si quid suaderet, voluntatem Angelorum, in statu damnationis, esse ab intrinseco obstinatam in malo: maximè ratio D.Th. quia scilicet à principio Angeli omnia simul vident, quæ pertinent ad obiectum quod eligunt, vnde postea nihil occurrere potest, quod possit inducere ad mutandā talem electionem: sed hæc ratio deficit in multis; nam primò Angeli possunt de nouo habere cognitionem speculatiuam alicuius, cum non sint semper in actuali consideratione omniū; imò aliquando habent remorsum conscientiæ de suo peccato; Deinde, esto esset verum, quod statim à principio omnia simul videant, adhuc nihil concludit, nam Deus perfectius omnia videt, & tamen propter variationē obiecti sæpe vult, quod antea nolebat, & odit peccatorem, quem antea vt iustum amabat: ergo voluntas Angelorum, in statu damnationis, non est ab intrinse obstinata in malo.

Quartò, Si voluntas Angelorum, in statu damnationis, esset ab intrinseco obstinata in malo; hoc ideo esset, quia est inflexibilis post electionem: sed hoc est falsum, nam si esset verum, multa sequerentur inconuenientia: Primum esset, quod post primum peccatum, adhuc durante eorum via, non poterant conuerti: secundum, quod tenerentur ad impossibile, nam post primum peccatum adhuc tenentur conuerti ad Deum: Tertium, quod peccatum in Angelis esset perpetuum, ex ipsis principiis naturæ, cum tamen sit contra naturam rationalem, opponitur enim rationi; Philosophus autem docet in principio cœli & mundi, nihil quod est contra naturam esse perpetuum; ergo voluntas Angelorum, in statu damnationis, non est ab intrinseco obstinata in malo.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd obstinatio voluntatis Angelorum in malo prouenit, tam ex causa intrinseca, quam ex causa extrinseca, dum sunt in statu damnationis. 2. causa intrinseca non est aliquis habitus malus in voluntate eorum, à solo Deo productus aut conseruatus; nec actus continuatus odij Dei, quo confirmentur in malo; sicut beati per habitum gratiæ consummatæ confirmantur in bono. 3. sed est apprehensio Angelica fixa & immobilis. 4. causa verò extrinseca, quæ ab illa intrinseca originatur, est conditio status damnationis. Ita communiter docent Discipuli D.Thomæ in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis, ex dicendis circa alias partes: nam vt constabit, in statu damnationis adest causa extrinseca talis obstinationis; extra verò talem statum adesset tantùm

tùm cauſa intrinſeca proueniens ex natura ipſius voluntatis Angelicæ.

Probatur ſecunda pars concluſionis contra Aureolum, Ochamum, Gabrielem & alios; quia ex illo modo dicendi, quantum ad primam partem, ſequitur Deum eſſe verè & poſitiuè cauſam totalem, aut ſaltem principalem obſtinationis Angelorum in malo, per productionem prædicti habitus mali: ſicut verè & poſitiuè eſt cauſa totalis confirmationis beatorum in bono, per productionem habitus gratiæ conſummatæ: quod tamen videtur impium aſſerere. Deinde, eſto concedatur productionem talis habitus eſſe poſſibilem: adhuc non eſſet cauſa ſufficiens obſtinationis Angelicæ in malo; quod ſic declaratur ex oppoſito, nam ideo gratia conſummata, vt includit lumen gloriæ & Charitatem patriæ, confirmat beatos in bono, quià beati vident clarè & quidditatiuè ſummũ bonum; cum autem aliunde appetitus naturaliter tendat in bonum, inde eſt quod neceſſitate neceſſitantur ad amandum illud bonum, nec poſſunt ab eo recedere, quod eſt eſſe confirmatum in bono: habitus autem iſte prauus inclinaret ad aliquid, quod eſt contra naturam rationalem, vnde non poſſet totaliter ſubordinare potentiam rationalem, quantumcumque creſceret, in ordine ad malum, quin potius potentia rationalis ex natura ſua tendens in contrarium bonum rationis, haberet illum habitũ ſibi ſubditum, ſicut habet alios hîc in via; & ita hic habitus non poſſet confirmare in malo voluntatem Angelicam; maximè quia habitus mali non ideo inclinant in malum, quaſi diminuant inclinationem voluntatis in bonum, in ſeipſa & intrinſecè, hæc enim eſt naturalis & immobilis, ſed quia ſunt per modum impedimenti appoſiti huic inclinationi naturali voluntatis in bonum; & ita licet inclinent in alteram partem, quandò ſunt, poſſunt tamen ab intrinſeco tolli, quandiu volũtas aliunde non eſt obſtinata in malo. Nec ille modus dicendi, quoad ſecundam partem, eſt ſufficiens ad explicandam cauſam intrinſecam obſtinationis voluntatis Angelorum in malo: nam actus ille odij Dei continuatus eſt potius effectus illius obſtinationis, quam cauſa intrinſeca illius; quia obſtinatio voluntatis Angelorum eſt circa illud malum, quod primò commiſerunt, videlicet circa appetitũ inordinatum propriæ excellentiæ; ad quem cõſequitur odium Dei contrarij tali appetitui, odium quippe cõſequitur, tanquam effectus, ad amorẽ; quia ex eo aliquid odio habemus, quia illud apprehendimus vt malum contrarium bono quod amamus: ergo cauſa intrinſeca obſtinationis Angelorum in malo, nõ eſt aliquis habitus malus in voluntate corũ, à ſolo Deo productus aut conſuetuatus; nec actus continuatus odij Dei, quo confirmentur in malo, ſicut beati per habitum gratiæ conſummatæ cõfirmantur in bono.

Probatur & explicatur tertia pars concluſionis ex his quæ variis in locis affert D. Thomas, ſed ad idem principium tendentibus. ſic habet q. 16. de malo art. 5. Sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum: ita intellectus eorum (ſcilicet Angelorum) immobiliter ſe habet circa omnia, quæ naturaliter cognoſcit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, conſequens eſt, quod etiam voluntas eorum naturaliter ſit immutabilis circa ea, quæ ad ordinem naturæ pertinent. Idem docet in 2. ad Annibaldum d. 7. q. 1. art. 2. vbi etiã alias affert cauſas obſtinationis Angelicæ; vnam quidem intrinſecam, aliam verò extrinſecam: ſic autem ait; Voluntas autẽ dæmonis ſemel peccando, malo fini inſeparabiliter adhæſit. Tum ratione ſuæ ſimplicitatis: quia non eſt in eo tanta diuerſitas potentiarum, ſicut in nobis, vt per motum vnius potentiæ ſit alia via ad reparationem alterius: ſicut homo per hoc quod non vult deſpici ſecundùm iraſcibilem, inclinatur ad dimittendum luxuriam, in qua concupiſcibilis deformatur. Tum ex perſpicacitate intellectus, qui in eis apprehendit omnia immobiliter, ſicut nos apprehendimus principia: vnde non ſunt tranſuadibiles à malitia, ſicut nos. Tum propter diuinam iuſtitiam, quæ decreuit in eis, gratiam non eſſe adipiſcendam, propter culpæ grauitatem, per quam poſſint à malitia ſanari. Et ideo dæmones ſunt in malo obſtinati. Quod adhuc amplius & clarius hîc art. 2. ſic explicat dicens: Ad inquirendum ergo cauſam huiuſmodi obſtinationis, conſiderandum eſt, quod vis appetitiua in hominibus proportionatur apprehenſiuæ, à qua mouetur ſicut mobile à motore: appetitus enim ſenſitiuus eſt boni particularis, voluntas verò vniuerſalis, vt ſupra dictum eſt; ſicut etiam ſenſus apprehenſiuus eſt ſingularium, intellectus verò vniuerſalium. Differt autem apprehenſio Angeli ab apprehenſione hominis in hoc, quod Angelus apprehẽdit immobiliter per intellectum, ſicut & nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum eſt intellectus, homo verò per rationem apprehendit mobiliter, diſcurrendo de vno ad aliud, habens viam procedendi ad vtrumque oppoſitorum: vnde & voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quaſi potens etiam ab eo diſcedere, & contrario adhærere: voluntas autem Angeli adhæret fixè & immobiliter. Et ideo ſi conſideretur ante adhæſionem, poteſt liberè adhærere & huic & oppoſito, in his ſcilicet quæ non naturaliter vult: ſed poſtquam iam adhæſit, immobiliter adhæret. Et ideo conſueuit dici, quod liberum arbitrium hominis flexibile eſt ad oppoſitum, & ante electionem, & poſt: liberum autem arbitrium Angeli eſt flexibile ad vtrũque oppoſitum ante electionem, ſed non poſt. Hactenus D. Thomas: cuius ratio eſt adeo efficax, vt ex aliquali eius expenſione

corruant

Digitized by Google

corruant aduersariorum impugnationes: vnde sic proponitur, Inclinatio voluntatis Angelicæ ad bonum sibi propositum, & adhæsio eius ad tale bonum, proportionatur apprehensioni & iudicio intellectus Angelici de tali bono, propter sympathiam & naturalem consequetiam, quæ est vniuersaliter loquendo, inter potentiam appetitiuam & potentiam apprehensiuam, cui appetitiua subordinatur, cum enim potentia appetitiua sit cæca, & ductum apprehensiuę sequi teneatur ex naturali determinatione; inde est quod proportionali modo sibi proprio fertur in obiectum sibi propositum, quo in illud fertur potentia apprehensiua (quando talis modus potest vtrique potentiæ conuenire, vt contingit in præsenti:) ita quod si potentia apprehensiua in illud feratur fixè & immobiliter, etiam potentia appetitiua in illud fertur fixè & immobiliter; si autem potentia apprehensiua in illud feratur mobiliter, etiam appetitiua potentia in illud fertur mobiliter: quod totum experimur in nobis; nam in vltimum finem beatitudinis in communi fertur voluntas nostra fixè & immobiliter, non enim potest eam non velle, quia in illam fertur intellectus noster fixè & immobiliter, eo quod non potest iudicare eam non esse appetendam, cum iudicet eam esse summum suum bonum, quod, non potest respui; & è contra voluntas nostra fertur mobiliter circa aliquod bonum limitatum, potest enim illud respuere, quia in illud fertur intellectus noster mobiliter, eo quod modo iudicat esse appetendum propter aliquam rationem boni, quam in eo aduertit; modo iudicat non esse appetendum propter aliquam rationem mali, vel propter defectum boni de nouo ipsi occurrentem: sed intellectus Angelicus in sua apprehensione & iudicio circa quodcumque obiectum est fixus & immobilis; cum enim non sit discursiuus de vno in aliud, sicut est intellectus humanus ob suam imperfectionem, sed statim à principio, propter maiorem suam immaterialitatem & perfectionem, dum se applicat ad aliquod obiectũ, cognoscit illud perfectissimè, attingendo in eo omnes eius rationes & circunstantias; ac proinde nulla noua ratio aut circunstantia potest ei occurrere circa tale obiectum, ratione cuius possit aut debeat mutare iudicium, quod semel de illo habuit, sicut mutat sæpe intellectus humanus sua iudicia, propter contrariã rationem: ergo volũtas Angelica in sua inclinatione & adhæsione circa quodcumque obiectũ est fixa & immobilis: consequenter postquam adhæsit inordinatè propriæ excellentiæ, fixè & immobiliter adhæret illi, & ita ab intrinseco est obstinata in malo. Hãc auautem fixam & immobilem adhæsionem iuuat simplicitas naturæ Angelicæ, cum enim in ea non sit pluralitas potentiarũ, inclinatio voluntatis non habet, vnde ab alia inclinatione retardetur, aut mutetur. Ex quo sequitur, quod quãuis dictum sit, Angelum primò peccantẽ habuisse aliquam inconsiderationẽ, non propterea potest corrigere illud peccatũ, aut mutare suum iudicium, quod habuit de diligenda propria excellentia, considerando nunc, quæ tunc non considerauit; quia vt dictum est, illa inconsideratio fuit voluntaria, vnde fixè & immobiliter tunc approbat prædictum iudicium, nec potest illud mutare; quia illud habuit ex plena deliberatione, quæ in eo sita est, quod non ex aliqua subreptione aut ignorantia tale iudicium processerit.

Probatur quarta pars conclusionis. In statu damnationis multa sunt, quæ in damnatis obstinationem in malo causant, vel positiuè, vel negatiuè siue permissiuè; negatiuè quidem siue permissiuè illam causat, impropriè tamen loquendo, denegatio auxiliorum diuinæ gratiæ, quibus damnati possent conuerti, si Deus absolutè vellet, quæ tamẽ Deus statuit in æternũ eis denegare; positiuè autem illam causat apprehensio continuata miserrimi illius status, absque vlla spe euadendi, & consideratio quam habent, quod Deus est author pœnarum, quas patiuntur; ex quo sequitur infensissimum Dei odium, & ex illo sequitur continuata illa obstinatio in malo, quia volunt in ea Deo sibi infenso continuò displicere. Hæc causa extrinseca obstinationis in statu damnationis, est communis omnibus damnatis prior verò causa intrinseca est propria Angelorum, quia procedit ab ipsorum natura, præscindendo ab statu damnationis, propter rationem adductã; quod non est in hominibus, qui propriè & immobiliter non sunt obstinati in malo, nisi post sententiam damnationis, eiusque executionem: Angeli verò, statim post primum peccatum, fuerunt obstinati in malo, ex conditione propriæ naturæ; vnde Deo concurrente iuxta exigentiam talis naturæ, debuerunt statim illis negari auxilia diuinæ gratiæ, ac debuit statim illis infligi pœna damnationis; propterea dictum est, quod hæc causa extrinseca obstinationis in Angelis, originatur ab alia intrinseca iam dicta.

Ad primum ergo dicendum, quòd Argumentum S. Petri habet maximam vim & efficaciam; quia procedit contra quosdam falsos Prophetas, credentes se non fore puniendos propter sua peccata, quamuis essent obstinati in illis. Ad authoritatem Damasceni, quantum ad primum dictum, dicendum quòd est intelligendus, de mobilitate ac mutabilitate, quoad successionẽ intellectionum & volitionum circa diuersa obiecta, non quoad retractationem suæ electionis, de qua solùm est difficultas in præsenti: Quantum verò ad secundũ dictum, nihil facit contra conclusionem, fatemur enim quod Angelus beatus non habet à natura, sed

à gra

à gratia, quod non poſſit moueri à ſua beatitudine, cum hæc ſit excedens virtutem naturæ: dicimus enim quod Angelus habet tantùm ex natura ſua, eſſe immobilē circa obiectum naturale ſibi proportionatum, quale eſt illud quod peccando elegit, vnde circa illud ab intrinſeco manet obſtinatus. Ad authoritatem Fulgentij dicendum, quod Fulgentius in hoc ſuo dicto conditionali, tantùm attendit ad exceſſum ſupra naturam creatam, qui eſt in hoc effectu, ſcilicet recuperare bonam voluntatem amiſſam; cum enim hic effectus, propter ſuam perfectionem ſuperioris ordinis, excedat totam naturam creatam; benè ſequitur, quod ſi aliqua creatura illum poſſet, eſſet vtique natura perfectior, ac proinde ſi natura humana poſſet, multò magis Angelica quæ eſt perfectior: non autem attendit conditionem naturæ Angelicæ & humanæ, in hoc quod Angelica poſt electionem eſt immutablis, non autem humana. Ad authoritatem D.Th. ſic reſpondet Caietanus in illum locum, negando conſequentiam. Tum quia apprehenſio, qua Angelus peccauit, fuit iudicium talis eligibilis, & non opinio talis poſſibilis: hoc autem iudicium, vt in littera dicitur, perſeuerat immobile. Tum quia opinio talis poſſibilis non poſitiuè, ſed negatiuè concomitata eſt iudicium electionis: non enim oportet, quod dum iudicauit excellentiam ſuam appetendam, crediderit poſitiuè illam poſſibilem, ſed ſatis eſt, quod non reputauerit illam impoſſibilē: quam non reputationem modo non habet poſitiuè, apprehendendo illud eſſe impoſſibile. Sic igitur mutatio iſta non eſt de poſitiuo in poſitiuum, neque de iudicio in iudicium oppoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quòd Angeli mali poſt deliberatam plenè & perfectè ſuam electionem, nunquam mutant voluntatem de bona in malam, aut de mala in bonam. Vnde ad primam probationem in contrarium dicendum, quod illa recta electio, quam habuerunt in primo inſtanti, non fuit plenè & perfectè deliberata, cum ſpeciali modo ad eam potius à Deo moti ſint, quam ſeipſos mouerint, vt dictum eſt. Ad ſecundam probationem ſimiliter dicendum, quod diabolus non habuit voluntatem plenè determinatam, ſiue perfectam deliberationem circa mortem Chriſti Domini aut procurans, aut impediens; cum non haberet plenam notitiam Chriſti: Vnde anceps & dubius, an conueniret Chriſtum occidi, quia hinc inde contrariæ occurrebant rationes ex variis coniecturis deductæ, modo procurabat eius mortem, modo impediebat.

Ad tertium dicendum, quòd ratio D. Th. benè intellecta eſt optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd quoties occurrit Angelis aliquid agendum, toties vident omnes rationes & circunſtantias illud concernentes in ſpecie talis obiecti, hoc exigente perfectione naturæ Angelicæ; nec eſt neceſſe, quod ſemper ſint in actuali conſideratione omnium. Quantum ad illum remorſum conſcientiæ, dicendum cum D.Thoma in 2. d. 7. q. 1. art. 2. ad. 3. quòd hic remorſus eſt actus naturæ; qui licet faciat conſiderare peccatum vt contrarium iuri naturali; non tamen tollit voluntariam complacentiā Angeli in propria excellentia: quia ad mutandū illā voluntatem requiritur imperium liberū; voluntas autem peruerſa Angeli claudit omnes potentias inſpectiuas eius, ad conſiderandum liberè talem malitiam, ita vt imperetur oppoſitum. Ad ſecundam impugnationem dicendum, quòd voluntas Dei eſt omninò immutabilis, non enim tranſit de actu volitionis ad actum nolitionis, aut de amore in odium; ſed ab æterno verſatur circa omnia, non pluribus actibus, ſed vnico eminentiſſimo ac virtualiter multiplici, quo ſecundùm diuerſas rationes & circunſtantias in rebus inſpectas, vult, non vult, amat, odit: quod etiam poſſunt facere Angeli; ſed hoc non eſt mutari voluntatem circa aliquod obiectum.

Ad quartum dicendum, quòd ratio aſſignata eſt optima: nec vllum ex ea ſequitur inconueniens. Non enim primum, quod adducitur eſt inconueniens: fatemur quippe, quod poſt primum peccatum, Angeli mali non poterant conuerti, etiamſi via illorum diu duraſſet, ſecundùm potentiam Dei ordinariam, quæ in omnibus operatur iuxta conditionem propriæ naturæ: in illa autem morula viæ multa commiſerunt peccata, quæ fuerunt quædam corollaria illius primi. Ad ſecundum, quod obiicitur tanquam inconueniens, reſpondet D.Th. q. 16. de malo art. 5. ad. 11. quòd ſicut ebrius tenetur non peccare; non quidem conſiderato præſenti ſtatu, ſed conſiderata ebrietatis voluntaria cauſa, ſecundùm quàm imputatur ei aliquid ad culpam; ita etiam poteſt intelligi, quod diabolus tenetur conuerti ad Deum, quamuis hoc ei ſit impoſſibile ſecundùm præſentem ſtatum, quia in hunc ſtatum ex voluntaria cauſa deuenit. Ad tertium inconueniens dicendum cum D.Thom. in 2. ad Annibaldum d. 7. q. vnica art. 2. ad 1. quòd naturale debet dici dupliciter. Vno modo, quod de neceſſitate cauſatur ex naturæ principiis, niſi ſit aliquod impedimentum: ſicut naturale eſt lapidi deorſum ferri. Alio modo dicitur naturale id, ad quod aliquid naturaliter ordinatur, ſicut agere ſecundùm rationem eſt naturale homini. Innaturale ergo, quod primo naturali opponitur, non poteſt eſſe perpetuum, niſi forte impedimentum naturæ ſit perpetuum. Innaturale verò, quod ſecundo naturali opponitur, nihil prohibet eſſe perpetuum, vt hominem perpetuò ignorantem eſſe, licet ad ſcientiam naturaliter ordinetur: ſic autem malitia innaturalis dicitur, & non primo modo.

modo. Vel dicendum cum eodem D. Thoma quæst.24.de veritate art.10.ad 1.quod quamuis menti rationali secundùm suam institutionem consideratæ peccatum sit contra naturam: tamen secundùm quod adhæsit peccato, effectum est ei quasi naturale, vt Augustinus dicit in lib. de Perfect. iustitiæ: Philosophus dicit tamen nono Ethicorum, quod quando homo de virtute in vitium transit, fit quasi alius, eo quod quasi in aliam naturam transit.

DVBIVM III.

Vtrum Angeli in Statu damnationis, possint facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte.

SVpponendum est, quod præsens dubium æquè procedit de omnibus damnatis, vt ex dicendis constabit, vtrum scilicet possint facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte. Opus autem morale, siue operatio, moralis voluntatis, est vel appetitio vltimi finis formaliter, vel virtualiter quasi eam participans: cuius ratio petitur, tum ex parte voluntatis, tum ex parte obiecti: ex parte quidem voluntatis, quia ipsa est naturaliter determinata ad appetendum summum bonum, quod includitur in vltimo fine, cum debeat perfectè satiare eius appetitum; & ita vel ipsum appetit, vel si aliud appetit, illud appetit ratione vltimi finis, & in ordine ad illum; ex parte verò obiecti, quia quælibet bona particularia sunt participationes summi illius boni, quod includitur in vltimo fine, & vt talia appetuntur ab ipsa voluntate. Vt opus morale sit bonum ex omni parte, requiritur quod sit factum cum omnibus debitis circunstantiis, & maximè cum circunstantia debiti vltimi finis; hæc enim est præcipua: circunstantiæ autem describuntur sequenti versiculo.

Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur, Quomodo, Quando.

Præcipua tamen difficultas in hoc consistit, vtrum Angeli in statu damnationis, possint habere operationem moralem, quæ non sit mala ex vltimo fine, quasi possint eam habere, non ordinando formaliter aut virtualiter ad indebitum vltimum finem: non enim est mala moraliter aliqua operatio, ex hoc præcisè quod non ordinetur actu ad debitum vltimum finem, vt constat in operibus infidelium, quæ possunt esse moraliter bona, vt docet D.Th. & tamen constat, quod non ordinantur actu ad debitum vltimum finem.

Prima opinio Scoti in 2. d.7. qu.1. Durandi ibidem q.2. Valentiæ in præsenti q.15. puncto 2. & aliorum asserit, quòd Angeli in statu damnationis possint facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte. Probatur: Ex vna parte Angeli, in statu damnationis, habent sua naturalia integra, vt cõmuniter docent Theologi cum S. Dionysio, vnde habent perfectã virtutem naturalem: ex alia verò multa sunt opera moraliter bona, attentis omnibus eorum circunstantiis, quæ non excedunt virtutem, naturalem, propterea conceditur quod fiunt ab infidelibus virtute naturali: ergo nihil obstat, quin Angeli in statu damnationis possint facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte.

Secundò, Si quid obstaret, quod Angeli non possent facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte; maximè quia habent affectum inordinatum vltimi finis, ex quo omnia ejus opera deprauantur: sed hoc est falsum; tum quia affectus eorum ad propriam excellentiam, jam non est malus; cum hæc sit quid bonum, & non teneantur amplius conuerti ad Deũ; tum quia multa sunt opera, quæ ex se nullum dicunt ordinem ad illum finem, vt patet, & ita non est opus quod ea faciant in ordine ad illum; tum quia possunt suspendere considerationem talis indebiti finis, & consequenter affectum ipsius: ergo Angeli in statu damnationis possunt facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte; imò faciunt, dum diligunt seipsos, & Deũ vt authorem naturæ.

Tertiò, Si Angeli in statu damnationis non possent facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte, sequerentur multa inconuenientia. Primum, quod non essent liberi arbitrij, quia non haberent indifferentiam ad bonum & malum morale, requisitam tamen ad libertatem. Secundum, quod nec homines in statu damnationis possent facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte: cuius tamen contrarium habetur Sapientiæ. 5. dum dicitur eos retractare malam voluntatem, quam hîc habuerunt, & pœnitere de suis peccatis; habetur enim quod sint pœnitentiam agentes, & præ angustia spiritus gementes. Tertium, quod nec homo peccator aut infidelis, possit facere aliquod opus morabiliter bonum ex omni parte; nam vterque est auersus à debito vltimo fine; peccator quidem habitualiter transacto peccato, infidelis autem actualiter: non potest autem negari quin peccator & infidelis possint facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte: ergo Angeli in statu damnationis possunt facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angeli mali in statu damnationis tantam habent obstinationem in malo; vt non possint facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte, de potentia ordinaria: Vnde si quando faciunt aliquod opus moraliter bonum ex genere suo, illud vitiant ex mala aliqua circunstantia, præcipuè ex malo fine, ad quem illud ordinant. Ita communiter discipuli D.Thomæ alij.

Probatur

Digitized by Google

Probatur conclusio authoritate sacræ Scripturæ, ac D. Thomæ. Iob. 10. habetur: Vbi nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat: si autem Angeli in statu damnationis possent facere, & aliquando facerent aliquod opus moraliter bonum ex omni parte esset in inferno aliquis ordo; nam opus moraliter bonum ex omni parte est ordinatum. D. Thomas quæst. 16. de malo art. 5. sic ait: Ex parte verò extrinseca immutabiles sunt Angeli, vel in bono, vel in malo post primam electionem: quia tunc finitur in eis status viatoris. Vnde non pertinet ad rationem diuinæ sapientiæ, vt vlterius dæmonibus gratia infundatur, per quam reuocentur à malo primæ auersionis, in qua immobiliter perseuerant. Et ideo quamuis diuersa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primæ electionis ipsorum. & hic art. 2. d. 5. sic habet: Actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberata procedens; & is propriè potest dici actus eius: & talis actus dæmonis semper est malus; quia etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benè facit: sicut dum veritatem dicit, vt decipiat; & dum non voluntariè credit, & confitetur, sed rerum euidentia coactus.

Secundò, probatur ratione indicata à D. Th. Angeli in statu damnationis semper actu cogitant de propria excellentia, quam inordinatè appetierunt tanquam vltimum suum finem, vt constat ex dictis: & in hac electione fixè & immobiliter continuato actu perseuerant illam approbantes, vt dictum est dubio præcedenti; & ratio est manifesta, nam Angeli, cum seipsos per suam essentiam intelligant, sunt semper in actuali cognitione sui, ac propriæ excellentiæ, & cum aliũde mali Angeli sint obstinati in malo, non possunt non approbare malam illam primam electionem propriæ excellentiæ, quam semper actu considerant; & consequenter propriæ excellentiæ fixè & immobiliter adhærent tanquam vltimo fini, & quicquid volunt, vel faciunt, actu formali volunt & faciunt in ordine ad indebitum illum vltimum finem, siue ratione ipsius: nam ratio vltimi finis saluatur in omnibus volitis propter finem, sicut ratio primi principij saluatur in omnibus conclusionibus: sicut enim se habet primum principium in speculatiuis in ordine ad conclusiones, vt sit prima regula ipsarum; sic se habet vltimus finis in practicis in ordine ad media ad ipsum directa, vt sit prima regula ipsorum; ratio autem tam primi principij, quam vltimi finis saluatur in prædictis, vel formaliter, vel virtualiter; formaliter quidẽ, si deducẽs conclusiones actu cogitet de primo principio, & si eligens media actu cogitet de vltimo fine, vt contingit in præsenti; virtualiter autem, si in deductione conclusionis non sit actualis cogitatio primi principij, & in electione mediorum non sit actualis cogitatio vltimi finis; ergo quodcumque opus faciunt Angeli in statu damnationis, licet ex genere suo sit moraliter bonum, puta dum dicunt veritatẽ, non tamen est ex omni parte bonum moraliter, scilicet ex defectu debitæ ordinationis in vltimum finem, imò ex positiua ac formali ordinatione ad indebitum vltimum finem.

Tertiò, probatur alia ratione, quam adducit D. Thomas in 2. disp. 7. quæst. 1. art. 2. his verbis: Sicut impossibile est, à voluntate inclinabiliter adhærente recto fini procedere opus peccati: ita è contrario impossibile est, à voluntate adhærente inconuertibiliter peruerso fini aliquod rectum opus prouenire. Hæc ratio comparatiua fundatur: tum in dictis circa rationem præcedentem: tum in his quæ docet idem D. Thomas quæst. 24. de veritate art. 10. ad 3. ex S. Augustino, quòd illa praua adhæsio Angelorum ad indebitum vltimum finem, versa est quodammodo in naturam; sicut proportione seruata, firma illa adhæsio, qua beati adhærent Deo vltimo fini, est quodammodo connaturalis: vnde in vtrisq; debet resplendere circa omnes eorum operationes; & ita influere bonitatem moralẽ in omnibus operationibus beatorum, & malitiã moralem in omnibus operationibus damnatorum. Quod confirmatur ex opposito: nam ideo viatores nec semper benè, nec semper malè de necessitate operãtur: quia nec debito vltimo fini, nec indebito fixè & immobiliter semper actu formali adhærent: & iuxta maiorẽ adhæsionẽ vni vel alteri, amplius bene vel malè operantur: ergo beati, qui fixè & immobiliter adhærẽt debito vltimo fini, non possunt non benè moraliter operari ex omni parte: & Angeli mali in statu dãnationis, qui fixe & immobiliter adhærent indebito vltimo fini, non possunt non malè operari; & ita non possunt facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte, semper enim erit ordinatũ ad indebitum vltimũ finem; ac proinde erit malum simpliciter & quoad substantiam, quandoquidem ad bonitatem moralem simpliciter talem alicuius operationis, requiritur bonitas tam obiecti, quam finis; ad malitiam verò moralem simpliciter talem operationis, sufficit malitia vel obiecti, vel finis, vel alterius circunstantiæ; quia bonum ex integra causa, malum verò ex quocumque defectu, aliæ verò circunstantiæ non influunt tantam bonitatem vel malitiam moralem in ipsas operationes, vt communiter conceditur; etsi quælibet mala circunstantia reddat eas simpliciter malas, vt dicetur tomo sequenti.

Ad primum ergo dicendum, quòd Angeli in statu damnationis habent quidem sua naturalia integra, in hoc videlicet sensu, quod ea quæ pertinent ad ordinem purè naturalem, sint in eis relicta integra, sicut cognitio ac dilectio

naturalis: ſed naturalia, vt ſe extendunt ad ordinem moralem, non ſunt in eis integra, imò maximè corrupta & deordinata; quia radix totius ordinis moralis, eſt intentio finis vltimi, quam conſtat in Angelis malis eſſe inordinatam, & conſequenter cætera ad hunc ordinem quocumque modo pertinentia ſunt inordinata: & ex hac inordinatione vltimi finis ſequitur; quod omnia bona ex genere ſuo & attentis aliis circunſtantiis, quæ agunt, ſint moraliter mala. Hanc ſolutionem tradit D. Thomas q. 16. de malo art. 5. ad 1. vbi ſic ait: Bona naturalia in Angelis ſunt integra, quantum pertinet ad naturæ ordinem: ſunt tamen corrupta, vel deprauata, ſeu diminuta per comparationem ad capacitatem gratiæ vel gloriæ.

Ad ſecundum dicendum, quòd ratio aſſignata eſt optima. Vnde ad primam eius impugnationem dicendum, quòd Angeli mali in appetitu propriæ excellentiæ continuò peccāt, nam modo illam appetunt malitiosè, nolentes eam debitè referre ad vltimum finem, ſed ad eam omnia referunt: & dato adhuc quod non haberent formaliter illum actum nolitionis, nihilominus peccarent non ſe conuertentes ad debitum vltimum finem; nam præceptum talis conuerſionis, quia non fuit impletum ab eis, in primo inſtāti plenæ deliberationis, adhuc obligat. Ad ſecundam impugnationem dicendum, quòd quidquid agunt mali Angeli, hoc agunt ex peruerſa intentione vltimi finis: vnde licet ſint aliqua opera, quæ ex genere ſuo & phyſicè ad illum finem non ordinantur, omnia tamen moraliter ad ipſum ordinantur ex affectu ipſorum. Ad tertiam impugnationem conſtat ex dictis, quod Angeli mali in ſtatu damnationis, non poſſunt ſuſpendere conſiderationem ſui indebiti finis, & conſequenter nec affectum ipſius.

Ad tertium dicendum, quòd ex doctrina tradita nullum ſequitur inconueniens. Non primum, quia ad libertatē non requiritur in damnatis, quod poſt electionem indebiti vltimi finis, ſint indifferentes ad bonum & malum; ſed ſufficit quod ſint indifferentes ad diuerſa mala, ſeruato ordine ad eundem finem: ſicut in beatis non requiritur ad eorum libertatem, quod ſint indifferentes ad bonum & malum; ſufficit, quod ſint indifferentes ad diuerſa bona. Nec ſecundum ſequitur: fatemur enim, quod nec homines in ſtatu damnationis poſſunt facere aliquod opus moraliter bonum ex omni parte, propter eandem rationem. Ad illud autem Sapientiæ dicendum, quòd illa pœnitentia damnatorum non eſt bona; & maximè quia ex ipſo ſacro textu conſtat, illam procedere ex inuidia ſalutis electorum; ſubditur enim damnatos eſſe dicentes: Hi ſunt, quos habuimus aliquando in deriſum, & in ſimilitudinem improperij: ecce quomodo computati ſunt inter filios Dei, & inter ſanctos ſors illorum eſt. Nec tandem ſequitur tertium, propter manifeſtum diſcrimen: nam nec peccator, nec infidelis dirigunt formaliter, aut virtualiter ad indebitum finem vltimū, omnia opera quæ agunt: ſicut illa formaliter dirigunt dānati; vnde in his vitiantur omnia opera ex praua illa directione, non autem in illis; quia ex vna parte non ſemper dirigunt formaliter, aut virtualiter ſua opera in malum finem; ex alia verò parte poſſunt facere opera moraliter bona ex obiecto & aliis circunſtantiis, quæ cum ſint ſecundùm finem rationis, virtualiter ordinantur ad debitum vltimum finem.

DVBIVM IV.

Vtrum Angeli in ſtatu damnationis, verè & formaliter gaudeant aliquando.

Svpponendum eſt ex D. Th. hîc art. 3. quod in Angelis damnatis eſt ſummus dolor: non quidē vt importat paſſionem, ſic enim eſt proprius appetitus ſenſitiui, qui eſt virtus in organo corporali, qui proinde non eſt in Angelis omninò incorporeis: ſed ſecundùm quod nominat ſimplicem actum voluntatis, qui nihil eſt aliud, quam reniſus voluntatis ad id, quod eſt, vel non eſt; damnatorum autem voluntas ad multa renititur, quæ ſunt, vt ad ſuos æternos cruciatus, ad beatitudinem electorum ex inuidia vrgente; renititur etiam ad aliqua quæ non ſunt, quæ tamen vellent eſſe, vt ad beatitudinem tam naturalem, quam ſupernaturalem, videntes ſe vtraque priuatos. Quòd hic dolor ſit maximus, nullus dubitat; intenſior tamen in vnoquoque, iuxta maiora demerita: dubium tamen eſt, vtrum ille dolor, qui ſequitur ex priuatione ſupernaturalis beatitudinis, ſiue ex carentia diuinæ viſionis pertineat ad pœnam dāni, vel ad pœnam ſenſus; & idem dubium eſt de dolore, qui conſequitur recordationem peccatorum, propter quæ ſciunt damnati ſe priuatos viſione beatifica. Ad quod breuiter reſpondetur cum communiori ſententia: quòd ille dolor propriè pertinet ad pœnam damni, quamuis ex generali quadam ratione poſſit reduci ad pœnam ſenſus. Prima pars probatur: Illa pœna, quæ correſpondet peccato ex parte auerſionis à bono incommutabili, eſt pœna damni: & talis eſt priuatio huius boni, ac dolor ei neceſſariò connexus, qui ſcilicet oritur ex conſideratione huius priuationis; iuſtum quippe eſt, vt ille qui ſe auertit à ſummo illo bono, illo priuetur in æternum, & doleat de tali priuatione: illa verò pœna, quæ correſpondet peccato ex parte conuerſionis ad bonum commutabile, eſt pœna ſenſus: & talis eſt cruciatus, quem damnati patiuntur in inferno, ab igne & aliis inſtrumentis diuinæ iuſtitiæ, ac dolor ei neceſſariò connexus, qui ſcilicet oritur ex conſideratione huius cruciatus; iuſtum quippe eſt, vt ille qui peccato ſe conuertit ad creaturas,

creaturas, ab illis crucietur, & doleat de tali cruciatu, iuxta illud Apoc. 18. Quantum glorificauit se, & in deliciis fuit, tantū date illi tormentū & luctum: igitur ille dolor pertinet ad pœnam damni, iste verò ad pœnam sensus, tanquam proprietas & cōplementum ipsius. Quod confirmatur ex eo, quod delectatio cōsequens visionem beatificam, pertinet ad beatitudinem essentialem, tanquam proprietas & cōplementum ipsius; contrariorū autem eadē est ratio. Secunda pars autem probatur, quia pœna sensus est quædam afflictio positiua damnatorum: constat autem, quod prædictus dolor est quædam afflictio positiua de priuatione beatitudinis; & ita ex generali quadā ratione potest reduci ad pœnā sensus. Quærimus autē in præsenti, vtrū in Angelis & aliis in statu dānationis, cum prædicto summo dolore sit cōpossibile aliquod gaudium, ita vt verè & formaliter gaudeant aliquando. Hoc autem gaudium, si verè est, principaliter procedit ex victoria, quam reportant ex tentatione hominum.

Prima opinio asserit Angelos in statu damnationis verè & formaliter aliquando gaudere: quamuis illius authores dicant tale gaudiū esse fallax & quasi phantasticum, eo quod ad illud sequitur nouus cruciatus & dolor, de eadem re de qua tātisper gaudent. Probatur authoritate. S. Augustini & D. Th. August. lib. 2. cōtra Manichæos cap. 17. ait: Diabolus potestatē habet in eos, qui Dei præcepta cōtemnunt, & de hac tam infœlici potestate lætatur. D. Thomas in 4. d. 45. q. 1. art. 2. ad 4. admittit in dæmonibus aliquod gaudium fallax & phantasticum. & hîc art. 3. docet quòd dolor & gaudium, vt nominant simplices actus voluntatis, possunt esse in dæmonibus. & in responsione ad. 1. docet Dæmones posse dolere de vno, & gaudere de alio: ergo Angeli in statu damnationis verè & formaliter gaudent aliquando.

Secundò, Tunc naturaliter aliquis gaudet verè & formaliter, quando assequitur & habet illud, quod valdè desiderat & procurat: sed Angeli in statu damnationis existentes valde desiderant, & procurant tentādo vincere homines; & hoc ex inuidia salutis eorum: ergo obtēta & habita hac victoria, verè & formaliter gaudent.

Tertiò, Ex D. Th. hîc art. 3. ad. 1. gaudium & dolor de eodem, sunt opposita; non autem de diuersis: vnde nihil prohibet, vnum simul dolere de vno, & gaudere de alio; & maximè secundùm quod dolor & gaudiū important simplices voluntatis actus: quia non solùm in diuersis, sed etiam in vna & eadem re potest esse aliquid quod volumus, & aliquid quod nolumus: ergo licet Angeli in statu damnationis semper & necessariò doleant de suis pœnis tamen verè & formaliter gaudent aliquando, quando aduenit id quod volunt: & hoc maximè, quia gaudium de victoria, quam reportant super homines, non opponitur dolori essentiali damnatorum, qui est de amissione gloriæ, & sine quo esse non possunt; sed opponitur dolori accidentali, quem habent de salute hominum, & sine quo esse possunt.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod Angeli in statu damnationis, de nullo vnquam verè & formaliter gaudent. Ita docent Bannes hîc art. 3. dub. 2. & alij plures.

Probatur conclusio. Ex Aristotele & D. Th. 7. Ethicorum, qui vehementi dolore cruciatur, & excessiua conficitur mœstitia, in nulla re dalectatur; quod & ipsa constat experientia: & tunc adhuc magis verum esse debet, si talis dolor vehemens & mœstitia excessiua prouenian ex actuali continuata consideratione de priuatione summi boni, & de inflictione summæ pœnæ in æternum duraturæ; non enim moraliter loquendo apparet, quomodo cum tali dolore & mœstitia possit compati naturaliter aliquod verum & formale gaudium, quamuis hic dolor non sit absolutè infinitus aut intensiuè, aut extensiuè quasi sit de omnibus rebus actu; in nobis quippe experimur, quod si quid vehementer contristans acciderit, ita nos dolor præoccupat, vt id quod aliàs posset delectari, nullo modo nos gaudio afficiat, imò quodammodo cooperetur ad augendum dolorem: sed Angeli in statu damnationis habent vehementem dolorem & mœstitiam excessiuam, prouenientem ex actuali continuata consideratione de priuatione summi boni, & de inflictione summæ pœnæ in æternum duraturæ: ergo in nulla re delectantur, & ita nunquam verè & formaliter gaudent.

Secundò, Summa miseria excludit omne gaudium, sicut summa fœlicitas excludit omnem dolorem & mœstetiam, naturaliter loquendo; nam summa fœlicitas siue beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus, qui proinde excludit omne malum, ac omnem dolorem de malo præsenti, hoc enim important priuationem siue carentiam boni; & è contra summa & extrema miseria, opposita summæ fœlicitati, est status omnium malorum aggregatione repletus, qui proinde excludit omne bonum, ac omne gaudium de bono præsenti; contrariorum quippe eadem est ratio cum proportione: sed fides docet, quod Angeli in statu damnationis, sunt in statu summæ & extremæ miseriæ, quod etiam omnes fatentur: ergo nunquam verè & formaliter gaudent; si enim aliquando verè & formaliter gauderent; illud qualecumque gaudium eorum miseriam temperaret ac minueret, & ita non esset summa & extrema miseria.

Tertiò, Communiter docent Theologi, quòd fuit continuatum in Christo Domino miraculum, sed exigitum ex fine incarcationis; quod in

Digitized by Google

in ipso esset summum gaudium consequens visionem beatificam, & simul esset aliquis dolor & tristitia, quia summum gaudium naturaliter excludit omnem dolorem & tristitiam: ergo è contra non potest esse naturaliter & citra miraculum, quod Angeli in statu damnationis cum summo dolore continuato habeant aliquod verum & formale gaudium.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus non intelligit de lætitia vera & formali, sed tantùm virtuali & interpretatiua: vnde dicit, quòd diabolus lætatur de hac tam infœlici potestate, quia si esset capax lætitiæ haberet causam illius, & ita loquitur in sensu causali, & non in sensu formali. Eodem modo intelligendus est D. Thomas: nam in primo loco satis ipse se explicat, ibi enim dicit, quòd dæmones eo modo lætantur de malis nostris, quo modo Angeli boni compatiuntur & condolent de malis nostris: constat autem, quod Angeli boni non possunt verè & formaliter compati & condolere, cum hoc repugnet eorum beatitudini, at tantùm virtualiter & interpretatiuè: vnde S. Doctor vocat illud gaudium dæmonum fallax & phantasticum. In præsenti autem art. 2. assumpserat probandum, quòd in dæmonibus erat verus & formalis dolor: & ita dicit quòd dolor, vt nominat simplicem actum voluntatis, est in dæmonibus: & ex consequēti dicit etiam, quòd in illis est gaudium, vt dicit simplicem actum voluntatis: sed non inde colligendum est, eum velle dolorem & gaudium esse in illis eodem modo; vult igitur quòd dolor sit actus formalis voluntatis, & gaudium sit ibi causaliter per hoc quod dæmones vident & approbant impletionem sui desiderij in ruina hominum. Ad illud quod obiicitur ex responsione ad 1. dicendum simili modo esse intelligendum: non enim potest esse gaudium & dolor simul, etiam in sensu causali, nisi de diuersis, si enim sint de eodem opponuntur, non enim potest idem secundùm idem, præbere causam gaudij & doloris.

Ad secundum dicendum, quòd maior est vera, quando subiectum est capax gaudij veri & formalis: quod non est in præsenti, vt constat ex dictis.

Ad tertium dicendū, quòd doctrina D. Th. vniuersaliter sumpta est vera de gaudio & dolore formali: secundùm verò quod applicatur ad Angelos in statu damnationis est intelligenda de gaudio tantùm virtuali, & in sensu causali, propter rationem adductam. Ad illud quod subditur, dicendum ex Bannes, quòd huiusmodi gaudium directè quidem & immediatè non opponitur dolori essentiali dæmonum: sed tamen opponitur illi indirectè & reductiuè, eo quod excessiuus dolor trahit ad se totam voluntatem, & non permittit eam delectari, etiam de alio obiecto distincto.

DVBIVM V.

Vtrum Angeli in statu damnationis, verè & realiter crucientur ab igne inferni, & quomodo.

Supponendum est, tanquam omninò certum, quod datur infernus, qui est locus deputatus æternis damnatorum supplicis, & ex sacra Scriptura manifestè habetur, quod sit subtus terram, & hoc constat etiam ex eius nomine; & propterea homines dicuntur ad infernum descendere, iuxta illud Iob. 21. de peccatoribus, In puncto ad inferna descendunt: imò communis est consensus fidelium, quod sit in centro terræ; cuius ratio assignari potest quia conueniens est, vt damnati maximè distent à beatis, qui sunt in cœlo: Multa referuntur de inferno à variis authoribus, vt de eius amplitudine ac dispositione, sed hæc tantum coniecturaliter sciuntur: id quod certum est, tanquam in sacris litteris expressum, est in inferno esse ignē ardentissimum, ad quem omnes damnati destinantur, iuxta sententiam supremi iudicis in euangelio prænūtiatam, Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & Angelis eius ab origine mundi: hic ignis est sensibilis & corporeus, vt communiter docent Scholastici: imò est eiusdem speciei cum nostro igne, quamuis illum multò excedat in actiuitate, vt docet D. Thomas in supplemento 3. p. q. 97. art. 6. Ad hunc miserrimum inferni locum plures ex Angelis damnatis iam detrusi sunt, & omnes alij, qui ad exercitium hominum in hoc caliginoso aëre reseruantur, post Diem iudicij detrudentur, vbi omnes damnati in æternum cruciabuntur: omnes autem Angeli, etiam ij qui in hoc aëre versantur, cruciantur sicut & alij, vt docet D. Thomas hîc art. 4. Vnde omnes dæmones iam receperunt vltimum supplicium damnationis essentialis: sicut & Angeli Sancti iam receperunt totum præmium beatitudinis essentialis. Id quod in præsenti restat inquirendum, est vtrum Angeli in statu damnationis verè & realiter crucientur ab igne inferni, & quomodo.

Prima opinio, sed erronea & hæretica, fuit aliquorum negantium Angelos in statu damnationis verè & realiter cruciari ab igne inferni: dicebant enim hæc omnia, quæ in sacra Scriptura dicuntur de igne inferni, esse metaphoricè intelligenda. Probatur authoritate sacræ Scripturę, & Sanctorum Patrum: Multa dicuntur in sacra Scriptura de pœnis damnatorum, quæ sunt metaphoricè intelligenda, vt quando dicitur, quod ibi erit fletus, stridor dentium, vermis, & similia: vnde pari ratione ignis inferni est metaphoricè intelligendus. Augustinus lib. 21. de ciuitate Dei cap. 10. exponens illa verba diuitis epulonis, crucior in hac flamma,

ma, ait: qualis oculus, qualis digitus, qualis lingua, talis conuenienter exponi potest & flamma; constat autem, quod ibi oculus, digitus, & lingua accipiuntur metaphoricè: ergo Angeli in statu damnationis non cruciantur verè & realiter ab igne inferni.

Secundò, Ex vna parte pœna Angelorum in statu damnationis, debet sumi per oppositum ad præmium Angelorum in statu beatitudinis, contrariorum enim eadem est ratio: ex alia verò parte pœna debet correspondere culpæ: sed Angeli in statu beatitudinis nullam sumunt delectationem ex re corporea, & peccatum siue culpa Angelorum non fuit in ordine ad rem corpoream: ergo Angeli in statu damnationis non sumunt pœnam ex aliqua re corporea; & ita non cruciantur verè & realiter ab igne inferni.

Tertiò, Res corporea non potest agere vllo modo in rem incorpoream: Nec per modum causæ principalis, quia inter agens principale & passum debet esse certa proportio: Nec per modum instrumenti veri, quia de ratione instrumenti est, quod propria virtute aliquid præuiũ agat, dispositiuum ad actionem principalis agẽtis; quod tamen non potest agere res corporea in incorpoream, ratione improportionis: & esto res corporea posset aliquo modo agere in rem incorpoream; adhuc non potest intelligi, quid ignis inferni possit imprimere in Angelos damnatos, quo crucientur, cum enim sint immutabiles in sua substantia, non possunt recipere aliquam qualitatem nociuam: ergo Angeli in statu damnationis non cruciantur verè & realiter ab igne inferni.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd secundùm fidem Angeli in statu damnationis verè & realiter cruciantur ab igne inferni, tanquam ab instrumento diuinæ iustitiæ. 2. quo etiam verè cruciantur animæ hominum damnatorum, & cruciabuntur eorum corpora. 3. hic autem cruciatus non alio aptiori modo explicatur, quã per modum alligationis & detentionis violentæ. Ita docent cõmuniter discipuli D. Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis, in qua omnes Catholici conueniunt, authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. Matthei 25. dicitur: Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo & Angelis eius: constat autem, quod non dicitur alio titulo ipsis paratus, nisi ad cruciandum ipsos. Augustinus lib. 21. de ciuitate Dei cap. 12. dicit spiritus, scilicet Angelicos, in statu damnationis veris modis cruciari ab igne inferni. Gregorius lib. 4. dialogor. c. 29. dicit quod ignis inferni sit creatus à principio mundi, quia à principio mundi cruciat dæmones. Hæc pars conclusionis non indiget maiori probatione, cum sit communiter recepta à Sanctis Patribus & Scholasticis; & confirmabitur amplius ex dicendis circa solutionem obiectionum.

Probatur secunda pars conclusionis, etiam breuiter, cũ sit communiter recepta tanquã de fide. Tum adducto testimonio S. Matthæi, in quo habetur, quòd damnati per extremam iudicis sententiam homines mittentur ad ignem æternum, paratum diabolo & Angelis eius, vtique ab illo cruciandi in societate dæmonum. sed specialiter probatur de animabus separatis ex illo Lucæ 16. vbi inducitur anima diuitis epulonis dicens, crucior in hac flamma. Ratio autem, cur tam Angeli, quam homines damnati debeant cruciari ab igne inferni: est quia tam in peccatis Angelorum, quam in peccatis hominum, non solùm est auersio à Deo bono incommutabili, sed etiam est conuersio ad creaturam bonum commutabile: vnde sicut ratione primi debent priuari ipso Deo, in quo est pœna damni; sic ratione secundi debent cruciari per creaturam ignis, vt pote maximæ actiuitatis, in quo est pœna sensus, vtraque essentialis statui damnationis.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Quidam dicunt, quòd hic verus cruciatus consistit in hoc præcisè, quod dæmones apprehendunt ignem inferni vt sibi nociuũ: sed hæc opinio est falsa; nam si talis apprehensio sit vera, non explicat in quo ignis est nociuus; si autem sit falsa, sequitur quod dæmones non cruciẽtur verè ab igne inferni, sed ab illa falsa apprehensione; sequitur etiam, quod sit purè naturalia sit falsitas in intellectu Angelico, quod tamen nullus concedit. Alij dicunt quòd hic cruciatus prouenit ex hoc, quod ignis inferni imprimat aliquam qualitatem disconuenientem naturæ Angelorum; hanc qualitatem volunt aliqui esse spiritualem, qua priuentur dæmones sua puritate naturali; alij autem volunt, quòd sit calor materialis diuina virtute in ipsis productus: sed primi obscurè loquuntur, non enim explicant in quo cõsistat illa priuatio puritatis naturalis; secundi autẽ ponunt sine necessitate recipi in Angelis calorem materialem, cum non possit in eis habere suum effectũ formalem calefaciendi & alterandi. Alij, vt Sotus in 4. d. 49. q. 1. art. 2. dicunt, quòd hic cruciatus procedens ab igne inferni vt ignis est, est idem cum illo quem patitur anima dãnata vnita corpori; ita quod virtute diuina ignis inferni eo modo agat in Angelos incorporeos & in animas à corpore separatas, quo ageret naturaliter in illos, si essent corporibus vniti: sed hic modus dicendi non est conformis doctrinæ D. Th. vt constabit ex modo dicendis, imò illum reprobat qu. 26. de veritate art. 1. Tandem discipuli D. Th. communiter explicant cum Angelico Doctore hunc verum, sed mirum Angelorum cruciatum, per modum alligationis & detẽtionis violentæ hoc modo: dicentes quòd ignis inferni

Digitized by Google

inferni virtute diuina eleuatus, tanquam instrumentum iustitiæ Dei vindicatiuæ, duo facit. Primũ est alligare sibi ac perpetuò detinere Angelicos spiritus horrẽdo huic carceri mancipatos, ita vt hæc alligatio & detentio sit primus ignis illius effectus. Secundum quod facit, est continuò applicare intellectum ipsorum ad actualem considerationem talis alligationis & detentionis violentæ, quam apprehendunt tanquam maximum sibi malum & nociuum: vnde summè dolent & tristantur; cum enim Angeli ex natura sua sint supra corporea ipsis subordinata, & naturaliter sint liberrimi spiritus, non possunt non apprehendere vt ingens malum ac valde nociuum, quod ita alligentur alicui corpori, & ab eo virtute diuina detineantur, vt sint omninò illi subordinati, & ab illo impediantur ne agant in alia iuxta suam voluntatem; & hoc meritò in pœnam suæ superbiæ, iustum enim est, quod ille qui voluit in cœlum conscendere, super astra Dei exaltare solium suum, sedere in monte testamenti in lateribus Aquilonis, ascendere super altitudinem nubium, & similis esse Altissimo; in terram proiiciatur: imò in centro terræ infimo vniuersi loco tanquam horrendo carceri, ac perpetuo post diem iudicij recludatur, igni inferni ita alligatus ac detentus, vt inde exire nequeat hæc autem Angelorum vbicatio passiua, siue alligatio & detentio passiua est effectus quasi primarius illius ignis vt instrumenti diuini, sicut & actualis continua consideratio illius dedecoris & nocumenti est effectus secundarius; ex quo sequitur ingens dolor & tristitia, dum vident se ad hanc miseriam redactos, vt ita subiiciantur elemento corporeo, quod nec liberè possint vti sua potentia actiua, neque intellectum auocare à consideratione talis miseriæ: & hoc est secundùm Augustinum miris, veris tamen modis dæmones cruciari ab igne, suscipientes ab illo pœnam. Hanc doctrinam habet D. Thomas multis locis, vt 4. contra Gentes cap. 90. Item in supplemento quæst. 97. art. 7. & in præsenti art. 4. ad 1. vbi sic ait: Locus non est pœnalis Angelo aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum Angelus vel anima apprehendit se esse in loco non conuenienti suæ voluntati. Potest autem probari tum ex reprobatione aliarum opinionum, tum ex his quæ apud nos contingunt: videmus enim quòd superbi homines plus tristantur, si videant se ignominiosè detineri in carcere, quam si crudelissimè necarentur. Ex hoc colligimus, cur inæqualiter crucientur damnati: dicimus enim, quòd iusta Dei prouidentia, qui maiori digni sunt damnatione, clarius & intensius apprehendũt summam hanc miseriam, & maiora sua demerita vt sunt causa illius. Assumptus est autem ignis ad cruciandos damnatos Angelos, vt docet D. Thomas in disputatis quæst. de anima art. 21. ad 18. quia conueniens fuit, vt esset commune afflictiuum spirituum & corporũ damnatorum, post diem iudicij. Creditur autem, quod ignis inferni plus cruciabit extensiuè animas damnatorum post reassumptionem suorum corporum; quia tunc cruciabuntur in seipsis, quomodo nunc cruciantur ad instar dæmonum, & insuper cruciabuntur vt formæ corporum.

Ad primum ergo dicendum, quòd multa quidem ex his, quæ in sacra Scriptura dicuntur de tormentis damnatorum, sunt metaphoricè intelligenda, cum enim hæc tormenta essent omnibus declaranda, ad euitanda peccata, conueniens fuit vt sub rebus atrocissimis manifestisque nobis aperirentur; non tamen omnia sunt metaphoricè sumenda: & in his debemus sequi interpretationem Sanctorum Patrum & Scholasticorum, qui omnes communiter docent, quod Angeli in statu damnationis verè & realiter crucientur ab igne inferni. Ad authoritatem S. Augustini dicendum, quòd ibi non negat in inferno esse ignem, qui verè & realiter cruciet Angelos & animas damnatas, sed tantùm negat, quòd cruciet inflammando & concremando, cum nec Angeli, nec animæ separatæ possint suscipere calorem.

Ad secundum, quantum ad primam partem, dicendũ quòd pœna Angelorum in statu damnationis, non solùm debet sumi per oppositum ad præmium Angelorum in statu beatitudinis, in eo quod præmium habet delectationem, & pœna illam excludat: sed etiam debet sumi per oppositum ex parte principij; iustum enim est quòd solus Deus, cui Angeli sancti adhæserũt, sit principiũ præmij essentialis eorum; & quòd infimæ creaturæ, quales sunt corporeæ, sint principium pœnæ dæmonum, qui peccando adhæserunt creaturæ, scilicet propriæ excellentiæ affectu inordinato superbiæ. & ex hoc patet ad secundam partem huius argumenti.

Ad tertium dicendum, quòd res corporea non potest quidem agere in rem incorpoream per modum causæ principalis: benè tamen per modum instrumenti; habemus de hoc exemplum in sacramentis Ecclesiæ, quæ sunt materialia, & tamen virtute diuina causant instrumentaliter gratiam in anima spirituali. Vnde ad primam impugnationem dicendum, quòd ad rationem instrumẽti veri sufficit, quòd propria virtute habeat aliquam actionem propriam & præuiam ad actionem principalis agentis: quòd autẽ hæc actio præuia sit dispositiua, non requiritur nisi in instrumento connaturali: sicut non requiritur quòd hæc actio præuia seipsa præcisè attingat immediatè subiectum in quo operatur, vt constat in sacramentis, sed sufficit, quòd mediatè attingat illud, & quòd tale subiectum existat & sit capax pati ab aliqua creatura: hæc autem actio propria ignis inferni & præuia

præuia ad cruciatum Angelorum, est illa qua producit calorem in toto concauo loco inferni. Ad secundam impugnationem constat ex dictis, quòd licet Angeli non possint recipere ab igne inferni aliquam qualitatem nociuam, destructiuam propriæ substantiæ; ab illo tamen mirabiliter cruciantur, & supra modum nostræ considerationis torquentur, per supradictam ipsorum alligationem, & detentionem violentam.

QVÆSTIO CVI.

Quomodo vna creatura aliam moueat, & de angelorum illuminatione, in quatuor articulos diuisa.

DEINDE considerandum est quomodo vna creatura moueat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita, vt primo consideremus quomodo angeli moueant: qui sunt creaturæ pure spirituales. Secundo, quomodo corpora moueãt. Tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali & corporali natura compositi.

¶ Circa primum tria consideranda occurrunt. Primo, quomodo angelus agat in angelum. Secundo, quomodo in creaturam corporalem. Tertio, quomodo in homines.

¶ Circa primum considerare oportet de illuminatione & locutione angelorum, & ordinatione eorum adinuicem, tam bonorum, quam malorum.

¶ Circa illuminationem quæruntur quatuor.

¶ Primo, vtrum vnus angelus moueat intellectum alterius, illuminando.

¶ Secundo vtrum vnus moueat voluntatem alterius.

¶ Tertio, vtrum inferior angelus possit illuminare superiorem.

¶ Quarto, vtrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus, quæ cognoscit.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnus angelus illuminet alium.

520 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc, quam nos in futuro expectamus. Sed tunc vnus homo non illuminabit alium, secundum illud Ierem. 31. Non docebit vltra vir proximum suum, & vir fratrem suum. Ergo etiam nunc vnus angelus non illuminat alium.

2. di. 9. artic. 2. & di. 11. q. 2. art. 1 & verit. q. 9. art. 1. & 1. Cor. 13. lect. 2.

¶ 2 Præterea. Triplex est lumen in angelis, naturæ & gratiæ & gloriæ. Sed angelus illuminatur lumine naturæ à creante: lumine gratiæ à iustificante: lumine gloriæ à beatificante. Quod totum Dei est. Ergo vnus angelus non illuminat alium.

¶ 3 Præterea, Lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur nulla interposita creatura: vt Augustin. † dicit in lib. 83. quæst. Ergo vnus angelus non illuminat mentem alterius.

q. 51. non procul à fine tom. 4. c. 8. parum ante medium, & c. 6. Eccl. hierar.

SED contra est, quod dicit Dionys.* 8. c. cœlest. hierar. quod angeli secundæ hierarchiæ purgantur & illuminantur, & perficiuntur per angelos primæ hierar.

CONCLVSIO.

Vnus angelus alium illuminat in quantum ei veritatem quam cognoscit, manifestam facit, vel confortando ipsius intellectum, vel ex parte similitudinis rei intellectæ.

RESPONDEO dicendum, quod vnus angelus illuminat alium. Ad cuius euidentiam considerandum est, quòd lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud, quàm quædam manifestatio veritatis, secundum illud ad Ephes. 5. Omne quod manifestatur lumen est. Vnde illuminare nihil aliud est, quàm manifestationem agnitæ veritatis alij tradere: secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes. 3. Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia illuminare omnes quæ sit dispensatio Sacramenti absconditi à seculis in Deo. Sic igitur vnus angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem, quam ipse cognoscit. Vnde Dionys. * dicit 7. cap. cæl. hierar. quod Theologi plane monstrant cælestium substantiarum ornatus à supremis mentibus doceri deificas scientias. Cum autem ad intelligendum duo concurrant, vt supra diximus * scilicet virtus intellectiua & similitudo rei intellectæ: secundum hæc duo vnus angelus alteri veritatem notam notificare potest. Primo quidem, fortificando virtutem intellectiuam eius. Sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, vt minus calidum crescit in calore, ex præsentia magis calidi: ita virtus intellectiua inferioris angeli confortatur ex conuersione superioris angeli ad ipsum. Hoc enim facit in spiritualibus ordo conuersionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundo autem vnus angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis intellectæ. Superior enim angelus notitiam veritatis accipit in vniuersali quadam conceptione, ad quam capiendam inferioris angeli intellectus non esset sufficiens, sed est ei connaturale, vt magis particulariter veritatem accipiat. Superior vero angelus veritatem quam vniuersaliter concipit, quodammodo distinguit, vt ab inferiori capi possit. Et sic eam cognoscendam illi proponit. 520

c. 7. post medium

q. 78. ar. art. 5

Sicut etiam apud nos, doctores, quod in summa capiunt, multipliciter distinguunt, prouidentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionys.* dicit 15. c. cæl. hierar. Vnaquæque substantia intellectualis datam sibi à diuiniore vniformem intelligentiam prouida virtute diuidit & multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam.

cap 15. non multũ remotè ante medium.

AD primum ergo dicendum quod omnes angeli tam superiores quàm inferiores immediate vident Dei essentiam. Et quantum ad hoc vnus non docet alium. De hac enim doctrina Propheta loquitur. Vnde dicit, Non docebit vir fratrem suum, dicens, Cognosce Dominum. Omnes enim cognoscent me à minimo eorum vsque maximum. Sed rationes diuinorum operum quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit: quia seipsum comprehendit: aliorum vero Deum videntium tanto vnusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quanto eum perfectius videt. Vnde superior angelus plura in Deo de rationibus diuinorum operum cognoscit, quàm inferior: & de his eum illuminat. Et hoc est quod dicit Dion. * 4. c. de diuin. nomin. quod angeli existentium illuminantur rationibus.

cap. 4. non multum à princ.

AD secundum dicendum, quòd vnus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ vel gratiæ vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, & manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, & gratiæ & gloriæ, vt dictum est. *

In co. art.

AD tertium dicendum, quòd rationalis mens formatur immediatè à Deo: vel sicut imago ab exemplari: quia non est facta ad alterius imaginem, quàm Dei: vel sicut subiectum ab vltima forma completiua, quia semper mens creata reputatur informis nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ vero illuminationes, quæ sunt ab homine vel angelo, sunt quasi dispositiones ad vltimam formam.

ARTICVLVS II.

An vnus angelus possit mouere voluntatem alterius.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus angelus possit mouere voluntatem alterius. Quia secundum Dion. sicut vnus angelus illuminat alium: ità purgat & perficit, vt patet ex auctoritate supradicta. * Sed purgatio & perfectio videntur pertinere ad volũtatem. Nam purgatio videtur esse à sordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem: perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est obiectum voluntatis. Ergo vnus angelus potest mouere voluntatem alterius. 521

*1. 2. q. 9. art. 4. & 3. cont. cap. 88. & 89. * Art. ante. c. arg. sed contra.*

¶ 2 Præterea, Sicut Dion. * dicit 7. c. cœl. hier. nomina angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim incendentes dicuntur aut calefacientes. Quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Vnus ergo angelus mouet voluntatem alterius.

cap 7. cœl. hierar. in prin. & c. 8. circ. prin.

¶ 3 Præterea, Philosophus dicit in 3. de anima,* quòd appetitus superior mouet appetitum inferiorem. Sed sicut intellectus angeli superioris superior est: ita etiam appetitus. Ergo videtur quòd superior angelus possit immutare voluntatem alterius.

Lib. 3. de ani. text. 59. tom. 2.

SED contra, Eius est immutare voluntatem, cuius est iustificare, cum iustitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui iustificat. Ergo vnus angelus non potest mutare voluntatem alterius.

CONCLVSIO.

Cùm angelus nec sit bonum vniuersale, neque illud ostendat, nec sit auctor intellectualis naturæ, alterius voluntatem mouere non potest.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est, * voluntas immutatur dupliciter. vno modo ex parte obiecti: alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem obiecti mouet voluntatem, & ipsum bonum quod est voluntatis obiectum, sicut appetibile mouet appetitum: & ille qui demonstrat obiectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed sicut supra dictum est, * alia quidem bona aliqualiter inclinant voluntatem: sed nihil sufficienter mouet voluntatem, nisi bonum vniuersale quod est Deus. Et hoc bonum solus ipse ostendit, vt per essentiam videatur à beatis, qui dicenti Moysi: Ostende mihi gloriam tuam, respondit: Ego ostẽdam tibi omne bonum: vt habetur Exo. 33. Angelus ergo non sufficienter mouet voluntatem, neque vt obiectum, neque vt ostendens obiectum: sed inclinat eam, vt amabile quoddam, & vt manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem. Et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ vel Dei per modum suadentis. Ex parte vero ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moueri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit: sicut & naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem, quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus Deus est auctor intellectualis naturæ. Vnde angelus voluntatem alterius mouere non potest.

Q. præced. art. 4.

Q. præced. art. 4.

515

346

AD primum ergo dicendum, quòd secundum modum illuminationis est accipienda & purgatio & perfectio. Et quia Deus illuminat immutando intellectum, & voluntatem, purgat à defectibus intellectus & voluntatis, & perficit in finem intellectus & voluntatis, angeli autem illumi-

AAAaa natio

Art. præc. natio refertur ad intellectum, vt dictum est. * ideo etiam purgatio angeli intelligitur à defectu intellectus qui est nescientia: perfectio autem est consummatio in fine intellectus qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dion.* 6. c. eccl. hier. quod in cœlesti hierarchia purgatio est in substantiis & essentiis tanquam ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens. Sicut si dicamus visum corporalem purgari inquantum remouentur tenebræ: illuminari vero inquantum perfunditur lumine: perfici vero secundum quod perducitur ad cognitionem colorati.

cap. 6. Eccl. hier. p. 3. a medium & fi.

A D secundum dicendum, quòd vnus angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis: vt supra dictum est. *

In co. art.

A D tertium dicendum, quòd Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitiuo, qui potest moueri à superiori intellectiuo: quia pertinet ad eandem naturam animæ: & quia inferior appetitus est virtus in organo corporali. Quod in angelis locum non habet.

ARTICVLVS III.

Vtrum angelus inferior superiorem illuminare possit.

522 AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quod angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierar. deriuata est à cœlesti & eam repræsentat. Vnde & superna Hierusalem dicitur mater nostra, Galat. 4. Sed in Ecclesia etiam superiores illuminantur ab inferioribus & docentur: secundum illud Apostol. 1. ad Corinth. 14. Potestis omnes per singulos prophetare, vt omnes discant, & omnes exhortentur. Ergo & in cœlesti hierachia superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. d. 9. a. 2. Et vers. q. 9. art. 2.

¶ 2 Præterea, Sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate: ita & ordo substantiarum spiritualium: sed sicut dictum est: * Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur, ergo etiam operatur præter ordinem spiritualium substantiarum illuminando inferiores, non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

Quæst. præced. art. 6. & 7.

¶ 3 Præterea, Vnus angelus alium illuminat, ad quem se conuertit, vt supra dictum est. * Sed cum ista conuersio sit voluntaria, potest supremus angelus ad infimum se conuertere mediis prætermissis. Ergo potest eum immediatè illuminare. Et ita potest illuminare superiores.

Art. 1. huius quæst.

S E D contra est, quod Dionys. * dicit, hanc legem esse diuinitatis immobiliter firmatam, vt inferiora reducantur in Deum per superiora.

cap. 5. Eccl. hier. in tit. de Sacer. perfect. in prin.

CONCLVSIO.

Cùm ordo contineatur sub ordine sicut causa continetur sub causa, non potest angelus inferior superiorem illuminare, potentia scilicet naturali & ordinaria.

R E S P O N D E O dicendum, quod inferiores angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cuius ratio est: quia sicut supra dictum est; * ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Vnde sicut ordinatur causa ad causam: ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconueniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ ad ordinandum in superiorem causam: sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, vt obediatur principi. Et ita contingit, vt præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculosè operetur, ad ordinandum homines in eius cognitionem. Sed prætermissio ordinis, qui debetur spiritualibus substantiis, in nullo pertinet ad ordinationem hominum in Deum, cũ operationes angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes visibilium corporum. Et ideo ordo, qui conuenit spiritualibus substantiis, nunquam à Deo prætermittitur, quin semper inferiora moueantur per superiora: & non econuerso.

Q. præced. art. 6.

A D primum ergo dicendum, quòd ecclesiastica hierarchia imitatur cœlestem aliqualiter: sed non perfectè consequitur eius similitudinem. In cœlesti enim hierarchia tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum. Et ideo illi qui sunt Deo propinquiores, sunt & gradu sublimiores, & scientia clariores. Et propter hoc superiores nunquam ab inferioribus illuminantur. Sed in Ecclesiastica hierarchia interdum qui sunt Deo per sanctitatem propinquiores sunt gradu infimi, & scientia non eminentes. Et quidem in vno etiam secundum scientiam eminent, & in alio deficiunt. Et propter hoc superiores ab inferioribus doceri possunt.

A D secundum dicendum, quòd non est similis ratio de hoc, quòd Deus agat præter ordinem naturæ corporalis & spiritualis: vt dictum est. * Vnde ratio non sequitur.

In cor. art.

A D tertium dicendum, quòd angelus voluntate conuertitur ad alium angelum illuminandum. Sed voluntas angeli semper regulatur lege diuina, quæ ordinem in angelis instituit.

ARTICVLVS IV.

Vtrum angelus superior illuminet inferiorem.

523 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd Angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse nouit. Dicit enim Dion. * 12. c. cœl. hier. quòd angeli superiores habent scientiam magis vniuersalem: inferiores verò magis particularem & subiectam. Sed plura continentur sub scientia vniuersali, quam sub particulari. Ergo non omnia quæ sciunt superiores angeli cognoscunt inferiores per superiorum illuminationem.

*2 dist. 9. a. 2. Et dist. 11. q. 2. ar. 3 & vers. q. 9. * ar. 1. c. 12.*

¶ 2 Præterea, Magister dicit in 11. dist. 2. sent. quod superiores angeli cognouerunt à seculis mysterium incarnationis. Inferioribus vero ignotum fuit vsquequo completum est. Quod videtur per hoc quod quibusdam angelis quærentibus. Quis est iste Rex gloriæ, quasi ignorantibus alij respondent quasi scientes: Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ: vt Dion. * exponit 7. c. cœl hierar. Hoc autem non esset si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de de omnibus sibi notis.

c. 7. à medio.

¶ 3 Præterea, Si omnia superiores angeli inferioribus annuntiant, quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet, quod superiores cognoscant. Non ergo de cætero superiores poterunt illuminare inferiores. Quod videtur inconueniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

S E D contra est, quod Greg.* dicit, quòd in illa cœlesti patria licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Et Dionys.† dicit 15. cap cœlest. hierarc. quod vnaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat, vt patet ex auctoritate supra inducta. *

In Hom. de centũ ouibus, & est 34 in Euang. à medio.

† cap. 4. à medio illius.

** Ar. 1. huius quæst. argu. sed contra.*

CONCLVSIO.

Cùm de ratione boni sit, vt se aliis communicet, oportet angelos superiores, qui sunt in plenissima participatione diuinæ bonitatis illuminare inferiores de omnibus quæ nouerunt: ita tamen, vt perfectiorem scientiam habentes, in altiori ordine permaneant.

R E S P O N D E O dicendum, quòd omnes creaturæ ex diuina bonitate participant, vt bonum quod habent, in alia diffundant. Nam de ratione boni est, quod se aliis communicet. Et inde est etiam quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est. Quanto igitur aliqua agentia magis in participatione diuinæ bonitatis constituuntur, tanto magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Vnde beatus Petrus monet eos, qui diuinam bonitatem per gratiam participant, dicens, 1. Petr. 4. Vnusquisque sicut accipit gratiam, in alterutrum illam administrantes sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei. Multo igitur magis sancti angeli, qui sunt in plenissima participatione diuinæ bonitatis quicquid à Deo percipiunt, subiectis impartiuntur. Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, sicut est in superioribus. Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, & perfectiorem scientiam habentes. Sicut vnam & eandem rem plenius intelligit magister quàm discipulus, qui ab eo addiscit

A D primum ergo dicendum quòd superiorum angelorum scientia dicitur esse vniuersalior, quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

A D secundum dicendum, quòd verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores angeli penitus ignorauerint mysterium incarnationis: sed quia non ita plenè cognouerunt sicut superiores: * & in eius cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleretur. b 128

A D tertium dicendum, quòd vsque ad diem iudicij semper noua aliqua supremis angelis reuelantur diuinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, & præcipuè ad salutem electorum. de semper remanet, vnde superiores angeli inferiores illuminent.

DISPVTATIO XI.

De illuminatione Angelorum.

INTERMISSIS quæstionibus plurimis, in quibus agit D. Thomas de creatione creaturæ corporalis, & maximè hominis, de cuius anima diffusissimè disputat: tandem redit in hac quæst. 106. sermo de Angelis, & continuatur per aliquas quæstiones, ex quibus tamen duas tantùm examinandas suscipimus videlicet de illuminatione Angelorũ, ac eorum locutione; aliæ quippe nullam peculiarem habent difficultatem, quæ in ipso textu non sit manifesta.

DVBIVM I.

Vtrum vnus Angelus illuminet alium.

SVpponendum est ex D. Thoma hîc art. 1. quòd lumen, secundùm quod pertinet ad intellectum nihil est aliud, quam quædam manifestatio veritatis: & consequenter illuminare nihil

nihil est aliud, quam manifestationem agnitæ veritatis alij tradere: vt ergo vnus Angelus dicatur illuminare alium, necesse est vt ei manifestet aliquam veritatem sibi notam. Quærimus igitur in præsenti dubio; vtrum vnus Angelus manifestet alteri aliquas veritates, & sic ipsum illuminet. De illuminatione autem spirituali debemus loqui cum proportione & analogia ad illuminationem corpoream: sicut ergo in illuminatione corporea duo efficiuntur per lumen: manifestatur enim obiectum, & confortatur potentia visiua: sic in illuminatione spirituali debet manifestari aliqua veritas, & confortari potentia intellectiua eius, qui illuminatur.

Prima opinio, quæ attribuitur Durando in 2. d. 11. quæst. 3. negat vnum Angelum illuminare alium. Probatur, Non habetur ratio naturalis suadens, aut aliquod Scripturæ testimonium conuincens, quod vnus Angelus illuminet alium: imò ex scriptura manifestè colligitur Deum immediatè illuminare omnes beatos, tā Angelos quam homines; dicitur enim Apocal. 21. de cœlesti Hierusalem, quod claritas Dei illuminauit eam, & lucerna eius est agnus: ergo vnus Angelus non illuminat alium.

Secundò, Tam illuminare, quam illuminari repugnat Angelis: illuminare quidem, quia illuminatio passiua beatorum pertinet ad eorum beatitudinem, saltem accidentalem; & consequenter debet procedere à solo beatificante, qui est Deus largitor præmij & coronæ gloriæ; & sic eius tantùm est illuminare: illuminari verò, quia si repugnat intellectui agenti animæ rationalis illuminari, vt reuera repugnat, multò magis repugnat illuminari intellectui angelico multò nobiliori: ergo vnus Angelus non illuminat alium.

Tertiò, Vnum Angelum illuminare alium, est manifestare ipsi aliquam veritatem, vt communiter conceditur: sed vnus Angelus non potest alij manifestare aliquam veritatem; non naturalem, quia quilibet Angelus ab initio suæ creationis comprehendit omnia naturalia; nec supernaturalem, quia quilibet Angelus videt in verbo inuariabiliter ab initio suæ beatitudinis omnia supernaturalia pertinentia ad suum statum: ergo vnus Angelus non illuminat alium.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vnus Angelus illuminat alium. 2. Ita tamen quòd superior illuminet inferiorem, & non ècontra. Ita docent communiter non solùm discipuli D. Thomæ, sed etiam alij Theologi.

Probatur prima pars conclusionis authoritate Sanctorum Patrum. Dionysius 8. cap cælestis Hierarchiæ dicit quod Angeli secundæ Hierarchiæ purgantur, & illuminantur, & perficiuntur per Angelos primæ Hierarchiæ. Sophronius in encomio de Angelis sic alloquitur Seraphinos: Vos estis, qui infinitum Trini, vniuscuiusque splendorem, quantum fas est, citra vllum medium excipiatis, exceptumque cæteris mentibus & intelligentiis communem faciatis. Tandem id docent Sancti Patres pro secunda parte citandi, & D. Thomas tum hîc art. 1. tum quæst. 9. de veritate art. 1. Deinde probatur ratione, Vnum Angelum illuminare alium, est ipsi manifestare aliquam veritatem sibi notam, ex cuius notitia perficiatur: sed vnus Angelus manifestat aliis plures veritates sibi notas; nam ex vna parte quò Angeli sunt perfectiores ac Deo viciniores, eò plures cognoscunt tum in verbo, tum extra verbū veritates, vt statim amplius declarabitur; ex alia verò parte omnes creaturæ ex diuina bonitate participant, vt bonum quod habent, in alias diffundant, nam de ratione boni est, quod se aliis communicet, & inde est etiam, quod agentia corporalia similitudinem suam aliis tradunt, quantum possibile est, quantò igitur aliqua agentia magis in participatione diuinæ bonitatis constituuntur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantū possibile est: ergo vnus Angelus illuminat alium. Inde est quod plures Sancti Patres, vt Hieronim. in c. 63. Isaiæ, August. serm. 5. de Ascensione Domini, Ambrosius de institutione Virg. cap. 5. sic interpretantur hæc loca sacræ Scripturæ: Quis est iste, qui venit de Edom? Isaiæ 63. & Quis est iste Rex gloriæ? Psalmo 23. quasi Angeli inferiores admirati de Christi gloria, ac triumpho eius ascendentis in cœlum, interrogent de his veritatibus Angelos superiores.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate Sanctorum Patrum. Dionysius cap. 3. cœlestis Hierarchiæ, postquam dixerat, quod Angelus superior accipit scientiam immediatè à verbo, sic ait: suosque in rebus diuinis collegas simulacra diuina efficit specula maximè perlucida, & ab omni labe pura, quæ diuinum primæ lucis radium recipere possunt: facitque vt eadē, lucis quidem, quæ eis data est, plena sint. Iam autem rursus ex diuinis legibus sine inuidia in ea, quæ sequūtur, infundant. & cap. 7. ait, quod Theologi plane tradunt, inferiores cœlestium naturarum ordines à superioribus ritè diuina opera explicātes, scientias discere. Athanasius lib. de cōmunione ait: Cherubin & Seraphim, qui continuò, & sine vllo mediatore aut interprete à Deo condiscunt, vt pote cæteris subliminiores, & Deo propinquiores, & ab iis erudiuntur inferiores ordines, atque ita deinceps cæteri pro suo gradu, Damascenus lib. 2. fidei cap. 3. ait: Illud quidem perspicuū est, eos Angelos qui præstantiores sublimioresque sunt, splendorem & cognitionē inferioribus impertiri. Bernardus lib. 5. de cōsideratione cap. 4. de Cherubim ait: Ex ipso sapientiæ fonte, ore altissimi haurientes, & refundētes fluenta scientiæ vniuersis ciuibus suis. Heraclides in epist.

ad Lausum præpositū ait: Primi ordines Angelorum habent magistram summam Trinitatem; Secundi autem discunt à primis: Tertij à secundis, & sic deinceps vsque ad extremos. Qui auté sunt præstantiores honore & virtute, docēt eos, qui sunt inferiores cognitione. Tandem hanc veritaté docet D.Th.tū hîc art.3. & 4.tū q.9.de veritate art.1. Deinde probatur ratione D.Th. Quò Angeli sūt superiores, eò magis accedunt ad diuinum lumen, ac diuinam bonitatem: vnde ex diuino lumine magis & immediatius illumināntur, ac ita plura & perfectius cognoscūt; ex diuina verò bonitate participant, quod notitiam quam accipiunt, aliis cōmunicent, siue in alios diffundant, quia natura boni est, quod sit diffusiuum sui ipsius, ac proinde quo maius bonū, magis est sui diffusiuū: ex quo sequitur quod Angelus superior nō addiscit veritates ab inferiori, ex quarū cognitione possit illuminari; benè tamen Angelus inferior à superiori: ergo Angelus superior illuminat inferiorem, & non è contra. Denique probatur alia ratione S. Dionysij cap.5. Ecclesiasticæ Hierarchiæ, quam adducit D.Thomas hîc art.3. Hæc est lex diuinitatis immobiliter firmata, vt inferiora reducantur in Deum per superiora; vnde quæ à Deo sunt ordinata sunt: quod si aliquando immutatur ordo in natura corporali, & fiat aliquid miraculosè; hoc ideo contingit, vt homo perfectiori modo ad Deum reducatur: nullum autem tale bonum potest contingere in inuersione ordinis circa substantias spirituales: ergo Angelus superior reducit inferiorem ad Deum, ipsum illuminando, & non è contra. Quod totum confirmatur ex analogia ad illuminationem corpoream: nam Deus hoc vniuersum sic condidit, quod partes principales ipsius soli subiectæ, quò magis accedunt ad solem, eò magis ab ipso illuminantur, & lumen ab ipso receptum ac modificatum in alias partes magis distantes diffundunt: vnde cœli perfectius & plenius lumen solis participant, quò magis ad solem accedunt, deinde in inferiores transmittunt magis modificatum, postea elementum ignis adhuc magis modificatum recipit, & amplius modificando in aërem diffundit, & per ipsum minus perfectè ad terram deuenit. Sic igitur Angeli, qui sunt partes principales vniuersi, inter se in perfectione essentiali ordinati (omnes, quippe inter se specie distinguuntur) quò magis ad diuinum lumen accedunt, illud perfectius & plenius participant; non solùm plures in eo videndo veritates, sed etiam perfectiori modo, diuinoque magis conformi, id est magis vnitè siue per pauciores ac vniuersaliores species, vt dictum est, & infra dicetur: vnde sic illuminati iubar illud diuinum in inferiores, sed magis modificatum, modo infra explicando diffundunt; licet enim quicquid à Deo percipiunt, subiectis impertiantur; non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter, id est non tam plenè & vnitè, vt est in superioribus, sed magis limitatè, ac magis particulatim & diuisim: Et ideo superiores semper remanent in altiori ordine, & perfectiorem scientiam habentes: sicut vnam & eandem rem plenius intelligit magister, quam discipulus qui ab eo addiscit.

Ex dictis igitur constat, quòd ad hoc vt vnus illuminet alium, requiritur quòd in eo sit superabundantia & maior plenitudo luminis, vt est manifestum ex analogia ad illuminationem corpoream: & consequenter requiritur quod non sit inferior in perfectione status; nam qui sic est inferior, est absolutè inferior, ac proinde est incongruum quod propriè loquendo illuminet superiorem: & propterea D. Thom. lect. 3. supra epist. ad Ephesios negat, quod homines viatores, licet habeant maiorem gratiam, quam habeant Angeli beati, illuminent Angelos, ex eo quod sunt actu imperfectiores in statu: vnde ait, ista illuminatio de qua loquimur, fit per lumen gratiæ perficiens lumen naturæ. Nec tamen sequitur, quod homo in statu viæ possit illuminare Angelum: non enim habet maiorem gratiam in actu, sed solùm in virtute: quia habet gratiam, per quam, vel ex qua potest mereri perfectiorem statum: sicut etiam pullus equi statim natus est maior virtute quam asinus, minor autem actuali quantitate. Vnde concludit, quòd per modum illuminationis nullus homo viator (qui scilicet sit purus homo, & purus viator) potest docere aliquem Angelum: at verò per modum expletionis rerum, quas Angeli vident completas in prædicatione & doctrina Apostolorum, ipsi Apostoli dicuntur Angelos docuisse: & iuxta hunc sensum exponit illud ad Ephes. 3. vt innotescat Principatibus & Potestatibus in cœlestibus, per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, id est per Apostolos prædicantes; non quòd Angeli hoc didicerint ab eis, sed in eis.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex dictis constat, & rationem naturalem, & authoritatem sacræ Scripturæ suadere, quod vnus Angelus illuminat alium. Vnde ad illum locum Apocal. dicendum, quòd est intelligendus de his quæ pertinent ad visionem beatificam, in ordine enim ad talem visionem, ex qua essentialis beatitudo consurgit, quilibet beatus immediatè illuminatur à Deo, modo supra dicto circa quæstionem duodecimam. Illuminatio autem Angelorum est præcipuè de rationibus diuinorum operum, quarum tantò plures cognoscunt Angeli, quò sunt superiores, & de his instruunt inferiores, & secundùm hoc dicuntur eos illuminare, purgare à nescientia, ac perficere.

Ad secundùm dicendum, quòd beatitudo essentialis procedit à solo Deo effectiuè, quia ab ipso solo procedit etiam obiectiuè: & hæc simpliciter

simpliciter & absolutè loquendo est beatitudo: beatitudo verò accidentalis, quæ consistit in gaudio de bono creato, potest esse effectiuè à creatura, sicut ab ipsa est obiectiuè: vnde solus Deus est illuminans de his, quæ pertinent ad beatitudinem essentialem, & sic dicitur simpliciter & absolutè beatificator & largitor præmij: alij verò beati possunt se inuicem illuminare de his, quæ pertinent ad beatitudinem accidentalem illius qui illuminatur: iustum enim est, quòd beati qui sunt conciues cœlestis Hierusalem, sint etiam participes beatitudinis aliorum modo possibili; in quantum qui plura norunt, vel per visionem beatificam in ipso Deo, quæ dicitur cognitio matutina; vel per peculiarem reuelationem in propris naturis per, species inditas, quæ dicitur cognitio vespertina, communicant aliis beatis. Ad aliam partem dicendum cum D. Thoma q. 9. de veritate art. 1. ad 12. quòd de ratione intellectus agentis est, quòd sit tantùm actiuus; vnde non mirum si ei repugnet illuminari, aut aliquid recipere: intellectus autem angelicus est intellectus passiuus, sicut & intellectus quo anima rationalis cognoscit (in angelis quippe non est intellectus agens, cum ipsis ab initio suæ creationis infusæ fuerint omnes species ad intelligendum necessariæ, quæ in nobis abstrahit à phantasmatibus intellectus agens:) vnde non mirum, quod quamuis intellectus Angelicus sit nobilior intellectu agente animæ rationalis, possit tamen illuminari & aliquid recipere.

Ad tertium dicendum, quòd illuminatio fit in Angelis, tam circa veritates naturales, quam supernaturales, vt postea dicetur. Vnde ad probationem quantum ad primam partem dicendum, quòd etsi quilibet Angelus, comprehendat omnia naturalia actualia; non tamen omnia possibilia, nec futura contingentia, nec cogitationes cordium: & de his reuelatis superiores Angeli instruunt inferiores, & sic eos illuminant: quantum Ad secundam partem dicendum, quòd licet quilibet Angelus videat ab initio suæ beatitudinis in verbo omnia supernaturalia, pertinentia ad suum statū, scilicet omnia quæ credidit in statu viæ: tamen sunt quædam rationes mysteriorū gratiæ, quæ de nouo reuelantur; vnde D. Thomas hic art. 4. ad 3. ait: vsque ad diem iudicij semper noua aliqua supremis Angelis reuelantur diuinitus de his, quæ pertinent ad dispositionem mundi: & præcipuè ad salutem electorum; vnde semper remanet, vnde superiores Angeli inferiores illuminent.

DVBIVM II.

Vtrum illuminatio Angelica fiat per hoc, quòd Angelus superior imprimat vel causet aliquid physicum in inferiori.

SVpponendum est, quòd sunt aliqua discrimina inter locutionem & illuminationem Angelicam: & quòd omnis illuminatio est locutio, sed non omnis locutio est illuminatio, vt docet D. Thomas quæstione sequenti artic. 2. Primū discrimen est quòd locutio est simplex manifestatio veritatis, ex cuius notitia non perficiatur intellectus Angelicus, vt infra dicetur: illuminatio autem est manifestatio veritatis ex cuius notitia perficiatur intellectus Angelicus, quia habet ordinem ad Deum, qui est primum illuminans non solùm per modum causæ vniuersalis, quomodo concurrit primò ad omnem operationem cuiuscumque creaturæ: sed etiam per modum causæ particularis, ipse quippe primò illuminat supremum inter beatos, & ab ipso mediantibus aliis superioribus, & mediis ad extremos deuenit hæc illuminatio vt dictum est; vnde ait Dionysius cap. 15. cœlestis Hierarchiæ, Vnaquæ substantia intellectualis datam sibi à diuiniore vniformem intelligentiam prouida virtute diuidit, & multiplicat ad inferioris sursum ductricem analogiam. Secundum discrimen est quòd locutio simplex, vt distincta ab illuminatione, non importat confortationem potentiæ intellectiuæ, sicut enim in illuminatione corporea duo requiruntur, scilicet vt manifestetur obiectum per lumen, & confortetur potentia visiua; sic in illuminatione spirituali debet manifestari aliqua veritas, & confortari potentia intellectiua eius qui illuminatur vt docet D. Thomas hîc art. 1. in præsenti autem quærimus de modo quo hæc fiant; an scilicet fiant per hoc, quod Angelus superior imprimat, vel causet aliquid physicum in inferiori, siue sit species intelligibilis, siue aliquid aliud, quo manifestetur veritas, & roboretur potentia intellectiua eius qui illuminatur, adhoc vt sic præuiè roborata possit cognoscere manifestatam sibi veritatem: vnde dum inquirimus an Angelus superior imprimat aliquid physicum, aut causet in inferiori, debet intelligi de aliquo physico præuio ad intellectionem; nam certū est, quòd illuminando ipsum causat quodammodo eius intellectionem, in quantum ipsum applicat aliquo modo ad intelligendum veritatem, quam ipsi manifestat: constat autem, quod ipsa intellectio est aliquid physicum. Quamuis autem in pluribus sit cōuenientia inter illuminationem corpoream & spiritualem: tamen in hoc differunt, vt docet D.Thom. quæst. 9. de veritate art. 1. ad. 3. quòd quodlibet corpus potest indifferenter illumi-

nari à quocumque lumine corporali: quod ideo est quia omne lumen corporale ad formas visibiles æqualiter se habet; sed non quilibet spiritus potest æqualiter illuminari quolibet lumine, quia quodlibet lumen non æqualiter continet formas intelligibiles, lumen enim supremum continet formas intelligibiles magis vniuersales: & ideo cum inferior intellectus sit proportionatus ad accipiendum cognitionem per formas magis particulares, non sufficit ei quod illuminetur à superiori lumine; sed oportet quod illuminetur lumine inferiori ad hoc, quod in cognitionem rerum adducatur.

Prima opinio asserit, illuminationem Angelicam fieri per hoc, quòd Angelus superior imprimat, vel causet aliquid physicũ in inferiori: differunt autem eius authores in assignando illo physico. Quidam enim dicunt, quòd Angelus superior efficacitate suæ virtutis infundat aliquod lumen spirituale in inferiorem, quomodo sol illuminando hæc inferiora infundit illis lumen. Alij dicunt, quòd Angelus superior intendit lumen naturale Angeli inferioris. Alij verò, quòd Angelus superior causet in inferiori notitiam alicuius veritatis, cuius notitiæ Angelus inferior non sit principium elicitiuum at subiectum receptiuum. Alij affirmant, quod Angelus superior imprimat speciem intelligibilem in intellectum inferioris eo modo, quo intellectus agens eam imprimit in intellectum possibilem. Alij asserunt, quòd Angelus superior non imprimit quidem nouam speciem in intellectum inferioris; sed tamen modificat præexistentes in eo species, quæ sic modificatæ repræsentant aliquid superioris ordinis, quòd antea non repræsentabant. Alij tandem dicunt, quòd Angelus superior causat in intellectu Angeli inferioris quandam participationem sui luminis, non quidẽ in esse naturali & perfecto, sed in quodã esse intentionali ac diminuto, ex qua participatione lumen Angeli inferioris confortatur, non intensiuè, sed extensiuè: hũc vltimum dicendi modum docet Capreolus in 2. d. 11. qu. 2. art. 3. & explicat exemplo phantasmatum, quæ ab intellectu agente participant quandam virtutem spiritualem per modum intentionis, qua eleuantur ad producendas species intelligibiles. Præfati igitur omnes modi dicendi asserunt illuminationem Angelicam esse physicam, per productionem alicuius physici in intellectum Angeli illuminati; & non esse tantùm moralem. Probatur quantum ad primum modum dicendi authoritate D. Thomæ in 2. d. 9. quæst. 1. art. 2. ad 4. vbi comparans hanc illuminationem Angelicam cum illuminatione solari ait: Hoc autem lumen est duplex: vnum intrinsecum vel connaturale intellectui, cui similatur lumen quod est de compositione oculi; & per collationem huius luminis solus Deus docere dicitur. Secundum lumen quod superuenit ad confortationem connaturalis luminis, cui similatur in visu corporali lumen solis vel candelæ: & sic potest Angelus alium Angelum, vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum: ergo Angelus superior illuminat inferiorem per hoc, quòd efficacitate suæ virtutis infundat in eum aliquod lumen spirituale; quomodo sol illuminando hæc inferiora infundit illis lumen.

Secundò probatur quantum ad secundum modum dicendi, authoritate D. Th. hîc art. 1. vbi sic ait: Sicut virtus imperfectioris corporis confortatur ex situali propinquitate perfectioris corporis, vt minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi: Ita virtus intellectiua inferioris Angeli confortatur ex conuersione superioris Angeli ad ipsũ: hoc enim facit in spiritualibus ordo conuersionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis: ergo sicut calor corporis magis calidi intendit ex sua situali propinquitate calorem minus calidi, sic Angelus superior illuminando inferiorem, ex sua conuersione intendit lumen naturale Angeli inferioris.

Tertiò probatur quantum ad tertium modũ dicendi, authoritate D. Thomæ quæst. 9. de veritate art. 1. vbi sic ait: Sicut in corporibus superiora sunt quasi actus inferiorum, sicut ignis respectu aëris; ita & superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum: omnis autem potentia confortatur & perficitur ex conuersione ad actum suum: ergo sicut superiora corpora causant in inferioribus suos effectus vt in subiectis receptiuis, & actus causat perfectionẽ in potentia; sic Angelus superior illuminando inferiorem, causat in ipso notitiam alicuius veritatis, cuius notitiæ Angelus inferior non sit principium elicitiuum, at subiectum receptiuum.

Quartò probatur quantum ad quartũ modum dicendi, authoritate D. Thomæ lect. 3. super epist. ad Ephes vbi sic ait: Vlterius notandũ est, quod sunt quædam rationes mysteriorum gratiæ, totam creaturam excedentes, & huiusmodi rationes non sunt inditæ mentibus Angelorũ, sed in solo Deo sunt occultæ: ergo cum ibidem D. Thomas docet illuminationem Angelicam fieri de his rationibus & veritatibus, & Angelus inferior non possit eas cognoscere nisi per aliquas species intelligibiles, & ipsas non habeat inditas à Deo; necesse est dicere, quod Angelus superior illuminando inferiorem de aliqua huiusmodi ratione siue veritate, imprimat in intellectum eius speciem intelligibilem repræsentatiuam talis veritatis, eo modo quo intellectus agens eam imprimit in intellectum possibilem.

Quintò probatur quãtum ad quintum modum dicendi, authoritate D. Th. infrà qu. 108. art. 7. vbi dicit, cognitionem Angeli illuminati dependere

Digitized by Google

dependere à lumine illuminantis, quantum ad conseruationẽ: ergo cum talis cognitio conseruetur in specie intelligibili, non quidẽ de nouo producta, cum Angeli habeant ab initio, suæ creationis omnes suas species intelligibiles à Deo inditas; sequitur quod Angelus superior illuminando inferiorẽ, non imprimat quidem nouam speciem in intellectũ ipsius, sed tamen modificet præexistentes in eo species, quæ sic modificatæ repræsentent aliquid superioris ordinis, quod antea non repræsentabant.

Sextò probatur quantum ad sextum modum dicendi, authoritate D.Th. infrà q.117.ar.1.vbi sic ait: Confortat (scilicet Magister) intellectũ addiscentis, non quidem aliqua virtute actiua quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est de Angelis illuminantibus: quia omnes humani intellectus sunt vnius gradus in ordine naturæ: constat autem quòd hæc virtus actiua, qua Angelus superior illuminando inferiorem confortat intellectum ipsius, debet esse quædam participatio proprij luminis, saltem in esse intentionali ac diminuto.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd illuminatio Angelica non fit per hoc, quòd Angelus superior imprimat, vel causet aliquid physicum in inferiori 2. vnde non infundit ei aliquod lumen naturale aut supernaturale 3. nec intendit lumen in eo præexistens 4. nec causat in eo notitiam alicuius veritatis, respectu cuius notitiæ Angelus inferior non sit principium elicitiuum. at subiectum tantummodo receptiuum 5. nec infundit siue imprimit aliquas species intelligiles 6. nec infusas modificat 7. nec tandem causat in intellectu inferioris quandam participationem sui luminis, per influxum alicuius virtutis intentionalis ac diminutæ. Ita communiter Discipuli D.Thomæ.

Probatur prima pars conclusionis ex dicendis circa alias partes: nam omne physicũ producibile in ordine ad illuminationem Angelicam, reducitur ad aliquod ex ibi enumeratis, vt consideranti patet: vnde probato quod Angelus superior illuminando inferiorem, nullum ex his causet in eo, afficaciter probatur quod illuminatio Angelica non fit per hoc, quod Angelus superior imprimat, vel causet aliquid physicum in inferiori.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Th. in 2.d.9.q.1.art.2.ad 4. item q.9.de veritate art.1.ad 2. vbi sic ait: Per hoc quòd superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quæ prius non cognoscebat. Et sic non fit in Angelo illuminato nouum lumen naturæ vel gratiæ: sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentũ in cognito percepto à superiori Angelo. Ex quibus verbis D.Th. constat, quòd Angelus superior illuminans inferiorem, non infundit ei aliquod lumen naturale aut supernaturale sed quòd eius lumen confortetur per hoc quod Angelus superior ei proponat veritatem à se cognitam modo ipsi Angelo inferiori proportionato, vt dicetur dubio sequenti; in hoc quippe obiecto sic proposito & manifestato continetur lumen Angeli superioris; in quãtum sic proponere & manifestare illud obiectum, est illud illuminare, ac reddere visibile Angelo inferiori. Deinde probatur ratione: Lumen naturale Angeli est eius potentia intellectiua, vt patet: sed productio talis potentiæ pertinet ad creatorem naturæ Angelicæ, cuius talis potentia est proprietas, proprietates quippe sunt terminus secundarius productionis ipsius naturæ; & ita producuntur ab authore naturæ, & ad exigentiam ipsius naturæ, propterea ab ipsa dicuntur emanare: ergo Angelus superior illuminando inferiorem, non infundit illi aliquod lumẽ naturale. Quòd neque infundat aliquod lumẽ supernaturale, patet nam omnis effectus supernaturalis procedit ab authore supernaturali, vt communiter docent Theologi de habitibus supernaturalibus; & ratio est manifesta, quia effectus non potest excedere virtutẽ suæ causæ, vnde si effectus sit supernaturalis, debet necessariò procedere ab agẽte supernaturali, siue à causa agente supra totam naturam, qualis est solus Deus; alia quippe omnia condita continentur intra naturã, sicut & eorum virtus, solus autem Deus, qui est author naturæ, est supra naturã, sicut & eius virtus: vnde sic agit ordinariè iuxta ordinem naturæ, vt sæpe supra eius leges, & præter talem ordinẽ operetur, etiã respectu viatorum; in beatis quippe cõtinuò supernaturalia operatur. Si dicatur, quòd Angelus superior non producit quidem aliquod lumen supernaturale per modum causæ principalis in inferiori dum illũ illuminat, vt probat ratio; benè tamen producit illud vt instrumentum Dei. Contra est: tum quia hæc illuminatio Angelica non esset connaturalis Angelis, at miraculosa, etiam supposita eorum eleuatione ad ordinẽ gratiæ; quod tamen nullus dicit, cum certum sit talem illuminationem prouenire ex abundantia luminis existentis in Angelo superiori, vt docet D. Th. q.9. de veritate art.1. ad 14. hæc autem perfectio & excellentia luminis in ipso præexistens, denotat non esse in ipso, vt in instrumento: tum quia pari ratione posset dici, quòd Angelus superior infundat inferiori, vt instrumentum Dei, alios habitus & dona supernaturalis ordinis; quod tamen non dicitur.

Probatur tertia pars conclusionis, tum prædicta authoritate D. Th. qua dicitur quòd non fit in Angelo illuminato nouum lumen naturę, vel gratiæ: si autem intenderetur lumen in eo præexistens, verè fieret in eo nouum lumen; communiter enim conceditur, quod dum intenditur

tenditur lumen,fit nouum lumen: & subiungit quòd lumen,quod prius inerat,confortatur per lumen contentum in cognito percepto à superiore Angelo. Deinde lumen naturale Angeli, quod est eius potentia intellectiua, non potest intendi saltem naturaliter, vt patet, potentiæ enim secundùm communem doctrinam non intenduntur, & multò minus potentiæ spirituales:lumen verò quodcũque supernaturale, si intendatur,intenditur ab authore supernaturali,à quo fuit primò productum,vt communiter docent Theologi, circa intensionem habituum supernaturalium,quos docent à solo Deo intendi, quia ab ipso solo producuntur, quamuis nos mereamur eorum augmentum; quantum enim ad hoc, gratia proportionatur naturæ, certum est autem, quòd ille solus potest augere calorem,qui potest ipsum primò producere:ergo Angelus superior illuminando inferiorem,non intendit lumen in eo præexistens,siue naturale;nec per modũ causę principalis,vt directè conuincit ratio; nec per modũ instrumẽti vt probant ea quæ dicta sunt in secunda parte conclusionis; eadem quippe ratio est,quantum ad hoc, de prima productione luminis naturalis aut supernaturalis, ac de eius intensione.

Probatur quarta pars conclusionis ex his, quæ dicta sunt supra q. 12. vbi fusè probatum est, quòd visio beatifica, qua beati Deum vident, non potest à solo Deo procedere, & fundamentalis ratio est, quia est actio vitalis, & ita debet procedere à principio vitæ,siue à principio vitali, & intrinseco eius, qui per illam denominatur: hæc autem ratio hîc etiam militat, nam omnis notitia siue cognitio Angelica est actio vitalis,consequenter debet elici ab Angelo cognoscente:ergo illuminatio Angelica non fit per hoc, quòd Angelus superior causet in inferiori notitiam alicuius veritatis, respectu cuius notitiæ Angelus inferior non sit principium elicitiuum, at subiectum tantummodo receptiuum.Deinde si Angelus superior causaret hanc notitiam in inferiori, sequeretur quod illaberetur intimè in mentem ipsius, quia operaretur in intimis ipsius operationem ei connaturalem, ad quam ordinatur tanquam ad proprium & particularem finem: sed sic Illabi est solius Dei authoris naturæ; nam qui in intimis alicuius causat operationem vitalem ipsius, vt principium principale effectiuum, debet habere supremum dominium in ipsum, & esse author naturæ ipsius,propterea D.Thomas hîc art. 2. docet, quod solus Deus potest inclinare voluntatem effectiuè:ergo Angelus superior illuminando inferiorem; non causat in ipso notitiam alicuius veritatis,respectu cuius notitiæ Angelus inferior non sit principium elicitiuum,at subiectum tantummodo receptiuum.

Probatur quinta & sexta pars conclusionis. Quilibet Angelus est in medio statu siue gradu immaterialitatis,inter supremum qui competit Deo,& inter infimũ qui cõpetit homini.Supremus quidẽ in hoc consistit,quod excludat omnem materiã,etiam metaphysicam, scilicet essentiam vt distinctã ab esse;& propterea Deus, qui solus est in hoc supremo gradu immaterialitatis, est suũ esse, vnde est actus purissimus in ordine essendi: & quia operari sequitur esse:& modus operandi modum essendi; inde est quòd seipso absque aliquo superaddito est ab æterno perfectus,non solùm quantũ ad actum primum intelligendi, sed etiam quantum ad actum secundum, ita vt sit in continua omnium intellectione. Infimus autem gradus immaterialitatis in hoc consistit, quod formæ spirituali iuncta sit materia physica: & propterea est in infimo intellectionis, non solùm quantum ad modum qui est per discursum, sed etiam quantum ad medium; & ita eius potentia intellectiua est pura potentia, quasi tabula rasa, nec petit ab initio sui esse constitui in actu primo ad intelligendum; imò successu temporis acquirit species intelligibiles, quibus constituatur in actu primo ad intelligendũ: ergo medius status siue gradus immaterialitatis, qui in hoc consistit,vt excludat quidem materiam physicam, non autem metaphysicam siue essentiam vt distinctam ab esse, petit quòd res statim ab initio sui esse sit in medio in ordine ad intellectionem, quæ est primaria & connaturalior eius operatio: ita vt statim à principio habeat quicquid desideratur ad actum primum intellectionis, scilicet species inditas omnium, tam quæ naturaliter,quam quæ supernaturaliter ex diuina eleuatione scire debet(Deus enim etiam dona supernaturalia liberaliter concessit naturæ Angelicæ, iuxta proportionem naturalium:) ac proinde est perfectè in actu primo in ordine ad intellectionem omnium;est autem imperfectè in actu secundo, quia non omnia simul intelligit, sed successiuè vnum post aliud,vt supra dictum est: Et consequenter Angelus superior illuminando inferiorem, non infundit ei siue imprimit aliquas species intelligibiles, nec infusas modificat. Vnde Deus statim ab initio creationis Angelorum, infundit illis potentiam intellectiuam, quæ est præcipium lumen intelligibile, & imprimit ipsis omnes species intelligibiles omnium, quæ extra verbum, siue naturaliter,siue supernaturaliter scient: & quando illuminat immediatè supremum ipsorum, applicat specialiter intellectum ipsius ad considerandam eam speciem,in qua tunc incipit relucere illa veritas,quam de nouo ei manifestat; quæ quidem species in eo præexistebat: quomodo autem species illæ,absque aliqua sui mutatione aut modificatione intrinseca,repræsentant in actu secundo aliquam veritatem de nouo, dictum est supra.

Probatur septima pars conclusionis ex dictis:

ctis: Natura Angelica, quia est in medio gradu immaterialitatis, debet esse à principio suæ creationis, perfectè in actu primo in ordine ad intellectionem, & quantum ad potentiam intellectiuã, & quantum ad species intelligibiles: ergo superior Angelus, dum illuminat inferiorem, non causat in intellectu eius quandam participationem sui luminis, per influxum alicuius virtutis intentionalis ac diminutæ; hæc enim virtus deberet pertinere ad actum primum, vt pote eleuans intellectum Angeli inferioris ad intelligendum aliquam veritatem, ad quam intelligendam esset ex seipso præcisè insufficiens. Deinde est impossibile, quòd naturaliter Angelus inferior participet proprium & specialem modum intelligendi Angeli superioris, siue quòd eleuetur ad modum operandi ipsius: & tamen constat, quòd si Angelus superior illuminando inferiorem, causaret in intellectu eius quandam participationem sui luminis, per influxum alicuius virtutis intentionalis ac diminutæ, tunc Angelus inferior eleuaretur ad modum proprium & specialem intelligendi Angeli superioris; quamuis illum non haberet permanenter & perfectè, at tantum vialiter & imperfectè; sicut phantasma, per hoc quod participat lumen intellectus agentis, per influxum virtutis intentionalis ac diminutæ, eleuatur ad modum operandi ipsius intellectus agentis, sic enim eleuatum producit speciẽ intelligibilem purè spiritualem, sibi secundùm propriam virtutem improportionatam, & proportionatam intellectui agenti; ergo cum illuminatio Angelica fiat connaturaliter, supposita eleuatione Angelorum ad ordinem gratiæ, Angelus superior illuminando inferiorem, non causat in intellectu eius quandam participationem sui luminis, per influxum alicuius virtutis intentionalis ac diminutæ. Quòd autem phantasma naturaliter participet virtutem illam superiorẽ intellectus agentis, hoc prouenit ex naturali coniunctione eorum, in quantum pertinent ad idem suppositum, & ad eandem numero naturam, in qua quæ sunt inferiora, perficiuntur hoc modo à superioribus, ex necessitate & exigentia ipsius naturæ partim spiritualis, partim materialis, quæ à materialibus debet deuenire ad cognitionem rerum spiritualium; hæc autem coniunctio naturalis non est inter Angelos.

AD primum ergo dicendum, quòd ibi D. Thomas comparat quidem lumen, quod recipit Angelus inferior à superiore, cum lumine solis vel candelæ, quantum ad hoc quod est confortare lumen connaturale, & manifestare obiectum: non tamen comparat quantum ad modum, quo vtrumque lumen recipitur; nam lumen solis & candelæ realiter diffusum per medium, physicè recipitur tam in obiecto, quam in potentia: lumen verò Angeli superioris tantùm moraliter recipitur in inferiori, & illum tantùm moraliter confortat & adiuuat modo explicando in dubio sequenti.

AD secundum similiter dicendum, quòd adducta comparatio D. Thomæ tantùm in hoc tenet, quod sicut minus calidum confortatur & crescit in calore, ex præsentia magis calidi; ita virtus intellectiua inferioris Angeli confortatur ex conuersione superioris Angeli ad ipsum: non autem tenet quantum ad modum confortationis & incrementi; nam calor minus calidi confortatur, & crescit per intensionem physicam; virtus autem intellectiua inferioris Angeli confortatur, & crescit per intensionem tantùm moralem postea explicandam.

AD tertium dicendum, quòd mens D. Th. est tantùm comparare corpora cum Angelis, quantum ad hoc: quod sicut corpora inferiora perficiuntur ex coniunctione ad superiora; ita inferiores Angeli perficiuntur ex coniunctione ad superiores: non autem comparat quantum ad modum, quo perficiuntur, vt constat ex ipso textu, vbi explicat quomodo illuminatio Angelica fiat per influxum moralem.

AD quartum dicendum, quòd ibi D. Th. non vult dicere absolutè, quòd Angeli non habeant à principio suæ creationis, species inditas repræsentatiuas in actu primo harum rationum mysteriorum gratiæ: sed solùm vult, quòd huiusmodi rationes non sunt in actu secundo & in exercitio repræsentatæ per species inditas, quia ad actualem & exercitam earum repræsentationem requiritur illuminatio, vel immediatè à Deo, vel ab Angelo superiori. Quòd autem hæc sit mens D. Thomæ, constat tum ex modo loquendi; non enim ait, quòd in Angelis non sunt species inditæ repræsentatiuæ harum rationum; sed ait quòd huiusmodi rationes non sunt inditæ in mentibus Angelorum, sed in solo Deo sunt occultæ: & postea subdit, quòd Angeli non cognoscunt eas in seipsis, nec etiam in Deo (præcisa scilicet illuminatione Dei, vel superiorum Angelorum) sed cognoscunt eas, secundùm quod in effectibus explicantur; tum etiam constat ex eiusdem D. Thomæ authoritate q. 9. de veritate art. 1. ad. 1c. vbi docet, quòd dum vnus Angelus ab alio illuminatur, non infunduntur ei nouæ species, sed ex eisdem speciebus quas prius habebat, intellectus eius confortatus per lumen superioris, efficitur plurium cognoscitiuus.

AD quintum dicendum, quòd cognitio Angeli illuminati dependet à lumine illuminantis, non ratione modificationis specierum, vt intendit obiectio: sed quia talis cognitio semper innititur lumini superioris Angeli, tanquam medio & rationi cognoscendi; non quòd superior Angelus semper influat actu in illam, sed quia semper virtute influit, quia aliquando actu influxit.

AD sextum dicendum, quòd D. Thomas nomine

nomine virtutis actiuæ, intelligit virtutem actiuam, non physico, sed morali modo: quæ virtus actiua est superioris naturæ in Angelo superiore illuminante, in quantum enim omnes intellectus Angelici distinguũtur specie, intellectus Angeli superioris eminentiori modo attingit veritates, quam intellectus inferioris, eas tamen modo magis particulari proponit inferiori, qui sub illo modo eminenti non posset eas attingere; quamuis immediatè eius intellectui ab Angelo superiori proponantur. Vnde differt hoc magisterium Angelicum ab humano, quòd magister in humanis non proponit immediatè veritates intellectui discipuli, at tantùm mediatè mouendo phantasmata: insuper proponit per medium proportionatum tam suo intellectui, quã intellectui discipuli, vnde discipulus æquè perfecto & eminẽti modo percipit edoctas veritates, ac percipit magister: imò est per accidens, quòd discipulus seipso non attingat medium illud sibi à magistro propositum, & quo vtitur ipse magister; cum tamen media, quibus Angeli superiores attingunt veritates, sint superioris rationis, ab illis quibus vtuntur Angeli inferiores; quia species, quibus vtuntur Angeli superiores, sunt vniuersaliores & eminentiores, illæ verò quibus vtuntur Angeli inferiores, sunt magis particulares.

DVBIVM III.

Vtrum illuminatio Angelica fiat, per influxum moralem Angeli superioris in inferiorem.

SVpponendum est, ex supradictis, quòd species intelligibiles, quas dictũ est esse inditas Angelis, ab initio suæ creationis, non sunt vniformes in omnibus; sed quò Angeli sunt superiores, & perfectiores in natura, eò species eorum sunt eminentiores ac magis vniuersales; & quò Angeli sunt inferiores ac minus perfecti, eò species eorum sunt magis limitatæ magisque particulares, ac proinde magis sunt multiplicatæ, & plures in Angelis inferioribus, quam in superioribus: vnde in vnica specie vnius Angeli superioris continentur vnitè repræsentata plura obiecta, quæ diuisim repræsentantur in pluribus speciebus Angeli inferioris. Hæc autem maior vel minor eminentia & vniuersalitas specierum, exigitur ex maiori vel minori eminentia intellectuum Angelicorum; quò enim sunt perfectiores, eò paucioribus indigent speciebus, sed vniuersalibus: propterea diuinus intellectus infinitè perfectus vnicam, sed eminentissimã, sibique identificatã habet speciem, videlicet diuinam essentiã, in qua omnia videt. Quamuis autẽ species Angelicæ ipsis inditæ siue impressæ ab initio suę creationis, sint taliter eminentes ac vniuersales: possunt tamẽ Angeli ad libitum vti ipsis vel adæquatè, vel inadequatè; Ita vt verba per intellectionem producta eas repræsentent vel adæquatè vel inadæquatè: Quando igitur Angelus superior manifestat inferiori aliquam veritatem, debet sic formare suos cõceptus, vt sint proportionati intellectui Angeli inferioris, & possint repræsentari vel in vna, vel in pluribus coordinatis speciebus illius: & in hoc consistit magisterium Angeli superioris respectu inferioris, vt scilicet ei proponat medium proportionatum, in quo resplendeat veritas, quam vult ipsi manifestare; & sic doctrina in Angelo superiori, est actiua ordinatio proprij conceptus, illustrantis & proportionãtis veritatem conceptam intellectui Angeli inferioris; disciplina verò in Angelo inferiori est applicatio intellectus eius, ad formandum conceptum correspondentem conceptui superioris Angeli ad se ordinato, sibique proposito. Hoc Angelicum magisterium declarat D. Th. q. 9. de Veritate art. 1. ad 3. per ordinem ad magisterium humanum, sic dicens: sicut patet apud nos; Philosophus enim primus habet cognitionem rerum in principiis vniuersalibus: Medicus autem considerat res maximè in particulari; vnde non accipit immediatè principia à primo Philosopho, sed accipit immediatè à naturali, qui habet principia magis contracta, quã primus Philosophus: naturalis autẽ, cuius consideratio est vniuersalior quam medici, potest accipere immediatè principia suæ considerationis à primo Philosopho. Vnde cum in lumine intellectus diuini rerum rationes maximè vniantur, quasi in vno principio maximè vniuersali, inferiores Angeli non sunt porportionati ad hoc, quòd per id lumen solum cognitionem accipiant, nisi adiungatur lumen superiorum Angelorum, in quibus formæ intelligibiles contrahuntur: hæc D. Thom. Dictum est autem, quod talis contractio fit per hoc quòd Angeli superiores veritatem vniuersaliter à se conceptam, & vt sic intellectui inferiorum improportionatã distinguant, siue diuidãt & multiplicent, formando in seipsis cõceptus proportionatos intellectui inferiorũ; quos dirigendo ad Angelos inferiores instruunt, & in ipsis aptè ac proportionatè propositã veritatem manifestant. Quamuis autem magisteriũ Angelicum in dictis assimiletur humano, in pluribus tamen ab eo discrepat. Primò quidem, quòd in magisterio humano magister non confortat intellectum discipuli, nisi mouendo phantasmata; Angelus autem superior confortat intellectum inferioris, immediatè proponendo ipsi intellectui aliquam veritatem. Secundò, quia vt ait D.Th. infra q. 117. art. 1. in humanis magister confortat intellectum addiscentis, non quidem aliqua virtute actiua quasi superioris naturæ, sicut dictũ est de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt vnius gradus in ordine naturæ. Tertiò, quia per magisterium huma

humanum discipulus acquirit nouas species intelligibiles, quod non contingit in Angelis. Tandē quia in magisterio humano plures aliæ reperiuntur imperfectiones, vt applicationis principiorū ad deducendas conclusiones, manuductionis discipuli per exēpla sensibiliā ipsi nota, ad cognoscendas veritates ignotas: quæ tamen imperfectiones non reperiuntur in magisterio Angelico. Constat autē ex dictis, quòd in hoc magisterio artificioso Angelico est influxus moralis Angeli superioris in inferiorem quē instruit: quærimus igitur in præsenti, vtrū illuminatio Angelica fiat per hunc influxum moralem per modum magisterij artificiosi.

Prima opinio negat, illuminationem Angelicam fieri per influxum moralem Angeli superioris in inferiorem, per modum prædicti magisterij artificiosi. Hanc sequuntur omnes illi authores, qui asserunt talem illuminationem fieri per influxum physicum, aliquo ex modis assignatis dubio præcenti: sed præcipuè sequitur Bannes hîc dubio 2. vbi dicit illuminationem Angelicam fieri per coniunctionem & vnionem intelligibilem, qua lumen Angeli superioris vnitur cum lumine Angeli inferioris, & efficit vnum principium quodammodo cum illo, ad cognitionem illius veritatis reuelatæ; absque tamen aliquo influxu physico, vel morali Angeli superioris in inferiorem; & cum hac coniunctione, ait lumen Angeli inferioris confortari efficaciori modo, quam confortetur per prædictum magisterium artificiosum. Probatur authoritate D. Thomæ qu. 9. de veritate art. 1. vbi sic ait: Sicut enim in corporibus superiora sunt quasi actus inferiorum, sicut ignis respectu aëris; ita & superiores spiritus sunt quasi actus respectu inferiorum: omnis autem potentia confortatur & perficitur, ex conuersione ad actum suum: corpora autē inferiora perficiuntur per coniunctionem cum superioribus, absque aliquo influxu: ergo illuminatio Angelica non fit per influxum moralem prædictum, per modum magisterij artificiosi, sed per illā coniunctionem Angeli superioris cum inferiori.

Secundò, Probatur multis instantiis, quibus apparet, quòd inferiora confortantur & perficiuntur ad operandum aliquid supra proprias vires; ex præcisa coniunctione & vnione cum superioribus, quibus naturaliter subordinantur: nam color existens in pariete per præcisam vnionem cum luce, quæ est in aëre circumstante, eleuatur ad producendas species intentionales. Item phantasma, per præcisam coniunctionem cum intellectu agente, fit potens producere species intelligibiles. Similiter calor ignis ex coniunctione ad formam ignis, producit alium ignem: & calor naturalis ex subordinatione ad animam producit carnem: ergo simili modo Angelus inferior ex præcisa coniunctione cum Angelo superiori, confortatur ad hoc vt cognoscat veritatem aliquam excedentem proprias vires; & sic in illa coniunctione consistit illuminatio Angelica, & non in influxu morali per modum magisterij artificiosi.

Tertiò, Vel illud magisterium artificiosum non confortat sufficienter Angelum inferiorem, ad cognoscendam veritatem propositam excedentem, vel physicè mutatur intellectus Angeli inferioris: nam vt per tale magisterium eleuetur Angelus inferior ad cognoscendam veritatem, quam seipso solo non potest cognoscere, debet intrinsecè mutari verè & physicè; nō enim potest aliquid exire in actum secundum excedentē proprias vires, nisi prius eleuetur & constituatur in actu primo, & ita per receptionē alicuius physici; & consequenter Angelus superior, ptoponendo veritatem Angelo inferiori per illud magisterium artificiosum, reuera agit physicè in intellectum Angeli inferioris tanquā in passum: sed in doctrina D. Thomæ illuminatio Angelica non fit per influxum physicum Angeli superioris in inferiorem: ergo nec etiam fit per dictum magisterium artificiosum; at per coniunctionem & vnionem præcisam Angeli superioris cum inferiori. Maximè quia hoc magisterium non potest esse, absque eo quòd Angelus superior excitet intellectum inferioris: hæc autem excitatio fit per productionem alicuius physici.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd illuminatio Angelica non fit per præcisam illam coniunctionem, & vnionem Angeli inferioris cum superiori, secluso omni influxu Angeli superioris in inferiorem 2. nec fit per influxum remotum, quo Angelus superior disponat inferiorem ad hoc, vt possit à Deo immediatè & proximè illuminari 3. sed fit per influxum moralem immediatum & proximum, quo Angelus superior, per modum magisterij artificiosi, proponit inferiori aliquam veritatem ipsi ignotam (quam propria virtute non posset agnoscere) in medio ipsi Angelo inferiori proportionato, ad talem veritatem capiendam. Ita cōmuniter docent discipuli D. Th. in præsenti, & plures extra eius scholam, vt Vasques, Valentia, & vniuersaliter ferè omnes moderni.

Probatur prima pars cōclusionis. Quod est impotens respectu alicuius actus, nunquā erit potens respectu illius, nisi intrinsecè mutetur, per receptionē alicuius sibi ab alio communicati, vel per influxum physicum, vel saltem per influxum moralem, iuxta illud axioma, idem manens idem, semper facit idem: & ratio est manifesta, quia nisi intrinsecè mutetur, & constituatur in actu primo in ordine ad actum secundum, erit sicut antea, ac proinde impotens sicut antea: ergo cum per illuminationem Angelicā Angelus inferior fiat potens cognoscere

Digitized by Google

aliquam veritatem, quam antea non poterat cognoscere, illuminatio Angelica non fit per præcisam illam coniunctionem Angeli inferioris cum superiori, secluso omni influxu Angeli superioris in inferiorem. Deinde, Si illuminatio Angelica fieret per hanc præcisã coniunctionem & vnionem, secluso omni influxu, sequerentur duo inconuenientia, Primum quidem, quod ex simili coniunctione luminis gloriæ, quod est in Angelo inferiori, cum lumine gloriæ Angeli superioris, ipse Angelus inferior plures veritates attingeret in diuina essẽtia, quàm posset attingere virtute proprij luminis: lumen quippe gloriæ non est minoris virtutis & efficaciæ, quam sit lumen naturale Angeli; vnde si ex præcisa coniunctione luminis naturalis angeli inferioris cum lumine superioris, Angelus inferior cognoscit veritates, quas virtute proprij luminis non posset cognoscere; etiam Angelus inferior ex præcisa coniunctione sui luminis gloriæ cum lumine superiori, cognoscet in diuina essentia veritates, quas virtute sui luminis non cognosceret; quod tamen nullus dicit. Secundum autem, quòd intellectio, qua Angelus inferior cognoscit illam veritatem excedentem, de qua dicitur illuminari, procederet tam ab Angelo superiore, quam ab inferiore, vt ab agentibus totalibus, & particularibus siue eiusdem ordinis; quod est impossibile secundùm ea, quæ communiter docent philosophi; maximè Thomistæ in physicis: Quòd hoc sequatur, sic ostenditur; Ex vna parte illa intellectio procedit ab intellectu Angeli inferioris, cum per illam intelligat; procederet etiam à superiore Angelo, cum excedat virtutem Angeli inferioris præcisè sumpti, quæ virtus supponitur nullo modo intrinsecè confortata, & ita illud quod est excedens in tali intellectione, debet prouenire ab Angelo superiore; ex alia verò parte vterque Angelus easdem omninò rationes, tam generales, quam particulares in dicta intellectione attingeret, vt consideranti patet, & ita quilibet esset causa particularis & eiusdem ordinis; non enim aliunde colligimus Deum concurrere ad illam; propriè vt causam vniuersalem, nisi quia in illa est ratio entis vniuersalissima, quæ est effectus solius Dei primæ & vniuersalissimæ causæ; effectus enim commensurantur causis.

Probatur secunda pars conclusionis ex dictis: nam ex aduersariis, qui hunc modum illuminationis statuunt, qualis est Richardus in 2. d.9. art. 2. q.2. & Marsilius in 2. q. 7. hæc dispositio est per productionem physicam alicuius qualitatis, deseruientis per modum dispositionis ad hoc, vt Deus infundat nouum lumen supernaturale, aut extendat præexistens: constat autem quòd hæc dispositio physica repugnat naturæ Angelicæ, quæ ex propria sua ratione petit esse completa ab initio suæ productionis, quantum ad ea quæ pertinent ad actum primum, & hoc complementum debet esse à solo Deo vt dictum est. Deinde non apparet vlla necessitas dispositionis prædictæ physicè disponentis ad illud lumen; si enim ad infusionem luminis gloriæ, quod est summum in perfectione inter omnia lumina, non requiritur præuia dispositio physica, multò minus requiritur ad hoc lumen inferioris rationis (hîc autem non loquimur de dispositione per modum causæ meritoriæ, quæ nec est ad propositum, nec Angelus superior illam inferiori meretur.) Denique esto esset necessaria talis dispositio physica: tamen deberet causari ab eodem, à quo infundendum esset, vel augendum tale lumen supernaturale, & ab eo cui esset infundendum; secundùm enim communem cursum certum est, quòd dispositio physica præuia ad infusionem, vel augmentum alicuius habitus supernaturalis, puta Charitatis, est à Deo infundente vel augente talem habitum, & ab eo cui infunditur, & in quo augetur: ergo illuminatio Angelica non fit per influxum remotum, quo Angelus superior disponat inferiorem ad hoc, vt possit à Deo immediatè & proximè illuminari.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis: tum ex dictis in supponendo: tum quia dum in humanis magister proponit discipulo principia & media, sub quibus intellectus potest iudicare de conclusionibus, dicitur illum illuminare; principium enim intelligibile, ex quo deducitur conclusio, & ad quod ipsa resoluitur, habet rationem luminis intellectualis, sub quo intellectus iudicat de veritate conclusionis, vt docet D.Thom. 2.2.q.15.art.1.& q.9. de veritate art. 1. ad 2. vbi subdit, quòd principia demonstrationis sunt instrumenta luminis naturalis, vnde per ipsa intellectus confortatur & perficitur, in ordine ad intellectionem conclusionis. Sic igitur proportionali modo, dum Angelus superior proponit inferiori media ipsi proportionata modo supra explicato, quibus aliquam veritatẽ in ipsis de nouo cognoscat, dicitur illum illuminare; & hanc propositionem vocamus magisteriũ artificiosum. In quo nota esse aliquas artes, quæ totum opus efficiunt, vt ars fabrilis producens cathedram; alia verò sunt, quæ non efficiunt totum opus, sed tantùm adiuuant naturam, in ordine ad proprium ipsius naturæ opus, vt ars medicinalis quæ adiuuat naturam ad expellendas infirmitates, & ad recuperandam sanitatem, experimur enim quòd in mortuo etiã efficacissima remedia nihil prosunt: & in hoc ordine artiũ est magisterium tam humanum, quam Angelicum; Angelus igitur superior duo facit, ad hoc vt illuminet inferiorem; nam primò ei proponit veritatem, quam à Deo cognouit, non quidem sub ratione illa communi, & vniuersali, qua ipse cognouit, sed

sed sub ratione magis particulari ; vnde eam per suos conceptus diuidit, & sic diuisam ac inferiori proportionatam eidem proponit: secundò ostendit ei medium, quo prædictam veritatem cognoscat, quod medium est species intelligibilis iam præexistens in intellectu inferioris, eique connaturalis & proportionata. Probatur hæc veritas sic explicata, tum authoritatibus D. Thomæ in supponendo adductis, in quibus constat D. Thomam comparare illuminationem Angelicam cum magisterio humano, quantum ad hoc quòd in humanis magister proponit discipulo aliquã veritatem, & insuper medium ipsi proportionatum, quo propositam veritatem agnoscat; ita quòd magister veritatem, quam magis purè, & sub ratione vniuersaliori in primis principiis concipit hanc diuidat in plures conceptus; ac sic diuisam, & particularizatam, captuque facilem discipulo, vt pote eius intellectui proportionatam & præparatam, ei proponat: tum aliis authoritatibus, quæ ex tota hac quæstione possũt colligi; & quæst. 9. de veritate art. 1. ad 2. vbi sic ait: Nihil ergo est aliud, Angelum ab Angelo illuminari, quam confortari intellectum inferioris Angeli, per aliquid inspectum in superiori, ad alia cognoscenda. Deinde probatur ratione, Ad illuminationem Angelicam duo requiruntur ex D. Thoma hîc art. 1. videlicet quòd Angelus illuminans fortificet, siue confortet virtutem intellectiuam eius qui illuminatur; & quòd vnus Angelus alteri manifestet veritatem ex parte similitudinis intellectæ: sed Angelus superior hæc duo efficit erga inferiorem, per explicatum magisterium artificiosum; nam quòd confortet potentiam eius sæpe repetit D. Thomas, tum in præsenti quæstione, tum q. 9. de veritate art. 1. vbi ait, Inferiores Angeli confortantur ex eorum continuatione ad Angelos superiores, quæ quidem continuatio est per intuitum intellectus, & pro tanto dicuntur ab eis illuminari: & in responsione ad 2. ait, Per hoc quòd superior Angelus suum cognitum alteri Angelo demonstrat, eius intellectus confortatur ad alia cognoscenda, quæ prius non cognoscebat; & sic non fit in Angelo illuminato nouum lumen naturæ vel gratiæ, sed lumen quod prius inerat, confortatur per lumen contentum in cognito percepto à superiori Angelo; hoc autem lumen quod dicit D. Thomas esse contentum in cognito percepto à superiori Angelo, importat proportionem relictam ab Angelo superiori, in veritate proposita Angelo inferiori, cum intellectu eiusdem Angeli; per hoc enim quòd talis veritas sic proportionatè proponatur Angelo inferiori ab Angelo superiori, dicitur esse illuminata ab eodem Angelo superiore in ordine ad inferiorem, per hoc siquidem ei manifestatur, omne autem quod manifestat, secundùm Apostolum lumen est; & ita quodammodo in hac veritate splendet lumen intellectus Angeli superioris: quòd autem Angelus superior manifestet veritatem inferiori ex parte similitudinis intellectæ, & quantum ad hoc vt eam apprehendat, & quantum ad hoc quod de ea iudicet (ad perfectam quippe cognitionem requiritur tam apprehensio, quam iudicium) constat ex dictis; nam ei ostendit proportionatè illam veritatem, quod sufficit ad apprehensionem; & ostendit ei medium ipsi proportionatum, per quod veritati propositæ assentietur, quod sufficit ad iudicium: ergo illuminatio Angelica fit per influxum moralem immediatum & proximum, quo Angelus superior, per modum magisterij artificiosi, proponit inferiori aliquam veritatem ipsi ignotam, quam propria virtute non posset agnoscere, in medio ipsi Angelo inferiori proportionato, ad talem veritatem capiendam.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpora superiora non perficiunt inferiora nisi per aliquem influxum; & in hoc sistit comparatio D. Thomæ: deficit autem in hoc, quòd corpora superiora influunt in inferiora aliquid physicum, ac per modum naturæ: Angeli autem superiores influunt tantùm moraliter in inferiores, ac per modum artis cooperantis naturæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad primam instantiam, quòd color existens in pariete eleuatur ad producendas species intentionales, non per præcisam vnionem cum luce, quæ est in aëre circunstante; (hæc enim solùm disponit medium ipsum aërem, ad recipiendas vialiter, ac deferendas species) sed per lucem in seipso receptam, vel per aliam virtutem occultam, quam recipit à cœlo christallino, quæ eleuat materialia ad hanc operationem intentionalem. Quantum ad secundam instantiam dicendum, vt dictum est in libris de anima, quòd phantasma recipit aliquam virtutem spiritualem ab intellectu agente, qua eleuatum tanquã instrumentum ipsius, producit species intelligibiles in intellectu possibili. Quantum ad tertiam instantiam dicendum, quòd est disparitas: nam calor ignis est virtus formæ ignis, & calor naturalis est virtus animæ; vnde ab ipsis sic emanant modificati, vt absque alia virtute superaddita producant hos effectus proportionatos suis formis, quos producunt non in virtute ipsarum, sed vt virtus ipsarum: Angelus autem inferior non est virtus Angeli superioris, vnde recipit aliquid ab ipso per influxum moralem, quo eleuatur ad operationem excedentem proprias suas vires.

Ad tertium dicendum, quòd per illud magisterium artificiosum non mutatur intellectus Angeli inferioris physicè, quasi recipiendo aliquid physicum præuium ad eius cognitionem: sed mutatur per hoc, quod species intelligibiles de nouo ei repræsentant veritatem propo-

Digitized by Google

sitam excedentem, in actu secundo siue in exercitio; dependenter tanquam à connotato, ab actu superioris proponentis illam veritatem, cum tali modificatione, & in medio proportionato; quod pertinet ad influxum moralem, Angelus enim inferior se habet tantùm vt passum morale quantum ad hoc, siue vt passum præcisè disciplinabile. Ad illud quod subditur, dicendum quòd hæc excitatio non fit per productionem alicuius physici, sed per hoc quòd vnus Angelus dirigit & ordinat suum conceptum ad alium, vt disputatione sequenti explicabitur.

DVBIVM IV.

Vtrum illuminatio Angelica fiat de veritatibus pertinentibus, tam ad ordinem naturæ, quam ad ordinem gratiæ & gloriæ.

SVpponendum est, quod S. Dionysius exprimit Angelicam illuminationem tribus vocabulis, cap. 8. cœlestis Hierarchiæ, dum ait quòd Angeli secundæ Hierarchiæ purgantur, & illuminantur, & perficiuntur per Angelos primæ Hierarchiæ: quæ tria idem significant, sed sub diuersa ratione, & quodã ordine; prius enim intelligitur purgatio, deinde illuminatio, denique perfectio ex parte Angeli illuminati: Hæc autem omnia sic paucis explicat idem S. Dionysius cap. 6. cœlestis Hierarchiæ, dum ait quòd in cœlesti Hierarchia purgatio est in substantiis & essentiis, tanquam ignotorũ illuminatio in perfectiorem scientiam inducens: quod sic amplius exponit D. Th. hîc ar. 2. ad 1. dicens; Angeli illuminatio refertur ad intellectum, vt dictum est, ideo etiam purgatio Angeli intelligitur à defectu intellectus, qui est nescientia, perfectio autem est consummatio in finẽ intellectus, qui est veritas cognita: & hanc spiritualem illuminationem declarat per ordinem ad corporalem, vnde subdit, Sicut si dicamus, visum corporalẽ purgari, in quantum remouentur tenebræ, illuminari verò, in quantũ perfunditur lumine; perfici verò, secundùm quod perducitur ad cognitionẽ colorati. Igitur hæc tria simul fiunt quãtum ad durationẽ realem; sed tamen est ibi sua prioritas & posterioritas inter purgationem, & illuminationem, & perfectionem; nam ordine intentionis, & ex parte Angeli illuminantis prius est perfectio, postea illuminatio, postremò est purgatio; Angelus enim superior intendit perficere inferiorem ipsum illuminando, & illuminare purgando à nesciẽtia: sed in ordine executionis & ex parte Angeli illuminati prius est purgatio, deinde illuminatio, & tandẽ perfectio; non enim illuminatur, nisi quia purgatur à nesciẽtia: nec perficitur, nisi quia illuminatur: Hîc autẽ purgatio dicitur esse à nescientia, & non ab ignorantia; quia ignorantia dicit quid malum, & importat priuationem scientiæ, ac proinde priuationem notitiæ earum veritatum, quas quis debet & tenetur scire; quæ non est in Angelis, omnes enim Angeli statim à principio suæ creationis, sciunt, omnia quæ debent & possunt scire per proprias vires, quantùm attinet ad scientiam habitualem, cum ex tunc inditas habeant omnes species repræsentatiuas veritatum naturalium: nescientia autem non est quid malum, sed conditio creaturæ quæ non omnia scit, vnde tantùm importat carentiam scientiæ de his veritatibus, quas quis non tenetur scire; est tamen quædam impuritas, cum dicat potentialitatem; & propterea per illuminationem modo explicato factam, ab illa dicuntur purgari Angeli: & media illuminatione dicuntur perfici, in quantum eorum intellectus inducuntur in actualem cognitionem veritatis reuelatæ, quam seipsis cognoscere non poterant; operatio enim propria & connaturalissima, qualis est intellectio, est maxima perfectio Angelorum. Quia verò veritates, quas scire possunt Angeli, sunt in triplici ordine; videlicet naturæ tam creatæ siue actualis, quam creabilis siue possibilis; gratiæ, quæ sunt quædam rationes mysteriorum gratiæ totam creaturam excedentes, ac pertinentes ad statum Ecclesiæ militantis; & gloriæ, quæ sunt rationes diuinorum operum, quas beati ex vi visionis beatificæ in Deo vident: quæritur in præsenti, vtrum illuminatio Angelica fiat de omnibus his veritatibus, pertinentibus tam ad ordinem naturæ, quam ad ordinem gratiæ & gloriæ.

Prima opinio asserit, illuminationem Angelicam tantùm fieri de veritatibus pertinentibus ad ordinem gratiæ, siue de rationibus mysteriorum gratiæ, pertinentibus ad statũ Ecclesiæ militantis, & præcipuè ad salutem electorũ: non autem de veritatibus pertinentibus ad ordinem naturæ, & gloriæ. Probatur authoritate D. Thomæ: nam quantum ad veritates pertinentes ad ordinem naturæ ait q. 9. de veritate art. 1. ad 9. quòd cognitio perfecta & comprehensiua rerum omnium naturalium pertinet ad naturalem perfectionem cuiuslibet intellectus Angelici: ac proinde habet illam immediatè à Deo; cum ab illo, vt ab authore naturæ, habeat omnem suam perfectionem naturalem. Et clarius infrà, quæst. 119. art. 2. & 3. docet, quòd secundùm ea, quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis, neque in Angelis, neque in dæmonibus. Quantum autem ad veritates pertinentes ad ordinem gloriæ, ait quæst. 9. de veritate art. 1 ad 13. quòd illud Apocal. 21 Ciuitas non eget sole neque luna, vt luceant in ea, nam claritas Dei illuminat eam, debet explicari de his,

his, quæ pertinent ad cognitionem beatitudinis: ac proinde de his, quæ pertinent ad statum gloriæ, vnus Angelus non illuminatur ab alio. Et tandem hîc art.4.ad 3. reducit illuminationem Angelicam ad eas veritates, quæ pertinent ad dispositionem mundi, & præcipuè ad salutem electorum, quæ sine dubio tantùm pertinent ad ordinem gratiæ: ergo illuminatio Angelica fit tantum de veritatibus pertinentibus ad ordinem gratiæ.

Secundò, probatur specialiter, quòd illuminatio Angelica non fiat de veritatibus pertinẽtibus ad ordinem naturæ; tum ratione D.Thomæ, quia quilibet Angelus perfectè cognoscit imò comprehendit omnes veritates naturales; vnde est superfluũ, quòd ab alio Angelo de his veritatibus illuminetur; tum quia pari modo posset dici, quod in dæmonibus esset illuminatio de veritatibus naturalibus; quod tamen negat D.Thomas infra quæ.109.art.3. ergo illuminatio Angelica non est de veritatibus pertinentibus ad ordinem naturæ.

Tertiò, probatur etiam specialiter; quòd illuminatio Angelica non fiat de veritatibus pertinentibus ad ordinem gloriæ. Tum quia pertinet ad summam Dei bonitatem, vt se omnibus suis electis immediatè communicet, manifestando eis has supremas veritates pertinentes ad ordinẽ gloriæ. Tum quia quilibet Angelus, absque auxilio alterius, per suam scientiã infusam cognoscit visionem beatificam aliorum, vt fit tanto lumine, ac proinde secundùm totam eius intensionem, imò eam comprehendit, & consequenter attingit omnes veritates attingibiles per talem visionem beatificam: ergo superflua esset illuminatio de illis. Tum, quia Angeli illuminant homines beatos, & non è contra: & tamen si illuminatio Angelica fieret de veritatibus pertinentibus ad ordinem gloriæ, plures homines superiores Angelis in visione beatifica illos illuminarent, quantum ad prædictas veritates: ergo illuminatio Angelica non fit de veritatibus pertinentibus ad ordinẽ gloriæ.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quod illuminatio Angelica fit de veritatibus pertinentibus, tam ad ordinem naturæ, quam ad ordinem gratiæ & gloriæ 2. non quòd superiores Angeli perducant inferiores ad hoc, vt perfectius videant diuinam essentiam, & in ea veritates pertinentes ad statum gloriæ. 3. sed per hoc quòd prædictas veritates eis manifestent, in speciebus inditis inspiciendas 4. maximè autem dicitur fieri illuminatio Angelica de veritatibus pertinentibus ad statum Ecclesiæ militantis 5. Hæc illuminatio, quantum ad nouam manifestationem veritatum, perseuerabit tantùm vsque ad diem iudicij; quantum vero ad continuationem talis manifestationis durabit in æternum. Hæc conclusio est communis, non solùm inter discipulos D.Th. sed etiam inter alios Theologos.

Probatur prima pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 1. ad 2. vbi sic ait: Vnus Angelus non illuminat alium tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ; sed confortando lumen naturæ ipsius, & manifestando ei veritatem de his, quæ pertinent ad statum naturæ, & gratiæ, & gloriæ. Deinde probatur ratione D. Th. q.9. de veritate art. 2. De ratione boni est, quòd se aliis communicet & consequenter de ratione summi boni est, quòd se summè communicet: ergo cum Deus sit summum bonum, & summæ communicationi diuinæ erga supremas creaturas intellectuales congruat, vt ipsas illuminet de veritatibus pertinentibus, tam ad ordinem naturæ, quam ad ordinem gratiæ & gloriæ, immediatius quidem superiores, propter maiorem accessum earum ad ipsum; mediatè verò inferiores, per hoc quòd superioribus communicet hanc dignitatem & perfectionem, vt inferiores illuminent; dicendum est quòd illuminatio Angelica fit de veritatibus pertinentibus, tam ad ordinem naturæ, quam gratiæ, & gloriæ.

Probatur secunda pars conclusionis authoritate D.Thomæ hîc art. 1. ad 1. vbi sic ait: Omnes Angeli tam superiores, quam inferiores immediatè vident Dei essentiam: & quantum ad hoc vnus non docet alium. Deinde, Visio beatifica est immutabilis, vt dictum est supra circa quæstionem duodecimam; & propterea mensuratur æternitate participata: ergo illuminatio Angelica de veritatibus pertinentibus ad ordinem gloriæ, non fit per hoc, quòd superiores Angeli perducant inferiores ad hoc, vt perfectius videant diuinam essentiam, & in ea veritates pertinẽtes ad statum gloriæ. Denique tota intensio & extensio visionis beatificæ commensuratur soli intensioni luminis gloriæ; ita vt quò quis habet maius lumen gloriæ, eò perfectius videt diuinam essentiam, & in ea plures rationes aliarum rerum; vt constat ex dictis in materia de visione Dei: sed Angeli superiores non intendunt lumen gloriæ inferiorum, datum est enim ipsis immediatè à Deo cum ea intensione, quam semper habebit, statim à principio beatitudinis ipsorum, vt communiter conceditur: ergo illuminatio Angelica de veritatibus pertinentibus ad ordinem gloriæ, non fit per hoc quòd superiores Angeli perducant inferiores ad hoc, vt perfectius videant diuinam essentiam, & in ea veritates pertinentes ad statum gloriæ.

Probatur & explicatur tertia pars conclusionis. Dicimus quòd Angeli superiores plura cognoscunt in verbo quam inferiores; tum circa creaturas possibiles; tum de rationibus diuinorum operum, siue de diuinis decretis ac futuritione contingentium circa quæ versantur; tum circa cogitationes cordium: quæ etiam

omnia

Digitized by Google

omnia possunt cognoscere per proprias species; vel ipsis inditas & impressas ab initio suæ creationis; vel ab ipsismet formatas & expressas ad repræsentenda ea, quæ sunt purè possibilia, & quorum non habent species inditas, sicut docet D. Thom. S. Paulum formasse speciem, quæ repræsentabat ipsum in raptu vidisse Deum: cum ergo Angeli superiores volunt illuminare inferiores de prædictis à se visis in diuina essentia, conuertunt se ad proprias species, in quibus etiam prædicta cognoscunt; nam vt ait Augustinus super Genesim ad litteram, Deus antequam creaturas crearet (ante dico ordine naturæ, non ordine temporis; cum secundùm tempus simul omnia creata sint) rationes rerum naturalium indidit mentibus Angelorum: quo fit vt Angeli dupliciter res naturales cognoscerent; quia cognouerunt eas in verbo, & hæc cognitio dicitur matutina; item cognouerunt eas in naturis propriis & hæc dicitur cognitio vespertina: hanc verò intelligentiam veritatum pertinentium ad statum gloriæ, sed iam inspectarum in propriis speciebus extra verbum, prouida virtute diuidunt, vt ait Dionysius, & multiplicant ad inferiorum Angelorum sursùm ductricem analogiam, siue secundùm proportionem virtutis intellectiuæ ipsorum, modo supra explicato: & sic de istis veritatibus eos illuminant. Hæc pars sic explicata probatur authoritate D. Thomæ hîc art. 1. ad 1. vbi sic ait: Sed rationes diuinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causa, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit: aliorum verò Deum videntium tantò vnusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quantò eum perfectius videt: vnde superior Angelus plura in Deo de rationibus diuinorũ operum cognoscit, quam inferior; & de his eum illuminat: & hoc est quod dicit Dionysius 4. cap. de diuinis nominibus, Angeli existentium illuminantur rationibus. Deinde p obatur ratione: Pertinet ad beatorum perfectam societatem, vt quilibet fiat particeps bonorum omnium aliorum, de quibus gaudeat, si enim hoc exigit status gratiæ in Ecclesia militanti, qui tamen non est omnimodè perfectus, vt quilibet iustus sit particeps bonorum spiritualium aliorum iustorum, secundùm illud psalmi; Particeps ergo sum omnium timentium te, & custodientium mandata tua; & si similem communicationem in bonis temporalibus exigeret respublica perfectè ordinata: quantò magis in republica beatorum, in qua omnes electi sũt conciues cœlestis Hierusalem, & membra eiusdem corporis mystici, cuius caput est Christus, erit hæc summa communicatio omnium bonorum inter electos, ita vt quæ sunt propria singulis, fiant hac participatione communia omnibus, & quilibet gaudeat de bonis alterius, quasi de propriis. Hanc autem communionem bonorum cœlestium meruit quilibet beatus in via, dum meruit esse ciuis illius sanctæ ciuitatis, ac membrum perfectum Christi Domini.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate D. Thomæ hîc art. 4. ad 3. vbi sic ait: Vsque ad diem iudicij semper noua aliqua supremis Angelis reuelantur diuinitus de his, quæ pertinent ad dispositionem mundi, & præcipuè ad salutem electorum: vnde semper remanet, vnde superiores Angeli inferiores illuminẽt: constat autem, quòd hæc omnia pertinent ad statum Ecclesiæ militantis. Deinde probatur ratione, Illuminatio propriissimè dicta, importat manifestationem de nouo factam alicuius diuini operis, ita quòd Deus sit primus illuminans: hæc autem diuina opera quæ sunt subiectum illuminationis, sunt præcipuè circa dispositionẽ mundi, vt ordinatam ad salutem electorum, vt communiter docent Theologi in præsenti cum D. Thoma: sed hæc pertinent ad statum Ecclesiæ militantis: ergo illuminatio Angelica maximè dicitur fieri de veritatibus pertinentibus ad statum Ecclesiæ militantis.

Probatur quinta pars conclusionis authoritate D. Thomæ infra quæst. 108. art. 7. ad. 3. vbi sic ait: Etsi post diem iudicij homines non sint vlterius ad salutẽ adducendi per ministerium Angelorum: tamen illi, qui iam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia: quod debet intelligi quantum ad continuationem manifestationis iam factæ per illuminationem, non autẽ quantum ad nouam manifestationẽ; quia post diem iudicij nihil remanet de nouo manifestandum pertinens propriè ad illuminationẽ; licet enim Angeli & alij beati sibi mutuò reuelent cogitationes cordis per totam æternitatem successiuè futuras; hæ tamen non sunt ita propriè obiectum illuminationis; cum hæc propriè fit de veritatibus diuinitus reuelatis, pertinentibus ad dispositionẽ mundi, & præcipuè ad salutẽ electorũ, vt constat ex tradita authoritate D. Th.

Ad primum ergo dicendum, quòd D. Thomas in primo loco debet intelligi de cognitione omnium naturalium, quæ sunt partes vniuersi, inter quæ non computantur futura contingentia quatenus talia, nec cogitationes cordium adhuc latitantes; quæ tamen possunt esse veritates pertinentes ad ordinẽ naturæ. Similiter intelligendus est in secundo loco. In tertio loco loquitur de illuminatione beatifica, siue quæ perducat ad perfectius vidẽdam diuinam essentiam, aut alias veritates in ea, pertinentes ad statum gloriæ. Tandem in quarto loco loquitur de illuminatione propriissima & successiua, vt dictum est in quarta parte conclusionis.

Ad secundum dicendum, quòd quilibet Angelus comprehendit quidem omnes veritates naturales, quæ pertinent ad hoc vniuersum; sed

tes naturales, quæ pertinent ad hoc vniuersum; sed non alias, vt sunt veritates circa futura contingentia, & cogitationes cordium, nisi prius de ipsis illuminentur. Ad aliud dicendum cum D. Th. loco in obiectione citato, quòd ad rationem illuminationis requiritur, quòd ille qui illuminat, intendat perducere illuminatum ad Deum, qui est prima lux; quod tamen non intendit Angelus malus: vnde in dæmonibus non est illuminatio. Potest etiam addi ex doctrina Bannis in præsenti dub. 3. quòd quamuis in singulis dæmonibus naturalis cognitio integra manserit: tamen fortassis perfectio, quæ ex ordinata naturaliter Angelorum republica singulis accedebat, perdita est propter peccatum, & omnis ordo inter eos perturbatus est, qui ad pacem & vnitatem communitatis pertinebat.

Ad tertium dicendum, quantum ad primam rationem, cum D. Thoma in 2. d. 9. q. 1. art. 2. ad 4. quòd sicut in actionibus naturalibus, inferius agens non habet efficaciam in productione effectus, nisi per virtutem agentis primi, quæ vehementius imprimit in effectum: ita etiam in intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere, nisi per virtutem primi illuminantis; & propter hoc ipse Deus est qui omnes docet; nec tamen excluditur ab aliis illuminatio, sicut nec ab agentibus naturalis actio. His addendum, quòd summam Dei bonitatem decet, quòd non solùm omnes alios illuminet, vel immediatè, vel mediantibus aliis in virtute ipsius agentibus; sed etiam quòd communicet nobilioribus creaturis hanc perfectionem & actualitatem effectiuam, quòd possint illuminare. Quantum ad secundam rationem dicendum, quòd quilibet Angelus cognoscit quidem absque auxilio alterius visionem beatificam aliorum, per suam scientiam infusam, etiam vt talis visio fit tanto lumine: non tamen eam comprehendit, quia non cognoscit distinctè obiectum ipsius secundùm illam in tensionem & extensionem, qua videtur; solùm cognoscit illud vt sic in confuso & in communi, id est cognoscit quod per visionem vt fit tanto lumine videtur Deus in proportionata intensione, & extensione quantum ad ea quæ in ipso sunt tantùm eminenter: ad comprehensionem autem alicuius visionis determinatæ, debet cognosci perfectè & distinctè obiectum visum, propter dependentiam, aut saltem necessariam connexionem visionis ab obiecto viso: vt constat in Deo, quilibet enim beatus videt clarè quòd visio qua Deus seipsum videt, est infinita; & consequenter quòd Deus seipsum per eam videt infinitè & comprehendit, videndo omnia quæ in seipso sunt, tam formaliter, quam eminenter: quia tamen quilibet beatus non videt illa omnia distinctè, ideo non comprehendit diuinam visionem. Quantum ad tertiam rationem dicendum, quòd verùm est plures esse homines superiores Angelis in visione beatifica, & illuminare Angelos quantum ad plures veritates pertinentes ad ordinem gloriæ: nec vllus est, qui hoc neget. Circa alias autem veritates, de quibus est illuminatio Angelica, difficile est assignare in particulari, quomodo fiat inter Angelos & homines, vtrum scilicet homines eleuati ad primam Hierarchiam simul cum Angelis eiusdem Hierarchiæ illuminentur, & sic de aliis qui ad alias Hierarchias pertinent, ex redundantia quadam luminis gloriæ confortantis lumen naturale: vel vtrum illuminatio hominum beatorum subsequatur totalem illuminationem Angelorum, propter hoc quòd in beatis hominibus species inditæ sunt minus vniuersales, quam in Angelis, & sic indigeant beati homines ad hoc vt illuminentur, explicato supra magisterio Angelico, diuidente & multiplicante conceptus. Similiter difficile est assignare in particulari, quomodo fiat illuminatio inter ipsos Angelos, vtrum scilicet tota prima Hierarchia immediatè illuminetur à Deo, vt probabilius tenet Bannes in præsēti cum aliquo fundamento D. Thom. infra q. 108. art. 1. quantum ad veritates pertinentes ad statum Ecclesiæ militantis; prima verò Hierarchia illuminet secundam, & secunda tertiam; per hoc quòd vltimus Angelus superioris Hierarchiæ in virtute omnium aliorum, illuminet omnes Angelos sequentis Hierarchiæ, propter affinitatem ad ipsos: vel vtrum hæc illuminatio sit pensanda secundùm ordines Angelorum ita vt supremus ordo Seraphim immediatè illuminetur à Deo, & hic illuminat secundum, secundus tertium, & sic successiuè: vel vtrum hæc illuminatio fiat tantùm primo Angelo primi ordinis, siue supremo Seraphim immediatè à Deo, & hic illuminet secundum, secundus tertium & sic successiuè vsque ad vltimum illius ordinis, qui illuminet primum secundi ordinis, & ita sigillatim hæc illuminatio à supremo beatorum illorum spirituum deueniat vsque ad vltimum, vt alij iudicant probabilius, & est magis conforme doctrinæ superius traditæ, vbi dictum est, quod quilibet Angelus superior habet vniuersaliores species intelligibiles, quam quilibet inferior. Quædam tamen certa sunt: primum quòd Christus Dominus in quantum homo immediatè illuminatur à Deo, quantum ad omnes veritates, tam ordinis naturæ, quam ordinis gratiæ, & gloriæ, quæ illuminatio ab instanti suæ conceptionis inchoata semper perseuerat. Secundum, quòd licet absolutè loquendo sit probabile, quòd in aliquo sensu ex prædictis indeterminatè Angeli superiores illuminant inferiores, de veritatibus pertinentibus ad statum Ecclesiæ militantis; tamē quantum ad veritates pertinentes ad ordinē gloriæ, quilibet Angelus superior in gloria, imò quilibet homo beatior, illuminare potest quemlibet alium minus beatum.

Digitized by Google

QVÆSTIO CVII.

De locutionibus angelorum, in quinque articulos diuisa.

DEINDE considerandum est de locutionibus angelorum.

¶ Et circa hoc quæruntur quinque

¶ Primò, vtrum vnus angelus loquatur alij.

¶ Secundo. vtrum inferior superiori.

¶ Tertio, vtrum angelus Deo.

¶ Quartò, vtrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur.

¶ Quintò, vtrum locutionem vnius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICVLVS I.

Vtrum vnus angelus alteri loquatur.

524 AD PRIMVM sic proceditur. Videtur, quòd vnus angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregor. * 18. Moral. quod in statu resurrectionis vniuscuiusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit: multo igitur minus mens vnius angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quòd vnus angelus alteri loquatur.

7. dist. 11. q. 2. art. 3. & ver. q. 9. art. 4. 5. & 7. & 1. Cor. 13. co. 2.
** Lib. 18. Moral. c. 3. in fin.*

¶ 2 Præterea. Duplex est locutio. Interior, per quam aliquis loquitur: & exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum: puta voce, vel nutu, vel aliquo corporis membro, puta lingua vel digito. Quæ angelis competere non possunt. Ergo vnus angelus alteri non loquitur.

¶ 3 Præterea, Loquens excitat audientem, vt attendat suæ locutioni. Sed non videtur, quod vnus angelus excitet alium ad attendendum. Hoc enim fit apud nôs aliquo sensibili signo. Ergo vnus angelus non loquitur alteri.

SED contra est, quod dicitur 1. Cor. 13. Si linguis hominum loquar, & angelorum.

CONCLVSIO.

Cum vnus angelus alteri conceptum mentis suæ patefaciat, per hoc quod ille cuius est conceptus sua voluntate ordinat ipsum ad manifestandum aliquid alteri, vnum angelum alteri loqui constat.

RESPONDEO dicendum, quòd in angelis est aliqua locutio. Sed sicut dicit Greg. * Moral. dignum est vt mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur.

lib. 2. Moral. cap. 5. parum à prin.

Ad intelligendum igitur qualiter vnus angelorum alij loquatur. considerandum est, quod sicut supra diximus, * cum de actibus & potentiis animæ ageretur, voluntas mouet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primo quidem habitualiter, vel secundum memoriam, vt Augustin. * dicit. Secundò autem vt in actu consideratum vel conceptum. Tertio, vt ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis. Vnde in diffinitione habitus dicitur quo quis vtitur cum voluerit. Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem. Nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, vt puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando do autem mens conuertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibiipsi. Nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur Ex hoc vero, quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius angeli, conceptus mentis vnius angeli innotescit alteri. Et sic loquitur vnus angelus alteri. Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quàm conceptum mentis alteri manifestare.

q. 82. a. 4.
lib. 10. de Trin. c. 3. 8. 9. & 10. tom. 3.

AD primum ergo dicendum, quòd in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur primo quidem ipsa voluntate: quæ conceptum intellectus potest retinere interius, vel ad extra ordinare. Et quantum ad hoc, mentem vnius nullus alius potest videre, nisi solus Deus, secundum illud . Corinth. 2. Quæ sunt hominis. nemo nouit nisi spiritus hominis qui in ipso est. Secundo autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiē corporis Vnde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio, sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregor. dicit * 2. Moral Alienis oculis intra secretum mentis, quasi post parietem corporis, stamus. Sed tum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ ianuam egredimur, vt quales sumus intrinsecus ostendamus. Hoc autem obstaculum non habet angelus. Et ideo quàm cito vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

lib. 2. Moral. c. 5. paulo post pr.

AD secundum dicendum. quòd locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis. Vnde non conuenit angelo, sed sola locutio interior ad quam pertinet non solum quòd loquatur sibi interius concipiendo: sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua angelorum metaphoricè dicitur ipsa virtus angeli, qua conceptum suum manifestat.

AD tertium dicendum, quòd quantum ad angelos bonos qui semper se inuicem vident in verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitatiuum: quia sicut vnus semper videt alium, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi inuicem loqui poterant, & mali etiam angeli nunc sibi inuicem loquuntur: dicendum est, quod sicut sensus mouetur à sensibili, ita intellectus mouetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus: ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens angeli ad attendendum.

ARTICVLVS II.

Vtrum inferior angelus superiori loquatur.

AD SECVNDVM sic proceditur. Videtur, quòd inferior angelus superiori non loquatur: quia super illud 1. Corinth. 13. Si linguis hominum loquar & angelorum: dicit glos. quod locutiones angelorum sunt illuminationes quibus superiores illuminãt inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores: vt supra dictum est. * Ergo nec inferiores superioribus loquuntur. 525

Inf. q. 119 art. 2. cor. Et ver. q. 9. a. 5. & 1. Corinth. 13 co. 2.

¶ 2 Præterea, Supra dictum est, † quod illuminare nihil est aliud quàm illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare. Et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui & illuminare. Et sic idem quod prius.

** q. præced. art. 3.*
† ar. 3. huius quæst.

¶ 3 Præterea, Gregor. dicit * 2. Moral. quod Deus ad angelos loquitur eo ipso quod eorum cordibus occulta sua inuisibilia ostendit. Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo angelus inferior superiori loqui potest.

lib. 2. mor. c. 5. in medium.

SED contra est, quod (sicut Dion. exponit * 7. c. cœle. hierar.) inferiores angeli superioribus dixerunt, Quis est iste rex gloriæ?

cap. 7. med.

CONCLVSIO.

Cum angelus inferior ea quæ mente concepit, superiori patefaciat, prout ex sua voluntate, non autem à prima veritate dependent: illi quidem loquitur, sed eum non illuminat.

RESPONDEO dicendum, quòd angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cuius euidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio. Quia sicut dictum est, * angelum loqui angelo, nihil aliud est, quam conceptum suum ordinare ad hoc vt ei innotescat per propriam voluntatem. Ea vero quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad ipsum Deum qui est prima veritas, & ad voluntatem intelligentis; per quam aliquid actu consideramus. Quia verò veritas est lumen intellectus, & regula omnis veritatis est ipse Deus, manifestatio eius quod mente concipitur secundum quod dependet à prima veritate, & locutio est & illuminatio. Puta si vnus homo dicat alij, Cælum est à Deo creatum, vel homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum. Puta si aliquis alteri dicat, Volo hoc addiscere, volo hoc vel illud facere: cuius ratio est quia voluntas creata non est lux nec regula veritatis, sed participans lucem. Vnde communicare ea, quæ sunt à voluntate creata inquantum huiusmodi non est illuminare Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas cognoscere: sed solum qui rei veritas habeat. Manifestum est autem, quòd angeli dicuntur superiores vel inferiores per comparationem ad hoc principium quod est Deus. Et ideo illuminatio, quæ dependet à principio quod est Deus, solum per superiores angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus & supremus. ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscunque. Et quantum ad hoc & superiores inferioribus, & inferiores superioribus loquuntur. Et per hoc patet solutio AD primum & AD secundum.

Art. præced.

AD tertium dicendum. quòd omnis Dei locutio ad angelos est illuminatio. Quia cùm voluntas Dei sit regula veritatis: etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem & illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate angeli: vt dictum est. *

In corp. ar.

ARTICVLVS III.

Vtrum angelus Deo loquatur.

AD TERTIVM sic proceditur. Videtur, quòd angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid. alteri. Sed angelus nihil potest manifestare Deo, quia omnia nouit. Ergo angelus non loquitur Deo. 526

Iob 4. ca. 4. fin.

¶ 2 Præterea, Loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum: vt dictum est. * Sed angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur. Quod potest videri aliquibus inconueniens: cum aliquando angelus angelo loquatur. Videtur ergo quod angelus nunquam loquatur Deo

Art. 1. huius quæst.

SED contra est, quod dicitur Zach. 1. Respondit angelus Deo, & dixit, Domine exercituum vsquequo non misereberis Ierusalem? Loquitur ergo angelus Deo.

CONCLVSIO.

Angeli non loquuntur Deo vt illi quippiam manifestent, sed illi loqui dicuntur vel consulendo illius voluntatem

luntatem de agendis, vel illius excellentiam admirando.

Art. 1. huius quæst.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut dictum est,* locutio angeli est per hoc quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquod ordinatur ad alterum dupliciter. Vno modo ad hoc quod communicet alteri. Sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, & in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Et quantum ad hoc nullo modo angelus loquitur Deo: neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his, quæ dependent à voluntate creata: quia Deus est omnis veritatis, & omnis voluntatis principium & conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, vt ab eo aliquid accipiat. Sicut in rebus naturalibus passiuum ad agens, & in locutione humana discipulus ad magistrum. Et hoc modo angelus loquitur Deo, vel consultando diuinam voluntatem de agendis, vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando. Sicut Greg. dicit * 2. Moral. quod angeli loquuntur Deo, cum per hoc quòd super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.

lib. 2. mor. c. 2. in med.

AD primum ergo dicendum, quòd locutio non semper est ad manifestandum alteri: sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, vt loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid à magistro.

AD secundum dicendum, quod locutione qua angeli loquuntur Deo laudantes ipsum & admirantes, semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua eius sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur quando aliquod nouum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

ARTICVLVS IV.

Vtrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelica.

527 AD QVARTVM sic proceditur. Videtur, quòd localis distantia operetur aliquid in locutione angelica. Sicut enim dicit Damas. * Angelus vbi est, ibi operatur. Locutio autem est quædam operatio angeli. Cum ergo angelus sit in determinato loco, videtur quod vsque ad determinatam loci distantiam angelus loqui possit.

2. d. 9. a. 2. ad 6. Et d. 11 q. 2. a. 3. ad 3. & ver. q. 7. art. 6. lib. 6. c. 17. & libr. 2. cap. 1.

¶ 2 Præterea, Clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isa. 6. dicitur de Seraphim, quòd clamat alter ad alterum. Ergo videtur quòd in locutione angelorum aliquid operetur localis distantia.

SED contra est, quod sicut dicitur Luc. 16. diues in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediente locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem vnius angeli ad alterum.

CONCLVSIO.

In locutione angelorum, cum in intellectuali operatione consistat, nullum impedimentum præstat localis distantia.

RESPONDEO dicendum, quòd locutio angeli in intellectuali operatione consistit, vt ex dictis patet. * Intellectualis autem operatio angeli, omnino abstracta est à loco & tempore: nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic & nunc: nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. In eo autem quod est omnino abstractum à loco & tempore, nihil operatur neque temporis diuersitas, neque loci distantia. Vnde in locutione angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ar. 1. 2. & 3. huius q.

AD primum ergo dicendum, quòd locutio angeli, sicut dictum est, * est locutio interior: quæ tamen ab alio percipitur. Et ideo est in angelo loquente: & per consequens vbi est angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit, quando vnus angelus alium videre possit: ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur. Quod est eius locutionem percipere.

Art. 1. huius quæst.

AD secundum dicendum, quòd clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci: sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem effectus, secundum quod dicit Greg. * 2. Moral. Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.

lib. 2. mor. c. 6. paulo post princ.

ARTICVLVS V.

Vtrum locutionem vnius angeli ad alterum omnes cognoscant.

528 AD QVINTVM sic proceditur. Videtur, quòd locutionem vnius angeli ad alterum omnes cognoscant. Quòd enim vnius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione angeli nihil operatur localis distantia: vt dictum est. Ergo vno angelo loquente ad alterum omnes percipiunt.

verit. q. 9. art. 7.

Art. præc.

¶ 2 Præterea, Omnes angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis vnius ordinatus ad alterum cognoscitur ab vno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

¶ 3 Præterea, Illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio vnius angeli ab altero peruenit ad omnes angelos: quia vt Dionys. dicit * 15. cœlest. hierar. vnaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat. Ergo & locutio vnius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Ca. 15. ante med.

SED contra est, quod vnus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

CONCLVSIO.

Cùm vnus angelus proprium conceptum mentis ordinare possit ex aliqua causa ad vnum, & non ad alterum, locutionem vnius angeli potest percipere vnus, absque aliis.

RESPONDEO dicendum, quòd sicut supra dictum est, * conceptus mentis vnius angeli percipi potest ab altero per hoc, quod ille, cuius est conceptus, sua voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliqua causa ordinari aliquid ad vnum, & non ad alterum. Et ideo potest conceptus vnius ab aliquo vno cognosci, & non ab aliis. Et sic locutionem vnius angeli ad alterum potest percipere vnus absque aliis: non quidem impediente distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, vt dictum est. *

Art. 1 huius quæst.

In isto art. & præced.

Vnde patet responsio AD primum & secundum.

AD tertium dicendum, quòd illuminatio est de his quæ emanant à prima regula veritatis: quæ est principium commune omnium angelorum. Et ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium vnicuique angelo. Et ideo non oportet, quod huiusmodi locutiones sint omnibus communes. 525

DISPVTATIO XII.

De Locutione Angelorum.

QVIA Angelica illuminatio fit media locutione superiorum ad inferiores: consequens est, vt postquam de Angelica illuminatione actum est, statim agatur de Angelica Locutione; vt fit in præsenti vltima disputatione huius tractatus.

DVBIVM I.

Vtrum vnus Angelus alteri loquatur.

SVpponendum est, in homine esse duplicem modum Locutionis, videlicet corporeæ & spiritualis: Locutio corporea expletur in ore concurrentibus variis instrumentis formantibus vocem, vt lingua, dentibus, palato, & aliis; cuius terminus est verbum exterius prolatum, quod dicitur verbum oris, cuius materia est Halitus à pulmone procedens: Locutio verò spiritualis fit in intellectu; cuius terminus est verbum interius productum, quod dicitur verbum mentis, consistens in specie expressa. Est autem aliqua proportio inter hos duos locutionis modos: per analogiam quippe operationis illius intellectualis, ad locutionem corpoream nobis euidentem & maximè notam, vocamus illam locutionem spiritualem; in hoc autem est proportio maximè & conuenientia, quòd per vtramque manifestatur conceptus internus siue secretum mentis; sunt etiam aliæ conuenientiæ, & plures disconuenientiæ, vt ex hac tota disputatione constabit. Certum est autem locutionem propriam Angelorum non esse corporeã, sed spirituale; cum enim sint puri spiritus, & careant materia omni physica, non habent propria corpora; nec proinde habent instrumenta corporea, quibus corporaliter loquantur: dum autem assumunt corpora, & exprimunt voces humanas, verè non loquuntur; nam etiam vera locutio corporea est actio vitalis:

lis: Angeli autem in aſſumptis corporibus non exercent actiones vitales, cum Angeli non eis vniantur per modum formæ dantis vitam, ſed per modum motoris extrinſeci, & mouentes prædicta corpora artificiosè, efficiunt in eis & per ea operationes ſimiles vitalibus. Loquentes igitur in præſenti de locutione Angelica, intelligimus locutionem purè ſpiritualem, & ſimilem locutioni humanæ intellectuali. Quærimus autem primò, An ſit, quod eſt primum inquirendum de vnaquaque re; poſtea inquiretur quid ſit.

Prima opinio eſſe poteſt, quòd vnus Angelus non loquatur alteri. Probatur, Omnis locutio debet fieri per aliqua ſigna, quibus conceptus loquentis manifeſtetur audienti, vt cōſtat in nobis: ſed nulla talia ſunt ſigna in Angelis; tum quia ex Auguſtino ſignum eſt aliquid ſenſibile, definitur enim eſſe id, quod præter ſpeciem quam ingerit ſenſibus, facit nos in cognitionem alterius venire, aliquid autē ſenſibile non poteſt eſſe in Angelis purè ſpiritualibus; tum quia omne ſignum eſt, vel naturaliter, vel ad libitum & ex inſtitutione ſignificatiuum; non autem eſſet determinabile, an ſi darētur prædicta ſigna in Angelis, eſſent naturaliter, vel ad libitum & ex inſtitutione ſignificatiua: ſi enim dicatur quod eſſent naturaliter ſignificatiua, ſequitur quòd locutio cuiuſlibet Angeli percipiatur ab aliis etiam omnibus, quibus non loquitur; per hoc quòd omnes perciperent talia ſigna, ſicut contingit in nobis, qui ſæpe audimur ab aliis, quam ab his quibus loquimur: ſi autem dicatur, quod eſſent ſignificatiua ad libitum & ex inſtitutione particulari colloquentium Angelorum, videtur hoc ſuperfluum & ſine fundamento aſſertum: ergo vnus Angelus non loquitur alteri.

Secundò, Ad omnem locutionem prærequiritur ex parte loquentis, aliqua excitatio terminata ad audientē, vt ipſi loquenti attēdat; aliàs neſciretur ad quem eſſet ordinata locutio; in noſtra quippe locutione corporea hoc apparet, nam præuia voce externa, aut nutu, aut alio ſenſibili excitamus alium ad attendendū nobis loquentibus: ſed in Angelis non eſt talis excitatio; nam vel fieret per conceptum Angeli loquentis, vel per aliquam eius efficientiam phyſicam in altero, cui loquitur: primum dici non poteſt, quia directio talis conceptus potius eſt locutio, quam excitatio ad attendendum locutioni: nec etiam ſecundum dici poteſt, quia vnus Angelus non poteſt aliquid phyſicū operari in alio; nam aliàs illaberetur in ipſum, cum Angelus ibi ſit, vbi operatur; conſtat autem quod ſolius Dei eſt proprius hic intimus illapſus: ergo vnus Angelus non loquitur alteri.

Tertiò, Si quid ſuaderet vnum Angelum loqui alteri, maximè quia ei manifeſtat ſuum conceptum: ſed hoc non eſt Angelum loqui; tum quia hæc manifeſtatio fit per nutus & ſigna, quæ potius pertinent ad viſum, quam ad auditum; tum quia loqui & audire ſunt correlatiua; vnus autem Angelus potius videt conceptum alterius, quam illum audiat, propria enim operatio intellectus eſt videre, & non audire.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd vnus Angelus loquitur alteri. 2. non ſolùm ſuperior inferiori; ſed etiam inferior ſuperiori. 3. imò Angelus loquitur Deo. 4. & ſibi ipſi. Hæc concluſio quoad omnes partes eſt communis inter Theologos.

Probatur prima pars concluſionis authoritate ſacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum. In ſacra Scriptura eſt frequens mentio locutionis Angelicæ inter ipſos Angelos factæ, vt Zachar. 2. & in epiſtola S. Iudæ vbi habetur: Cum Michaël Archangelus cum diabolo diſputans altercaretur de Moyſi corpore, non auſus eſt iudicium inferre blaſphemiæ: ſed dixit, imperet tibi Deus: conſtat autem, quod diſputatio & altercatio important locutionem: propterea Apoſtolus 1. ad Cor. 13. ait: Si linguis hominum loquar, & Angelorum. Hanc veritatem communiter docent Sancti Patres exponendo prædicta loca ſacræ Scripturæ. Deinde probatur ratione D. Thomæ hîc art. 1. & q. 9. de veritate art. 4. Loqui vnum Angelum alteri, nihil eſt aliud, quam conceptum mentis ſuæ alteri manifeſtare: ſed vnus Angelus manifeſtat ſuū conceptum alteri; quicquid enim poteſt virtus inferior, poteſt etiam nobiliori modo virtus ſuperior; conſtat autem quòd homo inferior Angelo manifeſtat alteri homini ſuū conceptum, & per hoc ei loqui dicitur, ait quippe D. Thomas: In nobis enim locutio dicitur ipſa manifeſtatio interioris verbi, quod mente concipimus; vnde nobiliori modo Angelus vnus manifeſtat ſuum conceptum alteri: Et hoc maximè, ſi enim inter homines mortales talis manifeſtatio conceptuum requiritur, quia debent viuere in ſocietate & familiaritate, tanquam membra eiuſdem reipublicæ aut ciuitatis: multò magis requiritur hæc manifeſtatio conceptuum inter Angelos & alios beatos, cœleſtis Hieruſalem ciues, & mēbra beatæ illius reipublicæ, in quibus eſt perpetua ſocietas, ſumma familiaritas, & æterna bonorum communicatio mutua: ergo vnus Angelus loquitur alteri.

Probatur ſecunda pars concluſionis authoritate Sanctorum Patrum: Dionyſius cap. 7. cœleſtis Hierarchię dicit hęc verba Pſalmi, Quis eſt iſte Rex gloriæ, eſſe interrogationem inferiorum Angelorum factam ſuperioribus: D. Thomas hîc art. 2. hanc veritatem ex profeſſo probat: cuius ratio eſt, Angelum loqui Angelo, nihil

nihil aliud est, quam conceptum suum ordinare ad hoc, vt ei innotescat per propriam voluntatem; siue breuius, vnum Angelum loqui alteri nihil est aliud, quam ipsum manifestare proprium conceptum alteri: sed non solùm superior Angelus manifestat inferiori proprium conceptum, sed etiam inferior manifestat superiori, hæc enim mutua communicatio conceptuum requiritur ad perfectã illam societatem, & beatitudinem cœlestium illorum spirituum: ergo non solùm superior Angelus loquitur inferiori, sed etiam inferior superiori. Vbi nota ex doctrina D. Thomæ, quòd sæpe locutio Angeli superioris ad inferiorem est illuminatio, nunquam autem locutio inferioris ad superiorem potest dici illuminatio: cuius ratio est, quia sola veritas vt formaliter talis, est propriè loquendo lumen intellectus, vnde illuminare non est vtcumque manifestare verum, sed est manifestare verum vt formaliter verum; & in hoc differt illuminatio à pura locutione: veritas autem illa est formaliter veritas, quæ formaliter pendet à prima veritate, & ab ipsa per se & directè deriuatur: vnde cum solus Deus sit prima veritas tam in essendo, quam in dicendo; illa tantùm veritas manifestata est formalis veritas, quæ ex Dei voluntate (quæ est prima lux & regula veritatis,) per se primò & directè manifestatur: constat autem ex dictis in præcedenti disputatione, quòd manifestatio veritatis dependentis ab ipso Deo prima veritate, fit primo superioribus Angelis Deo propinquioribus, & mediis ipsis deuenit ad inferiores, & non ècontra: & consequenter superiores Angeli illuminant inferiores, & non è contra. Confirmat hæc omnia D. Th. nam illuminare est perficere: per hoc autem quòd quis manifestet suum conceptum alteri, non propriè perficit intellectum eius, (quamuis vtcumque illum perficiat ex cognitione veritatis materialis) non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei quid tu velis, vel quid tu intelligas cognoscere, sed solùm quid rei veritas habeat; pertinet autem ad perfectionem & illuminationem mentis creatæ, etiam scire quid Deus velit: radix vtriusque est iam assignata, quia scilicet volũtas Dei est lux & regula veritatis, in quantũ omnis veritas creata ab illa dependet; voluntas autem creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem, propterea veritas rerum non dependet à voluntate creata, res enim volita aut intellecta nõ dependet à volitione aut intellectione. Alia ratio potest assignari ex supradictis, cur locutio Angeli superioris ad inferiorem possit esse illuminatio, non autem locutio Angeli inferioris ad superiorem: huiusmodi autem ratio est; quia ad illuminationem non solùm requiritur manifestatio veritatis qualiscumque, sicut solùm requiritur hæc manifestatio ad locutionem, vt ait D Thomas in 2. d. 11. quæst. 1. art. 3. his verbis, Illuminatio fit per hoc, quòd lumen intellectus vnius Angeli per perfectius lumen superioris confortatur ad aliquorum cognitionem: sed locutio per hoc, quod aliqua prius occulta proponuntur vt cognoscenda, sine hoc quòd virtus cognoscentis fortificetur, vt patet in recitationibus historiarum, in quibus aliquis cognoscit quod prius nesciebat, sine hoc quòd suus intellectus clarificetur: constat autem ex supradictis, quòd intellectus inferioris Angeli confortatur per magisterium arbificiosum Angeli superioris, non autem confortatur intellectus Angeli superioris per Angelum inferiorẽ, vt supra ostensum est: & consequenter locutio Angeli superioris ad inferiorem sæpe est illuminatio, nunquam autem locutio Angeli inferioris ad superiorem est illuminatio.

Probatur tertia pars conclusionis expressa authoritate & ratione D. Th. hîc art. 3. quæ sic breuiter proponitur: Locutio Angeli est per hoc, quod conceptio mentis ordinatur ad alterum: sed sæpe conceptio mentis Angelicæ ordinatur ad Deum; non quidem eo modo quo conceptio magistri ordinatur ad discipulum, vt aliquid ei cõmunicet, cum Deus sit omnis veritatis & omnis voluntatis principium & conditor; sed eo modo quo conceptio discipuli ordinatur ad magistrum, vt aliquid ab eo accipiat: ergo Angelus loquitur Deo; non quidem manifestando ei aliquam veritatem, sicut contingit dum alteri Angelo vel homini loquitur; sed potius inquirẽdo de aliqua veritate, puta consultando diuinam voluntatem de agendis, vel eius excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando.

Probatur quarta pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ hîc art. 1. vbi sic ait: Quando autem mens cõuertit se ad actu considerandũ, quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis interius verbum vocatur: sed mens Angeli conuertit se ad actu cõsiderandum, quod habet in habitu; non enim actu omnia considerat, quæ habet in habitu in suis speciebus intelligibilibus, at successiuè modo se applicat ad hanc speciem considerandã, modo ad aliam: ergo Angelus loquitur sibiipsi. ex quibus sequitur, quod lingua Angelorum metaphoricè dicta, est ipsa virtus Angeli, qua conceptum suum manifestat, vel sibi, vel alteri.

Ad primum ergo dicendũ cum D. Th. q. 9. de veritate ar. 4. quòd signum aliud est propriè & strictè dictum, quod est signum instrumentale adductum in obiectione; & hoc non reperitur in Angelis: aliud est signum minus propriè & largè sumptũ, quod est signum formale, de quo ibidem ad 4. sic ait D. Thomas; possumus signum dicere quodcumque notum, in quo aliud cognoscatur: & secundùm hoc forma intelligibilis potest dici signum rei, quæ

Digitized by Google

per ipsam cognoscitur: & sic Angeli cognoscunt res per signa; & sic vnus Angelus per signum alij loquitur, scilicet per speciem, in cuius actu intellectus eius fit in ordine ad alium. Ad aliud dicendum, quod cum signum intelligibile, quo vnus Angelus alteri loquitur, fit species impressa Angeli loquentis intellectionis actu & conceptione completa, ad alterum Angelum audientem ordinata (ratio quippe signi per se primò conuenit speciei ab authore naturæ ad repræsentandum institutæ, & deseruienti ad locutionem, quæ est conceptio ad alterum ordinata:) inde est quòd signa locutionis Angelicæ sunt partim significatiua naturaliter, & partim voluntariè siue ad placitum; naturaliter quidem ratione sui, voluntariè autem & ad placitum ratione ordinationis ad alterum, quæ ordinatio requiritur ad locutionem per modum conditionis, & approximationis intellectualis ad actum excitandi; locutio quippe Angelica est conceptio ordinata, vt inferius explicabitur.

Ad secundum dicendum, quòd excitatio requisita ad locutionem, terminata ad audientem, vt attendat loquenti, non debet esse præuia ad locutionem, sed sufficit quòd sit simultanea & concomitans, vt etiam in nobis apparet, nam dum alteri dicimus vt attendat, ipsi loquimur: quomodo autem Angeli se excitent ad attendendum locutioni, sic declarat D. Thomas q. 9. de veritate art. 4. ad 6. dicens quòd Angeli, ex hoc ipso quòd se ad alios conuertunt, dum sunt in actu aliquarum formarũ in ordine ad alios, quodammodo alios excitant ad eis attendendum. ex quo sequitur, quòd in Angelica locutione virtus excitatiua ab ipsa locutione non distinguitur; hoc enim exigit eminentia naturę Angelicæ, vt plura quę in his materialibus sunt distincta & dispersa, in ipsa sint vnita & identificata: vnde quando D. Thomas hìc art. 1. dicit mentem Angelicam per aliquam virtutem intelligibilem ad audiendũ excitari, sicut excitatur sensus per sensibile signum, tantùm intendit comparare locutionem intellectualem cum corporea, quantum ad hoc quod est requiri signum excitatiuum in vtraque, non autem quãtum ad hoc, quòd in locutione spirituali excitatio sit aliquid distinctum ab ipsa, sicut sæpe est quid distinctum in locutione corporea; aliquando enim non distinguitur, vt quando quis loquens alteri dicit ei vt attendat ex quibus patet, quòd hæc excitatio non fit per efficientiam physicam in altero, sed per ordinationem ipsius conceptus.

Ad tertium dicendum cum D. Thoma q. 9. de veritate art. 4. ad 12. quòd secundùm Augustinum visus & auditus solummodo exterius differunt, interius autem sunt idem in mente: quia in mente non est aliud videre & audire, sed in sensu exteriori tantùm. Vnde apud Angelum, qui sola mente vtitur, non differt audire & viderere: sed tamen dicitur locutio in Angelo ad similitudinem eius, quæ in nobis fit: nos enim per auditum scientiam ab aliis accipimus. Nutus autem & signa hoc modo possunt in Angelis distingui, vt signum dicatur ipsa species, nutus autem ordinatio ad alium: sed possibilitas hæc faciendi dicitur lingua.

DVBIVM II.

Vtrum Angelica locutio fiat, per influxum physicum Angeli loquentis in audientem.

Supponendum est, quòd cum Angelus loquatur tam alteri Angelo, quam Deo & hominibus beatis, vt dictum est: in præsenti non loquimur de Angelica locutione in ordine ad Deum: nam certum est, quòd Angelus loquens Deo non potest aliquid physicum in ipsum influere, Deus enim est incapax omnis mutationis physicæ, siue per receptionem, siue per amissionem alicuius intrinseci; cum sit omninò immutabilis per hoc quod sit purissimus actus, ac ipsum esse per se subsistens & ita difficultas procedit de Angelica locutione, prout est vnius Angeli ad alium, vel vnius Angeli ad animam beatam; ambo enim sunt capaces physicæ mutationis, & de facto sæpe mutantur intrinsecè.

Prima opinio asserit, Angelicam locutionem fieri per influxum physicum Angeli loquentis ad audientem: ita tenent plures authores extra scholam D. Thomæ, qui tamen inter se differunt in assignando in quo consistat hic influxus physicus. Aliqui, vt Scotus in 2. d. 9. q. 2. ait Angelum loquentem producere notitiã actualem in intellectu audientis, ad quam intellectus audientis se habet merè passiuè, illam tantummodo recipiendo, & nullo modo eliciendo. Alij, vt Alensis & Richardus dicunt, Angelum loquentem producere speciem suæ notitiæ in intellectum audientis. Alij dicunt Angelicam locutionem fieri per aliqua signa spiritualia virtute Angeli loquentis impressa in audiente, quæ vel sint nouæ species intelligibiles, vel modificationes præexistentium. Alij denique volunt, Angelicam locutionem fieri quibusdam figuris aut Characteribus sensibilibus, in aliquo corpore ab Angelo loquente formatis. Probatur hæc opinio, quantum ad hoc in quo prædicti authores conueniunt, nempe Angelicam locutionem fieri per influxum physicum Angeli loquẽtis in audientem: D. Th. hìc art. 1. ad 3. docet quòd sicut per signũ sensibile excitatur sensus, ita per aliquã virtutem intelligibilem excitatur mens Angeli ad attendendum alteri loquenti: sed sensus excitatur per influxum physicum alicuius in ipsum, vt patet ergo etiam intellectus Angeli audientis debet

Digitized by Google

bet excitari per influxum physicum loquentis in ipsum.

Secundò, Intellectus vnius Angeli non est secundùm se sufficienter constitutus in actu primo per species sibi inditas ab initio, ad percipiendū actum liberum alterius Angeli; alioquin seclusa omni locutione illum perciperet, quod nullus dicit; imò quilibet Angelus cognosceret secretas cogitationes cordium aliorum Angelorum, independenter ab eorum voluntate, quod communiter negant Theologi: & consequenter vt talis intellectus constituatur in actu primo, ad percipiendum illum actum liberum, debet recipere aliquid intrinsecè, cum de non potente fiat potens percipere: sola autem extrinseca ordinatio conceptus Angeli loquentis ad audientem, non est sufficiens ad causandam hanc mutationem intrinsecam; maximè cum hęc ordinatio nihil ponat in conceptu ordinato, quo reddatur efficax ad attingendum intellectum Angeli audientis; quod enim hic conceptus sit ordinatus, & sit de pertinentibus ad eum cui fit locutio, est tantùm in eo denominatio extrinseca: ergo Angelica locutio fit per influxum physicum Angeli loquentis in audientem, quo prius realiter excitetur ad audiendum.

Tertiò, Angeli loquuntur hominibus per influxum physicum, scilicet per impressionem speciei intelligibilis; multa quippe eis reuelant, quorum non habent species, sine quibus tamen illa non possent percipere: ergo etiam ex paritate rationis, Angeli loquuntur ad inuicem per similem influxum physicum; & ita Angelica locutio fit per influxum physicum Angeli loquentis in audientem.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelica locutio non fit per influxum physicum Angeli loquētis ad audientem 2. qui sit vel productio notitiæ actualis in intellectu audientis se merè passiuè habentis 3. vel productio speciei repræsentantis notitiam Angeli loquentis 4. vel productio aliquorum signorum spiritualium, quæ sint nouæ species intelligibiles, aut modificationes præexistentium 5. vel productio figurarum & Characterum sensibilium. Ita docent communiter discipuli D. Thom. in præsenti, & etiam alij vt Valentia.

Probatur prima pars conclusionis multiplici authoritate D. Thomæ adducenda dubio sequenti, docet enim Angelicam locutionem fieri per influxum moralem infra explicandum, & consequenter negat fieri per influxum Physicum: sed directè hanc veritatem docet q. 9. de veritate art. 5. ad 2. vbi sic ait: Angelus loquens nihil facit in Angelo cui loquitur, sed fit aliquid in Angelo ipso loquente (quia scilicet ordinat suum conceptum ad alium) & ex hoc ab alio cognoscitur modo prius dicto: vnde non oportet etiam, quod loquens aliquid infundat ei, cui loquitur. Deinde probatur ratione: Si Angelica locutio fieret per influxum physicum Angeli loquentis in audientem, hic influxus esset aliquis ex assignatis in secunda, tertia, & quarta parte conclusionis: nullus enim alius assignatur ab aduersariis: sed non potest dari similis influxus physicus vnius Angeli in alium, vt ostensum est dubio secundo præcedentis disputationis; quantum enim ad hoc eadem est ratio de Angelica locutione, ac de eorum illuminatione, vt consideranti patet: ergo Angelica locutio non fit per influxum physicum Angeli loquentis in audientem. Denique, si Angelica locutio fieret per influxum physicum Angeli loquentis in audientē, sequeretur quòd localis distantia operaretur aliquid in locutione Angelica, cum enim Angeli sint limitatæ virtutis, non possunt physicè agere, nisi intra distantiam limitatam: sed ex D. Thoma hîc art. 4. localis distantia nihil operatur in locutione Angelica, possunt enim sibi inuicem loqui Angeli in quacumq; distantia existentes; & confirmat ex illo Lucæ 16. vbi diues in inferno positus loquebatur Abrahæ in limbo existenti: ergo Angelica locutio non fit per influxum physicum Angeli loquentis in audientem, & ex his probata manet secunda, tertia, & quarta pars conclusionis.

Probatur quinta pars conclusionis: Locutio Angelica, quantum ad omnia quæ importat, debet esse eiusdem ordinis spiritualis cum Angelo loquente & audiente, debet enim esse ipsis proportionata; sicut locutio humana exterior est eiusdē ordinis materialis & corporei cum hominibus loquentibus & audientibus, ob exigentiam proportionis: ergo Angelica locutio non fit per influxum physicum, qui sit productio figurarum & characterū sensibilium. Deinde, Illæ figuræ & characteres sensibiles non possunt esse signa naturaliter significantia, nec ad placitum respectu Angelorum: non quidē naturaliter, quia res corporeæ omninò extrinsecæ Angelis, non possunt esse signa naturalia conceptuum ipsorum; vt constat in nobis, non enim res materiales omninò nobis extrinsecæ possunt esse signa naturalia nostrorum conceptuum: nec etiam ad placitum, quia ad hoc requireretur, vt prius Angeli inter se conuenirēt, & colloquerentur circa determinationem horum signorum significantium suos conceptus, & ita prius inter se de hoc colloquerentur; si autem sine illis signis possunt prius Angeli inter se colloqui, etiam sine illis possunt postea colloqui. Nec potest dici, quòd illa signa essent significatiua ex Dei ordinatione & institutione nam contra, quia si semel conceditur, quod Angeli mediis illis loquantur, pertineret ad eorum perfectionem, quòd illa signa essent significatiua ex eorum institutione; si enim hoc conce-

ditur

ditur hominibus, qui sunt ignobilioris naturæ, vt instituant ex suo beneplacito signa corporea significatiua, quibus vtuntur in suis locutionibus; multò magis deberet concedi Angelis, qui sũt nobilioris naturæ, si corporeis signis vterentur in suis locutionibus. Denique, Si Angeli inter se colloquerentur per has figuras & Characteres sensibiles, sequerentur duo inconueniẽtia. Primum esset, quòd respublica Angelica depẽderet necessariò à rebus corporeis, in his quę pertinẽt ad eius integritatem & perfectionem, qualia sunt locutio & familiaritas sociabilis inter ipsos Angelos: quod tamẽ dedecet substantias omninò separatas à materia, quæ proinde debent esse independentes ab ipsa. Secundum esset, quòd non posset esse secretum in locutione Angelica; in illis quippe figuris & Carecteribus sensibilibus appareret veritas manifestata, vnde eam omnes alij cognoscerent: quod tamen est contra communem sententiam Theologorum, asserentium conuenire debito ordini, ac prouidæ gubernationi reipublicæ constantis ex creaturis intellectualibus, vt in multis sit secretum.

Ad primum ergo dicendum, quod D.Th. satis se explicat, quomodo intelligat, mentem Angeli excitari ad attendendum locutioni alterius; sæpe enim repetit, tum in præsenti quæstione, tum alibi locis iam citatis, & dubio sequenti citandis; dicit enim quod excitatur per conuersionẽ Angeli loquentis ad audientẽ, siue per directionẽ & ordinationem sui conceptus ad ipsum, quod importat tantùm influxum moralem, & non physicum: & ita comparatio inter excitationem sensus & mentis Angelicæ, iuxta mentem D.Thom. tenet tantùm quantum ad substantiam, & non quantum ad modum.

Ad secundum dicendum, quòd quilibet Angelus est sufficienter constitutus in actu primo, ad percipiendum actum liberum alterius Angeli; tum quantum ad lumen intellectuale, siue naturale quod est potentia intellectiua, siue supernaturale quod est virtus superaddita potentiæ, vtrunque enim habet ab initio; tum quantum ad speciem repræsentatiuam, nam vt dictum est, habet inditas ab initio omnes species, per quas successiuè postea intelligit; nihil autem requiritur vltra potentiam intellectiuam perfectam & speciem intelligibilem, ad hoc vt aliquis sit sufficienter in actu primo ad intelligendum. Quia tamen species, quibus Angeli cognoscunt, sunt vniuersaliores & inadæquatæ singulis veritatibus, quas continent intelligibiliter: (nam vt dictũ est, in specie vnus Angeli videntur omnia quæ pertinent ad illum Angelum) inde est, quòd nõ sunt repræsentatiuæ in exercitio siue in actu secundo omnium, quæ continent; sed tantùm eorum, quæ sunt actualia & pertinent ad vniuersum, vel saltem pertinẽt ad eum in quo sunt tales species: propterea quia actus liberi, quãdiu sunt occulti, non pertinent ad vniuersum, & tantùm pertinent ad eum ad quem manifestandi diriguntur, inde est, quòd nullus alius eos percipit, quam ille ad quem diriguntur; & ita directio est conditio sine qua non, vt tales actus in specie actu resplendeant, per ipsam enim ordinationem & directionem aufertur velamen, quo antea occultabantur, & ipsi proponuntur in ratione obiecti sufficienter approximati & proportionati. Quomodo autẽ excitetur intellectus alterius Angeli ad attendendum, difficile quidem est dicere, cum transcendat nostram imaginationem assuetam locutioni, quæ fit per signa sensibilia; dicendum tamen, quod ordinatio conceptus est actio virtualiter transiens, & applicat intellectum illius Angeli ad quem fit, vt attendat; non per influxum physicum, sed per moralem, Angeli quippe ob suam eminentiam soli Deo suo authori subiecti sunt, quantum ad receptionem alicuius physici, quo applicentur ad actum secundum. Vel dicendum, quòd cum ex vna parte sit necessaria locutio inter Angelos, ad perfectam eorum societatem, in quã concurrunt loquens & audiens: ex alia verò parte vnus Angelus non possit influere aliquid physicum in alium, vt dictum est; inde est, quòd pertinet ad Deum, non solùm vt ad agentem vniuersalem, sed etiam vt ad agentem particularem, dum mouet physicè vnum Angelum ad loquendum alteri, quòd etiã moueat physicè illum alterum ad attendendum: sed de hoc redibit sermo dubio sequenti.

Ad tertium dicendum, quòd Angelus coordinet species intentionales præexistentes, diuersimodè per motum localem phantasiæ in qua sunt, vt intellectus agens hominis, cui Angelus loquitur, possit inde species intelligibiles abstrahere: Vnde Angelus non imprimit speciem intelligibilem in intellectum hominis immediatè, dum ei loquitur, quamuis in potentiis corporeis causet aliquam mutationem physicam: & cõsequenter nec imprimit speciem intelligibilem in intellectum alterius Angeli cui loquitur. Deinde esto imprimeret speciem in intellectum hominis mortalis, qui hîc paulatim perficitur, quantum etiam ad acquisitionem nem specierum: non tamen imprimit in intellectum alterius Angeli, cum omnes Angeli ab initio suæ creationis, habeant inditas sibi à Deo omnes species intelligibiles suæ naturæ debitas.

***

DVBIVM

DVBIVM III.

Vtrum Angelica locutio fiat, per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem.

SVpponendum est, quòd possunt distingui quatuor status Angelorum. Primus est puræ naturæ, in quo considerantur Angeli cum suis præcisè perfectionibus naturalibus: quem statum aliqui actu fuisse affirmant, nos negauimus fuisse in aliqua duratione reali, concedimus tamen fuisse possibilem. Secundus est status gratiæ, in quo considerantur Angeli constituti statim ab initio suæ creationis, & in ipso perfecti diuersimodè iuxta perfectionem naturalium, non ob exigentiam naturæ, sed ex diuina dispositione, quæ eandem voluit esse inter Angelos graduationem in perfectione gratiæ, quæ esset in perfectione naturæ. Tertius est status gloriæ, in quo constituti sunt Angeli statim post meritum. Quartus tandem est status damnationis & æternæ miseriæ, in quem alij apostatæ Angeli, statim post peccatum, fuere redacti. In singulis autem his statibus intelligitur locutio Angelica, quæ est quædã conditio perfectissimæ eorũ naturæ; quæ non debet destrui, imò debet perfici per gratiam & gloriam, gratia enim perficit naturã; nec fuit destructa per peccati miseriam, in malis quippe Angelis integra mansit natura. Quantum igitur ad statum gloriæ non esset necessarium ponere in Angelis bonis aliquid excitatiuum: quia sicut vnus semper videt alium in verbo, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum, ita docet D. Thom. hic art. 1. ad 3. & meritò, quia vt dictum est suo loco, visio beatifica ex vna parte est immutabilis ac perfecta statim ab initio, vnde per eam statim ab initio videntur, quæ videri debent, ex alia verò parte quilibet beatus videt in verbo, quicquid ad ipsum quocumque modo pertinet. Quantum verò ad alios tres status, ita subiungit D. Thom. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi inuicem loqui poterant (per statum autem naturæ conditæ, intelligit naturam in gratia conditam: & idem fuisset in statu puræ naturæ,) & mali etiam Angeli nunc sibi inuicem loquuntur, dicendum est, quòd sicut sensus mouetur à sensibili, ita intellectus mouetur ab intelligibili: sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum. De hac igitur virtute intelligibili, qua excitatur mens Angeli ad attendendum, quærimus in præsenti, in quo consistat: cum autem dictum sit dubio præcedenti, locutionem Angelicam non fieri per influxum physicum Angeli loquentis in audientem: quærimus nunc, vtrum fiat per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem.

Prima opinio negat, Angelicam locutionem fieri per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem. Ita docent plures authores, sed ex diuersis principiis; quidam enim hoc dicunt, quia reputant hunc influxum moralem non esse sufficientem ad Angelicam locutionem, maximè ad hoc quod Angelus, cui fit locutio, applicetur ad attendendum; sed cum his egimus dubio præcedenti, eorumque rationibus satisfecimus. Alij verò hoc dicunt, quia reputant hunc influxum moralem non esse necessarium ad Angelicam locutionem, sed inutilem & superfluum; & cum his agimus in præsenti. Probatur hæc opinio: Ideo in nobis requiritur aliquis influxus in alterum, per vocem sensibilem, ad hoc vt excitetur ad audiendũ, & percipiat quæ ei loquimur; quia noster conceptus membrorum corpulentia est ei absconditus: sed in Angelis purè spiritualibus, in quibus non est membrorum corpulentia, conceptus non sunt absconditi: ergo Angelica locutio non fit per prædictum influxum moralem.

Secundò, Locutio Angelica est actus intellectus, & non voluntatis, vt communiter conceditur: solius quippe intellectus est producere verbum in natura spirituali: & locutio talis non consistit in ipso verbo, vt in prolatione & expressione ipsius, per aliquod signum intellectuale manifestata: & consequenter ordinatio conceptus Angeli loquentis ad audientem, quæ est actus voluntatis, superfluè, se habet ad locutionem Angelicam: ergo Angelica locutio non fit per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem.

Tertiò, Si quid suaderet, Angelicam locutionem fieri per influxum moralem, quo Angelus loquẽs ordinat suum conceptum ad audientem; maximè esset, quia per talem ordinationem conceptus ille Angeli loquentis habet pertinere ad Angelum audientem, qui proinde debet illum percipere, vt aliquid ad se pertinens: sed hæc ratio nulla est, quia actus amoris vel odij vnius Angeli ad alium est aliquid pertinens ad illum alium, & tamen non percipitur ab illo, quandiu manet secretus: ergo Angelica locutio non fit per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem. Maximè quia alioquin esset impossibile quòd vnus Angelus etiam in puris naturalibus posset mentiri alteri; nam ex eo quod locutio Angelica fieret tantummodo per ordinationem conceptus Angeli loquentis ad audientem, sequeretur quod Angelus loquens tantùm manifestaret suum conceptum audienti; quod non est mentiri, nam mentiri est aliud manifestare exteriori signo, & aliud

aliud habere in mente, iuxta definitionem ipsius, mentiri quippe est contra mentem ire.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd Angelica locutio fit per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem 2. hic autem influxus est sufficiens ad puram locutionem Angelicam, quæ videlicet non sit illuminatiua 3. & tamen necessariò ad illam requisitus 4. vnde Angelica locutio consistit in conceptu vnius Angeli ordinato ad alium, vt ab eo cognoscatur, siue vt ei innotescat. Ita docent communiter discipuli D. Thom. & plures alij.

Probatur prima pars conclusionis multiplici authoritate D. Thomæ: hanc quippe docet in 2. dist. 11. quæst. 1. artic. 3. item quæst. 9. de veritate artic. 4. & 5. item hîc art. 1. vbi sic ait: Ex hoc verò, quod conceptus mentis Angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri, per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis vnius Angeli innotescit alteri: & sic loquitur vnus Angelus alteri; nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. Quod etiam repetit art. 2. dicens: Angelum loqui Angelo, nihil est aliud, quam conceptum suum ordinare ad hoc, vt ei innotescat, per propriam voluntatem. Deinde probatur ratione D. Thomæ hîc art 1. sic paululum expensa: Intelligibile est in intellectu tripliciter scilicet vel habitualiter & secundùm memoriam, vel in actu consideratum & conceptum, vel vt ad aliud relatum: quandiu autem intelligibile remanet habitualiter in intellectu, nondum est locutio, vt ex se patet; quia loqui mentaliter est exprimere verbum, quod tantùm exprimitur per intellectionem: quando autem intelligibile est in actu consideratum & conceptum, tunc quidem est locutio, quæ tamen non est alteri facta, sed soli nota loquenti: quando denique intelligibile conceptum ordinatur ad alterum, per imperium voluntatis, quæ est primum mouens quantum ad excercitium, tunc est locutio quæ tendit ad alterum; & sic ille conceptus ex se virtualiter practicus, per ordinationem & applicationem voluntatis ad extra, suum sortitur effectum in audiente, nempe quod hic attendat, & talis conceptus percipiatur; non quidem per influxum alicuius physici, sed per applicationem moralem: Vnde D. Thomas in 2. dist. 11. quæst. 1. artic. 3. ad 4. ait: Quam citò autem vnus Angelus ordinat locutionem suam ad alterum, efficitur locutio eius de pertinentibus ad illum, & ita ab eo cognoscitur: ergo Angelica locutio fit per influxum moralem, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem.

Probatur secunda pars conclusionis. tum ex modo dictis. tum ex dictis dubio præcedenti ad 2. vbi ostensum est duplici via, quomodo per hunc influxum moralem Angeli loquentis excitetur efficaciter intellectus Angeli audientis, ad hoc vt attendat his quæ ei dicuntur, siue vt consideret in propriis speciebus conceptus ad se directos, de nouo in ipsis relucentes ex prædicta ordinatione: nam vt dictum est, vnus Angelus non potest agere physicè in alio: & ita non potest aliter loqui illi, quam per influxum moralem explicatum: & in hoc differt locutio Angelica à diuina; quod Deus dum loquitur Angelo vel homini, aliquid physicum efficit: nam ad percipiendam suam locutionem supernaturalem communicat lumen supernaturale vel gloriæ, vel gratiæ, ad percipiendam autem suam locutionem naturalem communicat lumen naturale; & insuper physicè applicat potentiam creaturæ, ad attendendum & percipiendum quæ ipsi dicuntur: ergo sufficiens est influxus moralis explicatus ad puram locutionem Angelicã, quæ videlicet non sit illuminatiua: nam ad locutionem Angelicam illuminatiuam, siue quæ simul sit locutio & illuminatio, prætet hanc ordinationem qua occulta veritas manifestatur, requiritur magisterium artificiosum, disputatione præcedenti declaratum, Angeli illuminantis in illuminatum.

Probatur tertia pars conclusionis. tum adductis authoritatibus D. Thomæ. tum sequenti ratione: Ad Angelicam locutionem Angelus loquens concurrit actiuè, Angelus verò audiens concurrit passiuè (quamuis ibi admisceatur eius actio) ipse quippe applicatur ad attendendum & audiendum: & consequenter Angelus loquens aliquo modo influit in audientem, hoc enim necessariò dicit concursus actiuus Angeli loquentis, & passiuus Angeli audientis: ergo cum supra probatum sit non influere physicè, necessariò dicendum est quòd influit moraliter modo dicto; in quantum per explicatam ordinationem latentem suum conceptum ipsi manifestat, quod est ei loqui: & ita ad Angelicam locutionem est necessariò requisitus hic influxus moralis, quo Angelus loquens ordinat suum conceptum ad audientem.

Probatur & explicatur ex dictis quarta pars conclusionis. Locutio est formatio & prolatio verbi: & locutio intellectualis, quæ sola est in Angelis, est formatio & prolatio verbi mentis: hæc autem formatio & prolatio verbi mentis dicitur conceptus, in quantum conceptus includit; tam actum intellectus productiuum verbi, qui dicitur conceptus formalis; quam terminum illius actus, qui est verbum, & dicitur conceptus obiectiuus. hic autem conceptus debet esse ordinatus ad alium, ad hoc vt sit locutio vnius Angeli ad alterum: quia vt dictum est ex D. Thoma, quandiu conceptus remanet penes

Angelum

Angelum concipientem, tandiu ipſe loquitur ſibi,& non alteri; ſtatim verò ac ordinat ipſum conceptum ad alterum, tunc loquitur ad illum alterum, quia profert verbum in ordine ad ipſum, illud ad eum dirigendo, quod eſt ei loqui. Non autem ſufficit quæcumque ordinatio conceptus Angelici ad alterũ, ad hoc vt ſit locutio Angelica: ſi enim vnus Angelus ordinaret ſuum conceptum ad alterum Angelum intelligendum, vel agendum diuina virtute aliquid in eo; tunc non loqueretur ei, ſed tantùm eſſet intellectio ſpeculatiua vel practica, vt contigit Raphaëli alliganti dæmonem per verbum ſui intellectus, qui in Angelis eſt virtus proxima & immediata agendi ad extra: Vnde reſtat, quod hæc ordinatio conceptus vnius Angeli ad alterũ debet eſſe ad hoc, vt ab eo cognoſcatur, ſiue vt ei innoteſcat,quia vt docet D.Thomas, nihil aliud eſt loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifeſtare, quantum eſt ex parte loquentis:nam poteſt fieri ex parte audientis,quòd iam ſciat id quod loquẽs intendit ei manifeſtare. Igitur locutio Angelica ad alterum intrinſecè duo importat; videlicet prædictum conceptum qui adæquatè dicit formationem & prolationem verbi, in quo eſt eſſentia locutionis;& ordinationem eius ad alterum, tanquam modum neceſſariò requiſitum, ad hoc vt ſit locutio ad alterum; cum locutio Angelica ex ſe ſit indifferens vt ſit,vel ipſius Angeli ad ſeipſum,vel ad quemcumque alterum; & ita per hanc ordinationem ad alterum, determinatur locutio vt ſit ad illum, ad quem ſit ordinatio.Caietanus explicat hoc ſupra quæſt. 15.art.2. exemplo ideæ diuinæ,de cuius ratione eſt diuina eſſentia, & relatio ſiue ordo rationis ad creaturas, non quidem vt partes ex æquo eam componentes,ſed eſſentia eſt quidditas ideæ, & res determinabilis, relatio verò eſt modus proprius ipſam determinans.

Ad primum ergo dicendum, cum D.Thoma hîc ar.1.ad.1.quòd in nobis interior mentis conceptus quaſi duplici obſtaculo clauditur. Primò quidem,ipſa voluntate,quæ conceptum intellectus poteſt retinere interius,vel ad extra ordinare: & quantum ad hoc, mentem vnius nullus alius poteſt videre, niſi ſolus Deus, ſecundum illud.1.Cor.2.Quæ ſunt hominis, nemo nouit, niſi ſpiritus hominis, qui in ipſo eſt ſecundò autem clauditur mens hominis ab alio homine per groſſitiem corporis: vnde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifeſtandum alteri, non ſtatim cognoſcitur ab alio; ſed oportet aliquod ſignum ſenſibile adhibere. Hoc autem obſtaculum non habet Angelus: & ideo quam citò vult manifeſtare ſuum conceptum, ſtatim alius cognoſcit. Sed hæc manifeſtatio fit per influxum moralem explicatum, quo Angelus loquens ordinat ſuum conceptum ad audientem.

Ad ſecundum dicendum, quòd verè locutio Angelica eſt actus intellectus, & non voluntatis, quantum ad ſuam ſubſtantiam; eſt enim formatio ſiue prolatio verbi:ipſa tamen ordinatio ad alterum, quæ eſt actus voluntatis, requiritur tanquam modus omninò neceſſarius, ad hoc vt talis locutio (quæ aliàs ſoli foret nota loquenti Angelo, & ſiſteret intra ſecretum mentis) tendat ad extra, & fiat manifeſta alteri Angelo: ita quòd hæc ordinatio ſe habeat in hac locutione, quaſi ad inſtar ſigni ſenſibilis in noſtra locutione corporea, vnde non eſt ſuperflua.

Ad tertium dicendum, quòd ratio aſſignata benè intellecta eſt optima. Dicimus igitur, quòd conceptus mentis vnius Angeli, de quouis obiecto, manet intra ſecretum mentis ipſius, & ita eſt proprius ipſi, vt pote ipſi ſoli, & Deo notus; quandiu non ordinatur ad alterum Angelum: ſtatim verò ac ordinatur iam eſt communis loquenti & audienti, vt pote vtrique notus; & ita pertinet etiam ad audientem, tanquam ad ſubiectum, cui debet eſſe cura de illo: ſic autem non pertinet actus amoris vel odij vnius Angeli, ad alium Angelum, qui eſt tantùm obiectum illius actus. Ad illud quod ſubditur, dicendum quòd Angelus malus poteſt mentiri hac locutione ſpirituali, duplici via: prima quidem formando duos conceptus, vnum verum quem ſeruet occultum, alterum falſum quem manifeſtet: ſecunda autem, quia poteſt formare falſum conceptum circa affectiones ſuæ voluntatis, & eum alteri manifeſtare: vnde in hoc duplici caſu it contra mentem.

DVBIVM IV.

Vtrum localis diſtantia aliquid operetur in Angelica locutione.

Svpponendum eſt, quòd præſens dubium procedit iuxta doctrinam D. Thomæ, ſuppoſito ſcilicet quod Angelica locutio non fiat per influxum phyſicum Angeli loquentis in audientem,ſed tantùm per influxum moralem dubio præcedenti explicatum. Dicimus enim, tanquam certum, quod ſi Angelica locutio fieret per influxum phyſicum,ſiue per efficiẽtiam phyſicam Angeli loquentis in audiendem, vt aliqui docent; localis diſtantia aliquid operaretur in Angelica locutione: nam cum quilibet Angelus ſit finitus & determinatę perfectionis, habet etiam virtutem operatiuam finitam, & commenſuratam ſuæ perfectioni, tanquam proprietatem eſſentiæ; & conſequenter virtus phyſicè operatiua cuiuſlibet Angeli, iuxta maiorem vel minorem determinatam ſuam perfectionem, habet maiorem vel minorem ſphæram ſuæ actiuitatis,vltra quam non poteſt age-

Digitized by Google

... : & propterea supra dictum est, quòd quilibet Angelus, iuxta maiorem vel minorem suam perfectionem, potest occupare maiorem vel minorem locum per efficientiam eius physicam in tali loco. Et hoc deprehendimus in agentibus corporalibus, quæ quò sunt maioris actiuitatis, eò agunt in maiorem distantiam; cum hac tamen differentia, quòd Agentia corcorporalia agunt cum continua diffusione suæ virtutis intra suam sphæram: Angeli verò ad libitum agunt, vel cum continua diffusione suæ virtutis, vel ea interrupta attingendo quas voluerint partes spatij, intra tamen propriam sphæram, & non vltra.

Prima opinio asserit, localem distantiam aliquid operari in Agelica locutione. Probatur authoritate sacræ Scripturæ, & Sanctorum Patrum: Zachariæ 2. Angelus dicitur accessisse, vt alloqueretur alium Angelum. Augustinus lib. 12. de Genesi ad litteram cap. 17. & lib. de diuinatione dæmonum cap. 3. dicit, quod dæmones habent motum velocissimum, quo citò pertingant ad remotissimas regiones, vt videant & audiant quæ ibi aguntur S. Bernardus sermone 5. in Cantica requirit vicinitatem in Angelis ad hoc vt aliqua percipiant, & consequenter ad Angelicam locutionem: ait enim Supercœlestis spiritus absque adiutorio corporis & absque intuitu horum quæ per corpus sentiuntur, sola profectò sua vicinitate, ac viuacitate naturæ sufficit apprehendere summa, atque infima penetrare: ergo localis distantia aliquid operatur in Angelica locutione.

Secundò, Agens actione transeunte siue formaliter, siue virtualiter, petit habere coniunctionem cum passo; per suam substantiam quidem, si agat immediatè, tam immediatione suppositi, quam immediatione virtutis; vel mediis instrumentis, si mediatè agat quantum ad suppositum, & tantùm immediatè quantum ad virtutem: sed ex vna parte Angelica locutio est actio virtualiter transiens, ex alia verò parte localis distantia, si sit nimia, impedit hanc coniunctionem agentis & passi: ergo localis distantia aliquid operatur in Angelica locutione.

Tertiò, Idem requiritur ad Angelicam cognitionem intuitiuam, quod ad Angelicam locutionem; locutio enim immediatè ordinatur ad cognitionem intuitiuam rei manifestatæ: sed ad cognitionem intuitiuam requiritur, quòd non sit localis distantia, per hoc enim differt cognitio intuitiua ab abstractiua, quòd intuitiua est rei præsentis, abstractiua verò est rei absentis: ergo etiam ad Angelicam locutionem requiritur quòd non sit localis distantia.

CONCLVSIO.

RESPONDEO dicendum, quòd localis distãtia nihil operatur in Angelica locutione 2. Vnde possunt Angeli ad quamcumque distantiam, etiam infinitam si daretur, sibi inuicem loqui. 3. & hæc locutio tantùm percipitur ab his, ad quos ordinatur. ita communiter discipuli D. Thomæ in præsenti.

Probatur prima pars conclusionis authoritate & ratione D. Thomæ, tum quæst. 9. de veritate art. 7. tum in hac quæstione art. 4. quam sic breuiter, sed tamen efficaciter & dilucidè proponit: Locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, vt ex dictis patet: intellectualis autem operatio Angeli omninò abstracta est à loco & tempore, nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic & nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in Angelis nulla sunt: In eo autem, quod est omninò abstractum à loco & tempore, nihil operatur neque temporis diuersitas, neque loci distantia: vnde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Probatur secunda pars conclusionis, quæ manifestè sequitur ex prima: Vbi localis distantia nullum impedimentum facit in locutione Angelica, poterit fieri talis locutio ad quamcumque distantiam, etiam infinitam si daretur, dummodo adsint alia necessaria: vnde Angeli Sancti in cœlo existentes possunt loqui ad dæmones in inferno positos, imò possunt eos compellere, vt etiam nolentes attendant, quando opus fuerit illis aliquid nuntiare, vel imperare. Circa quod sciendum, quòd Angelus bonus, ex lege vrbanitatis Angelicæ naturæ integræ conuenientis, semper attendit his quæ ei dicuntur, Deo simul mouente vnum Angelum ad loquendum, & alium ad audiendum; hæc autem motio vtriusque est libera iuxta conditionem naturæ Angelicæ, quæ in his debet operari liberè: vnde sicut vnus loquitur liberè, sic alter attendit liberè, & ita quamuis absolutè possit non attendere, semper tamen attendit; & statim, nisi aliis incompossibilibus occupetur, V. G. si attendat alteri locutioni incompossibili: tunc enim cessante impedimento quam primum attendit, & Angelo loquenti satisfacit: hoc enim exigit Angelorum respublica benè ordinata: In dæmonibus autem, quorum respublica est in multis deordinata, & in quibus maximè viget malitia, potest contingere quod vnus nolit attendere alteri loquenti ex aliquo motiuo, non enim curant de legibus vrbanitatis.

Probatur tertia pars conclusionis tum authoritate & ratione D. Thom. hic art. 5. tum sequenti ratione ex supradictis deducta: Ad hoc vt vnus Angelus aliquid percipiat, illud debet repræsentari in exercitio in actu secundo, in specie qua vtitur ipse Angelus: sed species Angelicæ, vt pote vniuersaliores, hoc habent ex propria ratione, quòd tantùm repræsentent in exercitio, necessariò & in particulari suum obiectum primarium: non autem ea quæ repræsentant tantùm secundariò & ex consequenti,

vt

vt sunt indiuidua alicuius naturæ, quandiu actu non existunt, sed sunt futura contingenter: & similiter actus liberi quandiu manent occulti; vnde eos tantùm repræsentant prædictæ species respectu eorum, quibus manifestantur per ordinationem repertam in locutione Angelica, quæ est conditio *sine qua non* talis repræsentationis: vnde non mirum, quòd Angeli, qui comprehendunt tam suas species, quam species aliorum; per hoc quod cognoscant obiectum earum primarium, ad quod tantùm dicunt necessariam habitudinem; non tamen in eis videant actus liberos Angelorum, qui ad seipsos non ordinantur: ergo locutio Angelica tantùm percipitur ab his, ad quos ordinatur; quia vt dictum est, alij tantùm percipiunt species secundùm se præcisè sumptas, & non vt modificatas per actum liberum ordinationis, ad actualem & excercitam repræsentationem Angelicæ locutionis. Vnde D. Thomas quæst. 9. de veritate art. 7. ad. 3. ait: Quamuis vnus Angelus alterum intueatur; non tamen oportet, quod speciem pro vt ea actu aliquid cogitat, videat; nisi ille Angelus conuertatur ad eum. In hoc autem quod locutiones Angelorum non sunt communes, differunt ab illuminationibus: & rationem affert D. Thomas hîc art. 5. ad. 3. dicens; Illuminatio est de his quæ emanant à prima regula veritatis, quæ est principiũ commune omnium Angelorum, & ideo illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his, quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium vnicuique Angelo; & ideo non oportet, quòd huiusmodi locutiones sint omnibus communes.

Ad primum ergo dicendum, cum D. Thoma quæst. 9. de veritate art. 6. ad. 1. accessum illum & recessum Angelicum non esse intelligendum secundùm locum, sed secundùm conuersionem ad alterutrum. Ad illud Augustini dicendun cum D. Thoma supra quæst. 51. art. 1. ad. 1. quòd loquitur secundùm mentem Platonicorum, dicentium dæmones habere corpora aërea subtilissima, & vti sensibus corporeis, ac propterea indigere determinata propinquitate ad percipienda obiecta singularia. Ad illud autem Bernardini dicendum, quòd loquitur de vicinitate, non loci, sed similitudinis in esse intelligibili, quæ fit per speciem in eo præexistentem, sed locutione modificatam.

Ad secundum dicendum, quòd procedit de agente physico, & physicè aliquid efficiente in passo via naturali; non autem de agente purè spirituali, ac tantùm moraliter influente, vt contingit in præsenti; eius quippe actio, cum abstrahat ab hîc & nunc, nulla distantia locali potest impediri.

Ad tertium dicendum, quòd locutio Angelica, quæ fit de rebus in natura existentibus, inducit cognitionem intuitiuam illarum rerum, quia per hoc quòd species Angelicæ sint repræsentatiuæ in actu primo, omnium actualium pro aliqua temporis differentia siue duratione reali (non autem purè possibilium) sequitur quòd quando illa actualia sunt actu existentia, perfectissimè repræsentantur in exercitio siue in actu secundo; & ita percipiuntur Angelo cognitione intuitiua, siue distent localiter, siue non; quod autem impediatur cognitio intuitiua, per hoc quod obiectum non existat, prouenit ex hoc quòd tale obiectum non potest repræsentari vt præsens ipsi intelligenti, cum ipsi non coëxistat, nec sit absolutè præsens in rerum natura: & ita locutio Angelica de futuris contingentibus non inducit cognitionem intuitiuam, at tantùm abstractiuam: propterea non est verum absolutè in omnibus, quòd idem requiritur ad Angelicam locutionem, ac ad Angelicam cognitionem intuitiuam.

Hæc sunt, quæ in primam partem D. Thom. tractanda suscepimus: Vnde hîc sistimus, vt statim ad alia properemus. Vtinam quæ dicta sunt, cedant ad maiorem Dei, Beatissimæ Virginis Mariæ, & Angelici Doctoris D. Thomæ gloriam & honorem. Si quid autem præter intentionem irrepsisset, quod fidei & bonis moribus, vel etiam eiusdem Angelici Doctoris doctrinæ sit contrarium, millies reuocamus, omnia infallibili iudicio Sanctæ Romanæ Ecclesiæ humiliter, ac reuerenter submittendo.

FINIS.

399.603

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google